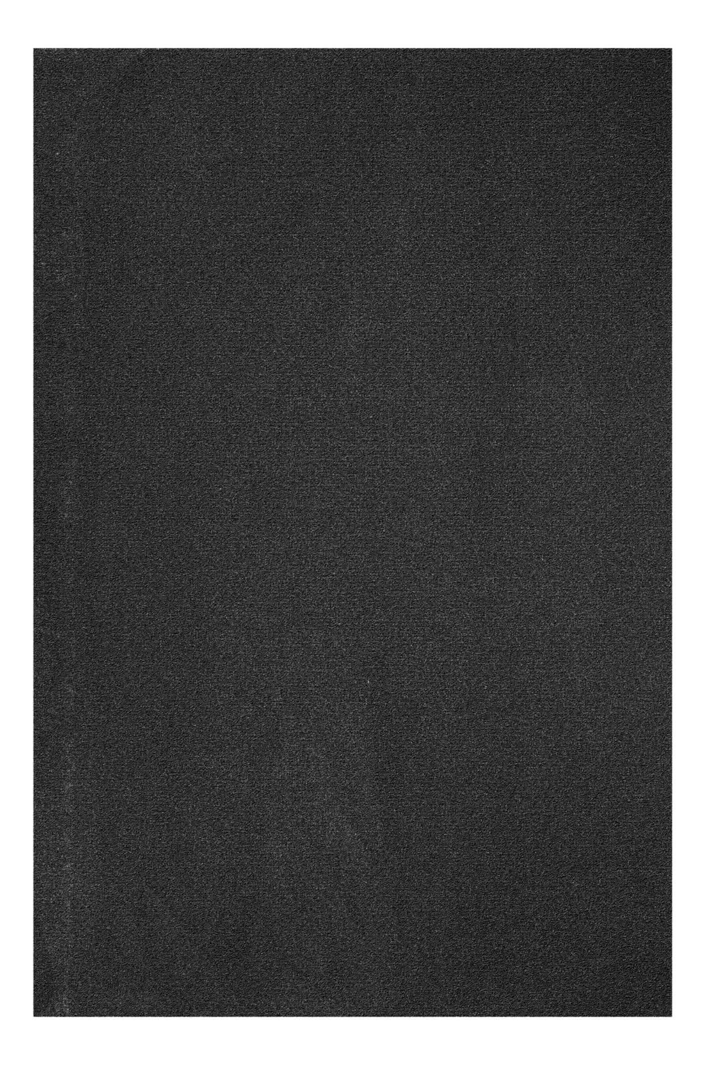






أبو حيان التوحيدى

- مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة
- المفكر الموسوعى
- العالمى الفرد
- تجربة الوجود والكتابة
- الاغتراب
- نزعة النفى
- بين العلم والمعرفة
- الحدس الفنى
- سؤال اللغة
- بين الكلام والفلسفة
- السردية
- الكتابة
- الكلام على الكلام
- من الفوضى إلى النظام
- جدل الوافد والموروث
- مدخل لقراءة رسالة
- معضلة الصداقة
- الصداقة والصديق

المجلد الرابع عشر
العدد الثالث
خريف ١٩٩٥

نصوص من التوحيدى



مجلة علمية محكمة





تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



رئيس مجلس الإدارة: سمير سرحان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هدى وصفى

الإخراج الفنى: سعيد المسيرى

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: حازم شحاته
فاطمة قنديل

سكرتارية: آمال صلاح
صالح راشد

● الأسعار فى البلاد العربية :

الكويت ١،٧٥٠ دينار ـ السعودية ٣٠ ريال ـ سوريا ١٣٣ ليرة ـ المغرب ٨٠ درهم ـ سلطنة عمان ٢٦٦ بيزة ـ العراق ٢ دينار ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ البحرين ٣٠٠٠ فلس ـ الجمهورية اليمنية ٣٠٠ ريال ـ الأردن ٢,٥ دينار ـ قطر ٣٠ ريال ـ غزة/ القدس ٢,٥٠ دولار ـ تونس ٥ دينار ـ الإمارات ٢٧ درهم ـ السودان ٦٧ جنيها ـ الجزائر ٢٤ دينار ـ ليبيا ١,٧ دينار .

● الاشتراكات من الداخل

عن سنة (أربعة أعداد) ٦٦٦ قرشا + مصاريف البريد ١٥٠ قرشاً ، ترسل الاشتراكات بحوالة بريدية حكومية .

● الاشتراكات من الخارج .

عن سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد ـ ٢٤ دولارا للهيئات . مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية ـ ما يعادل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا ـ ١٦ دولارا) .

● ترسل الاشتراكات على العنوان التالى :

مجلة « فصول » الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ شارع كورنيش النيل ـ بولاق ـ القاهرة ج . م . ع .

تليفون : ٧٧٥٠٠٠ ـ ٧٧٥١٠٩ ـ ٧٧٥٢٢٨ ـ ٧٦٥٤٣٦ فاكس : ٧٥٤٢١٣

● الإعلانات : يتفق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المعتمدين .

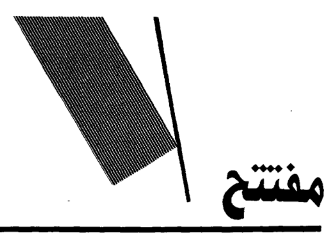
السعر: ثلاثة جنيهات



المجلد الرابع عشر
العدد الثالث
خريف ١٩٩٥

في هذا العدد





مفتتح

أبو حيان التوحيدى
بعد ألف عام

الأمة العظيمة هى الأمة التى تحتفى بميراثها الخلاق احتفاءها بمستقبلها الواعد، وتتطلع بمخيلتها الإبداعية إلى الزمن الآتى بالنجوم الوضاءة تطلعها إلى ذاكرتها القومية التى تنطوى على سر حضارتها الممتدة. ونحن العرب المحدثين عندما نحتفى بأبى حيان التوحيدى، بعد ألف عام وعامين من وفاته، فإنما نحتفى بميراثنا الخلاق الذى لا يزال متصلاً، ولا يزال يمتلك قدرة العطاء والإلهام. وفى الوقت نفسه نحتفى بسؤال المستقبل، لأن ميراث أبى حيان التوحيدى سؤال مفتوح على عصره الماضى وعصرنا الآتى، فى ما يمكن أن ينتقل بالإنسان من قيد التقليد إلى فاعلية الاجتهاد، ومن الانغلاق على النفس إلى الانفتاح على الآخر، ومن ذل الخنوع إلى توثب التمرد.

وأبو حيان التوحيدى نمط فريد من المبدعين، لا يخضع إلى التصنيف الجامد الذى يختزل الثراء فى صفة واحدة البعد. ولا يمكن لأحد أن يلخصه فى أنه موسوعى ضرب بسهم فى كل علم من علوم عصره، فالموسوعية هى القاسم المشترك الذى يجمعه بغيره ولا يميزه عن سواه. إن بداية تعرفه هى وصله بسلفه العظيم أبى عثمان الجاحظ الذى أعجب التوحيدى به كل الإعجاب وفتن بكتابته كل الفتنة، فانطلق منها إلى ما جاوزها، كأنه يحقق المبدأ الأدونيسى الذى يقول: بدءوا من هناك فابتدئ من هنا. أعنى أن البداية كانت الوعى بالمدينة والانتماء إليها، بوصفها أفقاً مفتوحاً من المعرفة التى تسهم فيها كل الأجناس. هذا الأفق المدينى كان الفضاء الذى انطلقت منه أجناس متباينة، جمع بينها الإسلام فى أجل معنى من معانى الإنسانية، وهو حلم تتميم النوع الإنسانى الذى يضيف فيه اللاحق إلى السابق، ولا يتميز فيه العربى عن الأعجمى إلا بالمعرفة التى هى نوع آخر من التقوى، والتى هى وحدة تقوم على التنوع، وتنوع يزداد ثراء بالاختلاف، واختلاف لا يفارقه معنى التسامح، وتسامح يصونه ويحميه روح السؤال الذى لا يكف عن توليد الأسئلة.

لقد كان التنوع المذهل فى الثقافة وجه الشبه الأول الذى وصل أبا حيان بأبى عثمان، لكنه الوصل الذى صهر معارف الأولين والآخرين فى الوعى المدينى، وتحول بهذا الوعى إلى أفق من الحضور الإنسانى الفاعل فى التاريخ وبالتاريخ. وهو الوصل الذى تأسس به نموذج المثقف المتمرد على مواضعات عصره الجامدة، الحالم بالانتقال إلى عالم واعد ومعمورة إنسانية فاضلة، تحقق للإنسان فى كل مكان قيم الحق والخير والجمال. وكان وقود التلهب الذى انطوى عليه هذا النموذج هو مبدأ الحرية الذى يرفض القيد، ولا يحجر على حركة العقل أو الوجدان فى تعرف الأشياء وإبداعها.

وكان «الشك» فى التقاليد الجامدة والأوضاع الثابتة والقوالب المتحجرة هو وجه الشبه الثانى الذى وصل بين أبى حيان وأبى عثمان، فى تلك التقاليد الخلاقة التى تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعى على الطرائق المعتادة فى الإدراك، ابتداء من إدراك نفسها من حيث هى حضور متعين فى الوجود، وانتهاء بإدراك غيرها من حيث هو حضور مشارك فى حلم اكتمال الوجود. هذا الشك الذى بدأ من التقاليد الاعتزالية دعمته نزعة الفلسفة التى انطوى عليها التوحيدى. وهى النزعة التى دفعته إلى مفارقة المتكلمين، والنفور من علم الكلام، واستبدال فعل التفلسف به، بوصفه - أى فعل التفلسف - فعل البحث الحق الذى يتأكد به حضور العقل الإنسانى فى الوجود.

ولذلك وصل التوحيدى بمبدأ «الشك» الاعتزالى إلى المنحنى الذى أحال الشك نفسه إلى سؤال دائم يخضع كل شئ للمراجعة، ولا يكف عن مواجهة الأفكار والأشياء والشخصيات والأحداث ليقرعها ببوارقه التى تضئ كل شئ بنور السؤال. وكتابه الفريد «الهوامل والشوامل» إنجاز استثنائى فى هذا المجال، فهو بعض الأسئلة التى صاغها من هموم عصره وطرحها على عقول عصرنا، وبعض الأسئلة المحيرة التى ألقاها على صديقه مسكويه ليجيب عنها، ولكن بما يجعل الإجابة نفسها أسئلة مفتوحة على عصورنا الآتية.

وإذا كان المرحوم زكريا إبراهيم وصف أبا حيان بأنه «فيلسوف السؤال» تأسيساً على هذا العنصر التكوينى فى وعيه المدينى، وإبرازاً لهذا العنصر من حيث صلته بمعنى الحداثة التى هى روح السؤال المتجدد، فإن هذا الوصف يؤكد وجه الشبه الثالث الذى يصل أبا حيان بأبى عثمان، ويدنى بهما إلى مكانة متقاربة فى ذرى التراث العربى، حيث «العقلانية» التى بدأ منها كلاهما، مؤكدين أن العقل الذى هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس هو حجة الله على خلقه، وأداتهم فى تعرف عالمهم وصنعه على أعينهم، وسبيلهم إلى تحقيق السعادة التى يمكن أن تسود المعمورة الفاضلة؛ تلك التى تتآلف فيها الأجناس والأعراق واللغات والممالك والمدائن، والتى تحقق حلم تتميم النوع الإنسانى.

والإيمان بوحدة هذا «النوع الإنسانى» هو وجه الشبه الأخير الذى يصل أبا حيان بأبى عثمان، فى علاقات النزعة الإنسانية التى تتخلل تراثنا العربى، مناقضة نزعة التعصب العرقى، مؤكدة حوار الحضارات والثقافات فى أفق الثقافة العربية الواعدة بنزعتها الإنسانية التى لا تفرق بين عربى وأعجمى. هذه النزعة الإنسانية تبدأ من معنى العروبة بوصفه مبدأ الخصوصية والهوية، وتنطلق منه إلى ما يحتويه، حيث الوحدة الإنسانية التى تقوم على التنوع؛ فالعروبة عنصر تكوينى فى وحدة أعم، هى وحدة العموم الإنسانى التى تنطوى على الخصوص العربى، فتصل بين

كل أبناء المعمورة بما يجعل منها شعوباً وقبائل تتعارف وتتحاور، تتفاعل وتتجاوب، دون تمييز بين جنس وجنس، أو قومية وأخرى إلا بالإنجاز البشرى الذى يتقدم به عموم النوع الإنسانى، فيؤكد معنى التسامح الذى يؤكد، بدوره، وحدة الحلم الذى صيغت منه يوتوبيا «المعمورة الفاضلة» ما بين قرن أبى عثمان وقرن التوحيدى.

ولكن هـذه الأوجه التى تصل بين أبى حيان وأبى عثمان لا تدنى بهما إلى حال من الاتحاد، فخصوصية أبى حيان النابعة من تكوينه الذاتى ونسقه المعرفى الخاص، فى عصره المتميز بعلاقاته المعرفية المستقلة، تجاوز أبا عثمان بما يؤكد الحضور الفريد لأبى حيان فى الثقافة العربية. وقد حاول ياقوت الحموى، صاحب «معجم البلدان»، أن يقارب هذا الحضور بطريقته الخاصة حين قدم التوحيدى على أنه فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ولكنة، ووصفه بأنه كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية، فهو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء.

وما يبقى من هذه الصفات الدالة على أبى حيان هو نوع الكتابة التى تميز بها وفيها؛ ذلك النوع الذى بدأ من الدائرة الجاحظية ليجاوزها، محققاً التركيبة الفريدة التى أشار إليها ياقوت عندما وصف أبا حيان بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وهى تركيبة تجاوز المعنى الساذج الذى يقرن الكتابة بالتعبير عن الانفعالات الذاتية، أو محاكاة السابقين، أو زخرفة دواوين السلاطين والأمراء، أو التزلف إلى ذوى الثروة والسلطان. هذه المجاوزة، بدورها، تصل الكتابة بالأفق المفتوح للإبداع فكأنها هو، أو كأنه إياها، فى قدرتها على مناوشة كل شئ فى الوجود، والوصل بين عوالم المشاعر والأفكار دون حدود، وإقامة العلاقة المتبادلة بين مجالات الفنون والعلوم، ومغامرات العقل وكشوف الروح، فى فعل الرؤيا التى تضيق بها العبارة.

هذا النوع من الكتابة ينطوى على وعيه الذاتى، حيث الكلام يصف الكلام، واللغة تضع نفسها موضع المساءلة، والكتابة نفسها لا تكف عن تغيرها الذى هو نقض لكل عناصر الثبات. إنها الكتابة التى تأخذ من التصريح ما يكون بياناً فى التعريض، وتحصل من التعريض ما يكون زيادة فى التصريح، وتستيقن أنه لا حرف ولا كلمة، ولا سمة أو علامة، ولا اسم أو رسم، إلا وفى مضمونه آية تدل على سر مطوى وعلانية منشورة. كتابة تعلو على ما جرت به العادة وتعرف أسرار الإيماء الذى يلطف عن الوهم، ويستغيث من الشكل والضد، ما يمتلئ به القارئ نورا، ويتقد بحره ناراً، ويتعلم كيف تفارق المدركات سماتها القائمة عليها، وتعاند صفاتها الثابتة بها، وتلج الكتابة الطرق الوعرة، معتسفة مضايقها، لتخرج من ظلمة التصديق إلى النور الذى يضئ بالسؤال، والسؤال الذى لا يسقط قط، دوين الغرض المعتمد.

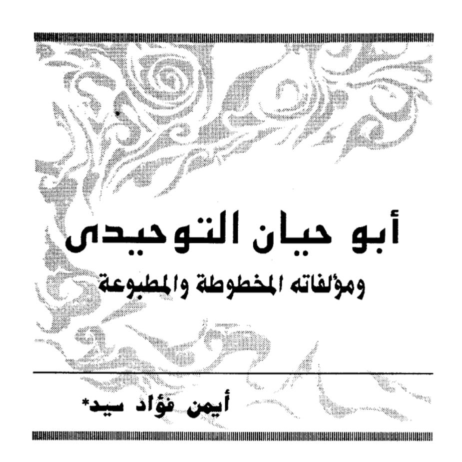
هذه الكتابة قول يرق، ودلالة تلطف، وحقيقة تشرف، فيما يقول أبو حيان. معناها أكبر من اسمها. ودالها يراوغ مدلولها، خاصة حين تصف هذه الكتابة ما يعز على الوصف، ويتأبى على اللفظ، فلا يروضه سوى رمز فوق رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة، وكلمات تقول لقارئها: يا هذا. اسمع لغة أخرى على وجه التعريض، مترجمة ببيان منسوب إلى التلخيص، وتصرف فيها بين مبهم يحار لبك منه حتى تبقى مدهوشاً، وبَيِّنٍ واضح يعز نفسك حتى ترقى منعوشاً، فإن العبارة قد طالت فى وصف الدنيا، ولابد من التنفيس عن تضايق الخناق، ومن الانحجاز عند تعذر الإنجاد والإعراق.

هذه اللغة الأخرى هي لغة الكتابة النقيض التي كانت معجزة أبي حيان الفريدة، متعددة الأوجه والأبعاد، تعدد كتابة السؤال المعلق ما بين الهوامل والشوامل، أو تعدد موجات الحوار المتردد في مجالس الإمتاع والمؤانسة، أو مجالس المقابسات التي تضيف إلى البصائر والذخائر، أو تعدد معاني الإشارات التي لا تكون إلا على وجه الاستعارة والإعارة، قرينة الرمز الذي يمطر سماء المحبة، ويغني ضمائر الحكمة، ويجلي عرائس الحقائق التي تظل في حاجة إلى الكشف.

هذه الكتابة ـ اللغة الأخرى ـ هي جحيم أبي حيان وواحته المشتهاة. حلمه وصليبه.خلاصه ومقتله. وسيلته وغايته. أراد بها معانقة الوجود، والارتحال الدائم في أقاليم الفكر والروح، ممزقاً بين غوايات الأرض وإشراقات السماء، كما أراد بها وضع كل شئ موضع المساءلة، ونقض المتعارف المبتذل الذي غرق فيه الصاحب ابن عباد وابن العميد والميكالي وغيرهم من كتبة زمانه الذين لم يكتشفوا من آفاق الكتابة ما اكتشف، ولم يتعرفوا منها ما تعرف، خاصة حين فتح باباً من أبواب الحداثة التي ظلت مغلقة في التراث، بالسؤال الذي يولد السؤال، والحوار الذي يثرى العلاقة بين الأغيار، والوعي الضدى الذي يتمرد على نفسه قبل أن يتمرد على غيره، واللغة التي تنعكس على نفسها لتجتلى حضورها في الوقت الذي تشف عن غيرها، والكلمات التي تتمرد على نفسها حين تعلن عن قصور تراكيبها وعلاقاتها، وتعيد بناء التراكيب في علاقات تجعل منها بيت العالم وبلّورته السحرية.

هذه الكتابة هي الإنجاز الأصيل الذي ينبغي أن نعتز به في تراث التوحيدي، لأن فيها ما يتجاوب وهمومنا المعاصرة، ويضيف إلى أسئلتنا عن المستقبل، ويصلنا بأبي حيان ويصله بنا، مثقفاً منطوياً على شهوة التغير، وكاتباً يؤسس لإبداع الكتابة، ومتمرداً يغذى تمردنا على الثابت الجامد، وتأبينا على التقليد العاجز، وتلهينا بالسؤال الواعد، وتشوفنا إلى المجهول الذي لا نعرفه، ونفورنا من القيد الذي لا نهدأ إلا إذا كسرناه. ولماذا لا نضيف نزعتنا الإنسانية التي تحلم بإنسانية جديدة، متحررة من التعصب، عامرة بالتسامح، ساعية إلى التقدم، مؤكدة حضور العقل المستنير الذي يضئ العالم، والوجدان اليقظ الذي يضئ العقل. إن هذه الكتابة التي تمتلك قدرة مخاطبتنا وإثارتنا، كما تمتلك القدرة على تقمص همومنا وأحلامنا، بعد ألف عام من فراغ صاحبها منها، وتركها أمانة في أعناقنا، دون ثقة منه في حفاظنا عليها، أو اتحادنا مع همومها، هي المعجزة الفريدة التي صنعها أبو حيان في عراكه مع زمنه، وتوحده في عصره، واغترابه عن أهله، وحلمه المستحيل بأن يكتب مالا يكتب، وينسج بالكلمات ما يحرر الكون ويأسره. وفي سبيل هذا الحلم المستحيل، تطوح ابن بائع التمر الفقير الذي احترف مهنة الوراقة ـ مهنة الشؤم ـ بين المذاهب والأفكار، مؤمناً بالعقل حتى في رفضه له، باحثاً عن الصداقة حتى في لعناته التي صبها على الأصدقاء الذين لم يجدهم، مبرزاً المثالب لأنه كان يريد أن يرى ما وراءها من المناقب، معتزاً بكتبه التي أحرقها خوفاً عليها من أن تقع في أيدي من لا يعرفون قدرها، مؤمناً بالإنسان حتى في هجومه على الإنسان، فأعنف درجات الكره تأتي من أعنف درجات الحب، حتى حين يتوحد المحبوب، نائياً، مغترباً، لا طاقة له على الاستيطان، ولا قدرة له على المهادنة، ولا سبيل أمامه إلى التنازل، بعد أن وصل إلى النقطة التي ليس بعدها عودة، ولا مجال أمامها إلا حلم الكتابة التي تهدم الدنيا لتعيد بناءها. وذلك هو الحلم الذي يصلنا بأبي حيان ويصله بنا، بعد ألف عام وعامين من وفاته، في السنة الرابعة عشرة من القرن الخامس للهجرة.

رئيس التحرير



أبو حيان التوحيدى

ومؤلفاته المخطوطة والمطبوعة

أيمن فؤاد سيد*

أبو حيّان عليّ بن محمد بن العبّاس التّوحيدى المعروف بأبى حيان التّوحيدى، كان بارعًا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه وعلم الكلام على رأى المعتزلة، معجبًا بالجاحظ وسلك فى تصانيفه مسلكه. نعته ياقوت الحموى بـ «شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء...»[١].

ورغم مكانة أبى حيان هذه وإسهاماته فى العديد من العلوم والفنون، فلم يفرده واحد من مؤلفى كتب التراجم والطبقات بترجمة قبل ياقوت الحموى (٥٧٥ ــ ٦٢٦هـ) الذى يعد أول من نظر إليه نظرة متأنية اتضحت له معها شخصيته وعلمه وأدبه، وتعجّب من إهمال المؤرخين له[٢] مع ماله من المنزلة الرفيعة التى أطلعه عليها تقصّيه لأحواله وقراءاته المنظمة لكتبه[٣]، حتى قال الصّفَدى: «وقد طوّل ياقوت فى ترجمته زائدًا إلى الغاية»[٤].

* مستشار دار الكتب المصرية . القاهرة .

لَوْحَة حياته

وتبعًا لما ذكره عن نفسه، فإن مولده يجب أن يكون بين سنتى ٣١٠/ ٩٢٢م و٣٢٠/ ٩٣٢م فى شيراز أو نيسابور أو واسط[٥]، وانتقل فى تاريخ مجهول لنا إلى بغداد. أما نسبته «التّوحيدى» فيقول ابن خلكان: «لم أر أحدًا ممن وضع كتب الأنساب تعرّض إلى هذه النسبة لا السّمْعانى ولاغيره، لكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد وهو نوع من التمر»[٦]. ونَقَلَ السيوطى عن شيخه ابن حجر قوله: يحتمل أن تكون إلى التوحيد الذى هو الدين فإن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد[٧]. ويذهب الذّهَبى إلى أنه هو الذى نسب نفسه إلى التوحيد، مثلما سمى ابن تومرت أتباعه بالموحدين، وكما يسمى صوفية الفلاسفة نفوسهم بأهل الوحدة وبالاتحادية[٨].

دَرَسَ أبو حيان النحو فى بغداد على أبى سعيد السيرافى وعلى عَلِيّ بن عيسى الرُّمّانى، وتفقّه فى المذهب الشافعى على القاضى أبى حامد المرورّوذى، وسمع الحديث من أبى بكر بن عبدالله الشافعى، وأخذ التصوف عن جعفر الخلْدى[٩].

ولعل أكثر أساتذته تأثيراً عليه هو أبو سليمان المنطقي محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، خاصة في مجال الفلسفة [١٠]. ونعرف من خلال ما ذكره في كتاب (المقابسات) أنه حضر مجالس على الفيلسوف يحيى بن عدي في بغداد[١١].

وروى عنه علي بن يوسف القاضي، ومحمد بن منصور ابن جيكان، وعبدالكريم بن محمد الداودي، ونصر بن عبدالعزيز المصري الفارسي، ومحمد بن إبراهيم بن فارس الشيرازي [١٢].

وسمع منه أبو سعد عبدالرحمن بن ممَّجَة الأصبهاني في شيراز سنة أربعمائة [١٣].

كان أبو حيّان يتكسّب حياته من نَسْخ الكتب وهي مهنة العلماء كياقوت الحموي، ولكنه كان دائم الشكوى من:

«تمكّن نَكَد الزمان منه إلى الحد الذي لايسترزق فيه مع صحة نقله وتقييد خطه وتزويق نسخه وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذي ينسخ النَّسْخ ويمسخ الأصل والفرع»[١٤].

وبعد أن أقام في بغداد زمناً يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ، قَصَدَ إلى بلاد الرّيّ أملا في أن يجد حظوة لدى الوزير أبي الفضل ابن العميد المتوفى سنة ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م ثم لدى الصّاحب إسماعيل بن عبّاد المتوفى سنة ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م [١٥]. وذكر أبو حيان أنه لم يتوجّه من العراق إلى الرّيّ إلا ليتخلص من حرفة الشوم ــ فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة ــ فلما طَلب إليه الصاحب بن عباد أن ينسخ له رسائله وهي في ثلاثين مجلدة رفض ذلك لأنه يأتي على العمر والبصر[١٦]. ولما لم يجد في الرّي ما كان يأمله منهما انتقم لنفسه منهما في كتاب (أخلاق الوزيرين) أو (مثالب الوزيرين) الذي ضَمَّنه معايب أبي الفضل ابن العميد والصاحب بن عبّاد، وتحامل فيه عليهما وعدّد نقائصهما وسلبهما ما اشتهر عنهما من الفضائل والأفضال، وبالغ في التعصب عليهما وما أنصفهما كما يقول ابن خلكان[١٧]. ويضيف ياقوت أن أبا حيان كان مجبولا على الغرام بثَلْب الكرام، فاجتهد في الغض من ابن عبّاد رغم أن فضائله كانت تأبى إلا أن تسوقه إلى المدح وإيضاح مكارمه[١٨].

وبعد أن أمضى في بلاط الصاحب ابن عبّاد ثلاث سنين فارق بابه عائداً إلى مدينة السلام بغير زاد ولا راحلة في سنة سبعين وثلاثمائة، ذاكرا أنه لم يعطه في مدة مقامه درهما واحداً ولا ما قيمته درهم واحد[١٩].

ولعل سبب ذلك هو أن أسلوبه في الشكوى كان جافا مشوبا بالإدلال والتعاظم، فكان يستعلي على المسؤول ويفهمه أن هذا حق لا إحسان فنفر من استجداهم منه، ويظهر ذلك في نفور الصاحب بن عباد منه وحرمان الوزير ابن سعدان له وتقريع مسكويه له من الشكوى [٢٠].

وقد أفاض ياقوت الحموي في وصف أبي حيان. فذكر أنه سخيف اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه والثَّلْبُ دكانه ... دائم الشكوى من صرف زمانه ويبكي في تصانيفه على حرمانه [٢١].

وأشار أبو حيان في رسالته التي كتب بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد ـ وهي مؤرخة في رمضان سنة أربعمائة ـ إلى أنه جَمَعَ أكثر كتبه للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم ولكنه حُرِمَ ذلك كله[٢٢].

وقد عَدَّ ابن الجوزي زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرّاوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري. واعتبر أبا حيّان أشرهم على الإسلام لأنهما صرّحا بزندقتهما وهو مجمجم ولم يصرح[٢٣]، كذلك فقد رماه الذَّهبي بسوء الاعتقاد ووصفه بالضال الملحد [٢٤]، كما وصفه ابن فارس بالكذب وقلة الدين والورع وبالقدح في الشريعة والقول بالتعطيل[٢٥]، وقال ابن حجر: كان صاحب زندقة وانحلال[٢٦].

أما محب الدين ابن النجّار، مؤرخ العراق، فقد دافع عنه وقال : إنه «كان صحيح الاعتقاد» [٢٧]، وذهب إلى ذلك أيضاً تاج الدين السُّبكي قائلا:

«ولم يثبت عندي إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوقيعة فيه، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجد منه إلا ما يدل على أنه كان قوي النفس مزدريا بأهل عصره»[٢٨].

وقد اعتبر عبدالرحمن بدوى أبا حيان أديبًا وجوديًا فى القرن الرابع الهجرى، ويضيف أن المستقصى لمراميه البعيدة لايعدم أن يجد سندًا لاتهامه بأنه كان فى القليل رقيق الدين أو أنه كان يلونه بلون خاص به لاينظر إليه أصحاب السنة نظرة الرضا، ويعتقد أن تكفير ابن الجوزى له إنما هو من نوع تكفيره الصوفية عامة. ومع ذلك، فيجب أن نعترف بأننا لانملك الوثائق الكافية للحكم فى هذه المسألة حكمًا صحيحًا؛ لأن الرسالة التى يمكن أن تكون الفيصل فى هذا الأمر وهى : (كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) لم تصل إلينا، وعنوانها يدعو بالفعل إلى الكثير من التساؤل.

وأيا ما كان الأمر، فعلينا ـ إلى أن يأتى دليل مضاد ـ أن نسلم بأن التوحيدى كان على الأقل يؤمن بسلطة عليا فوق الكون، كما كان يؤمن بهذا أيضًا أستاذه أبو سليمان المنطقى السجستانى[٢٩].

ونتيجة لسوء اعتقاده، فى زعم خصومه، نفاه من بغداد الوزير المهلبى، كما طلبه الصاحب كافى الكفاة ليقتله بعد أن اطلع على ما قيل إنه كان يخفيه من القدح فى الدين، فالتجأ إلى أعدائه وظل مستترًا إلى أن مات فى الاستتار[٣٠].

ولا نعرف على التدقيق السنة التى توفى فيها أبو حيان، وإن اتفقت المصادر اعتمادًا على ما جاء فى كتاباته أنه كان موجودًا فى عام أربعمائة للهجرة فى بلاد فارس فى مدينة شيراز[٣١]، فيما عدا الصفدى والسيوطى اللذان جعلا وفاته فى حدود الثمانين والثلاثمائة أو ما بعد الثمانين[٣٢].

وأورد ابن حجر رواية عن بعض من حضر وفاة أبى حيان ولكنه لم يحدد السنة التى حدثت فيها[٣٣].

أما تاريخ وفاته، فقد قال به صاحب كتاب (شد الإزار عن حط الأوزار)، وذكر أن قبره بمدينة شيراز وكتب عليه أن وفاته كانت فى سنة ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م[٣٤].

مصادر ترجمة أبى حيّان
مرتبة ترتيبًا تاريخيًا

ياقوت الحَمَوى: «معجم الأدباء»، ١ ـ ٢٠، تحقيق: أحمد فريد رفاعى، القاهرة ١٩٣٦، ١٥ : ٥_٥٢.

ابن خلّكان: «وفيات الأعيان»، ١ ـ ٨، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت ـ دار صادر ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣، ٥ : ١١٢_١١٣.

النّووَى: «تهذيب الأسماء واللغات»، ١ ـ ٤، القاهرة ٢ :٢٢٣.

الذّهَبى: «سير أعلام النبلاء»، ١ ـ ٢٥، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، بيروت ـ مؤسسة الرسالة ١٧ : ١١٩_١٢٣.

«ميزان الاعتدال»، ١ ـ ٤، تحقيق :على محمد البجاوى، القاهرة ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤، ٤ : ٥١٨.

السُّبْكى: «طبقات الشافعية الكبرى»، ١ ـ ١٠، تحقيق: محمود محمد الطناحى وعبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة ـ هجر للطباعة والنشر ١٩٩٣، ٥ : ٢٨٦_٢٨٩.

الصَّفَدى: «الوافى بالوفيات»، ١ ـ ١٨، ٢١ ـ ٢٤، تحقيق: مجموعة من العلماء، بيروت ـ النشرات الإسلامية ـ ٦، ١٩٤٩ ـ ١٩٩٢، ٢٢ : ٣٩ ـ ٤١.

الإسنوى: «طبقات الشافعية»، ١ ـ ٢، تحقيق: عبدالله الجبورى، بغداد ـ وزارة الأوقاف ١٣٩٠هـ، ١ : ٣٠١_٣٠٣.

ابن حجر العَسْقَلانى: «لسان الميزان»، ١ ـ ٦، الهند ـ حيدر آباد الدكن، ٦ : ٣٦٩ ـ ٣٧٢.

السُّيوطى: «بغية الوعاة»، القاهرة ١٣٢٦هـ، ٣٤٨_ ٣٤٩.

مراجع الترجمة والدراسات

إبراهيم الكيلانى: «أبو حيان التوحيدى»، سلسلة نوابغ الفكر العربى رقم ٢١، القاهرة ـ دار المعارف١٩٥٧.

إحسان عباس: «أبو حيان التوحيدى»، بيروت ـ دار بيروت ١٩٥٦.

أحمد محمد الحوفى: «أبو حيان التوحيدى»، مجموعة قادة الفكر فى الشرق والغرب، القاهرة ـ مكتبة نهضة مصر١٩٥٧.

خير الدين الزِّركْلى: «الأعلام»، ١ ـ ٨، بيروت ـ دار العلم للملايين ١٩٧٧، ٤ : ٣٢٦.

زكريا إبراهيم: «أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، أعلام العرب رقم ٣٥، القاهرة.

زكى مبارك: النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، القاهرة ـ المكتبة التجارية ١٩٣٤، ١ : ٢٨١ ـ ٢٨٥، ٢ : ١٣٣ـ١٤٤.

عبدالأمير الأعسم: «أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات»، بيروت ـ دار الأندلس ١٩٨٠.

عبدالرزّاق محيى الدين: «أبو حيان التوحيدى سيرته وآثاره»، القاهرة ـ مكتبة الخانجى ١٩٤٩.

عبدالواحد حسن الشيخ: «أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية»، الإسكندرية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.

عمر رضا كحّالة: «معجم المؤلفين»، ١ ـ ١٥، دمشق ـ مطبعة الترقى ١٩٥٧ ـ ١٩٦١، ٧ : ٢٠٥.

محمد عيسى صالحية: «المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع»، ١ ـ ٥، القاهرة ـ معهد المخطوطات العربية ١٩٩٢ ـ ١٩٩٥، ٢ : ٢٤١ ـ ٢٤٦.

محمد كرد على: «أبو حيان التوحيدى»، مجلة المجمع العلمى العربى، ٨ (١٩٢٨)، ١٢٩ ـ ١٤٨، ٢٠٧ ـ ٢٢٥، ٢٦٩ ـ ٢٨٥.

: «أمراء البيان»، القاهرة ١٩٣٧، ٢ : ٤٨٨ ـ ٥٤٥.

: «كنوز الأجداد»، دمشق ١٩٥٠، ٢٢١ ـ ٢٣٢.

يوسف إليان سركيس: «معجم المطبوعات العربية والمعربة»، ١ ـ ٢، القاهرة ١٩٢٨، ١ : ٣٠٤ ـ ٤٠٦.

Berger, Marc, Pour un humanisme vécu: Abû Hayyân al - Tawhidî , Damas 1974.

Brockelmann, C., GAL I, 283 (244)' S1, 435 - 436.

Ibrâhîm Keilani, Abu Hayyân al-Tawhidi, Beirut 1950.

Stern, S. M., EI^{2}., art. Abû Hayyân al-Tawhidî 1, 126 - 127.

مُؤَلَّفــــاتُه

لجأ الدارسون فى ترتيب مؤلفات القدماء إلى طرق عدة، منها: الترتيب الزمنى والترتيب الأبجدى والترتيب الموضوعى.

والترتيب الأبجدى هو أسهل هذه الأنواع إلا فى الحالات التى يبدأ فيها العنوان بكلمة «رسالة» أو بحرف «فى»، أو إذا اشتهر الكتاب بأكثر من عنوان أو ما شابه ذلك.

كما أن الترتيب الموضوعى هو أكثرها اتفاقًا مع البحث العلمى؛ لأنه يقوم على موضوع محتوى الكتاب أو الرسالة، إلا أنه قد يؤدى فى حالة المؤلفين الموسوعيين إلى تكرار ذكر الكتاب فى أكثر من موضوع، عندما يتعرض المؤلف فى الكتاب الواحد إلى موضوعات متداخلة.

أما الترتيب الزمنى، فهو مفيد فى تعرف مدى تطور أفكار المؤلف، خاصة إذا كان مثل مؤلّفنا قد اجتاز مراحل مختلفة فى حياته اضطرته أن يخفى بعض آرائه أو أن يجاهر بآراء مخالفة لاعتقاده.

ويقتضى هذا الترتيب أن يكون معروفًا لدينا تاريخ تأليف كل كتاب، وهو أمر غير ممكن فى حالة أبى حَيّان؛ لأن أغلب كتبه ورسائله غير مؤرخة، ومحاولة تحديد تاريخ كتابتها أمر محفوف بالكثير من المخاطرة.

ولكن، فى إطار المعلومات المتوفرة لنا، نستطيع القول إن أول هذه المؤلفات هى (الهوامل والشوامل)، وأنه ألف (الإشارات الإلهية) فى فترة لاحقة تعمق فيها فى التصوف ثم (الإمتاع والمؤانسة) ثم (الصداقة والصديق)، وفى غضون ذلك ألف (أخلاق الوزيرين) و(البصائر والذخائر) الذى بدأ فى تأليفه نحو سنة ٣٧٥هـ وأتمه فى خمسة عشر عامًا، ثم (المقابسات).

وتعد كتب (الهوامل) و(الإمتاع) و(المقابسات) صورة صادقة للحياة الاجتماعية وللوسط الفكرى فى بغداد فى القرن الرابع الهجرى.

ونتيجة للإهمال الذى عاش فيه أبو حَيّان طوال العشرين عامًا الأخيرة من حياته مستترًا متخفيًا، أحرق كتبه لقلة جدواها وضنًا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته[٣٥].

وأضاف السيوطى قائلا: لعل النُّسَخ الموجودة الآن من تصانيفه كُتِبَت عنه فى حياته وخَرَجَت عنه قبل حرقها(٣٦)، وربما كان لاشتغاله بالنَّسْخ وتأليفه كتبه وتقديمها إلى بعض رؤساء عصره أملا فى مجازاته عليها سبباً فى بقاء العديد منها ونجاته من الحرق.

وعندما أقدم أبو حيان على ذلك نحو عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م كتب إليه القاضى أبو سهل على بن محمد يَعْذُلُه على صنيعه ويعرِّفه قُبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه.

فكتب إليه أبو حَيَّان معتذراً عن ذلك بكتاب مؤرخ فى شهر رمضان سنة أربعمائة. ونظراً لأهمية هذا الكتاب الذى يوضح فيه أبو حَيَّان الأسباب التى دعته إلى ذلك وكيف سبقه إلى هذا الفعل علماء كبار، وتراجعه فيه عن بعض ما اعتقده من أمور جعلت المتأخرين يتهمونه بالإلحاد والزَّنْدَقَة، حيث يقول: «أسأل الله رب الأولين أن يجعل اعترافى بما أعرِّفه موصولا بنزوعى عما اقترفته. إنه قريب مجيب»(٣٧). أقدم فيما يلى نصّ هذا الكتاب المهم:

(.................................. : حَرَسَكَ اللهُ

أَيُّهَا الشَّيْخُ مِنْ سُوءِ ظَنِّى بِمَوَدَّتِكَ وَطُولِ جَفَائِكَ، وَأَعَاذَنِى مِنْ مُكَافَأَتِكَ عَلَى ذَلِكَ، وَأَجَارَنَا جَمِيعاً مِمَّا يُسَوِّدُ وَجْهَ عَهْدٍ إِنْ رَعَيْنَاهُ كُنَّا مُسْتَأْنِسِينَ بِهِ، وَإِنْ أَهْمَلْنَاهُ كُنَّا مُسْتَوْحِشِينَ مِنْ أَجْلِهِ، وَأَدَامَ اللهُ نِعْمَتَهُ عِنْدَكَ، وَجَعَلَنِى عَلَى الْحَالَاتِ كُلِّهَا فِدَاكَ.

وَافَانِى كِتَابُكَ غَيْرَ مُحْتَسَبٍ وَلَا مُتَوَقَّعٍ عَلَى ظَمَأٍ بَرَّحَ بِى إِلَيْهِ، وَشَكَرْتُ اللهَ تَعَالَى عَلَى النِّعْمَةِ بِهِ عَلَىَّ، وَسَأَلْتُهُ الْمَزِيدَ مِنْ أَمْثَالِهِ، الَّذِى وَصَفْتَ فِيهِ بَعْدَ ذِكْرِ الشَّوْقِ إِلَىَّ، وَالصَّبَابَةِ نَحْوِى مَانَالَ قَلْبَكَ وَالْتَهَبَ فِى صَدْرِكَ مِنَ الْخَبَرِ الَّذِى نُمِىَ إِلَيْكَ فِيمَا كَانَ مِنِّى مِنْ إِحْرَاقِ كُتُبِى النَّفِيسَةِ بِالنَّارِ وَغَسْلِهَا بِالْمَاءِ، فَعَجِبْتُ مِنِ انْزِوَاءِ وَجْهِ الْعُذْرِ عَنْكَ فِى ذَلِكَ، كَأَنَّكَ لَمْ تَقْرَأْ قَوْلَهُ جَلَّ وَعَزَّ:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».
وَكَأَنَّكَ لَمْ تَأْبَهْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» .
وَكَأَنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ لَا ثَبَاتَ لِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِنْ
كَانَ شَرِيفَ الْجَوْهَرِ كَرِيمَ الْعُنْصُرِ ، مَا دَامَ مُقَلَّبًا بِيَدِ
اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، مَعْرُوضًا عَلَى أَحْدَاثِ الدَّهْرِ وَتَعَاوُرِ الْأَيَّامِ ،
ثُمَّ إِنِّي أَقُولُ : إِنْ كَانَ — أَيَّدَكَ اللَّهُ — قَدْ نَقَبَ خُفَّكَ
مَا سَمِعْتَ ، فَقَدْ أَدْمَى أَظَلِّي مَا فَعَلْتُ ، فَلْيَهُنْ عَلَيْكَ
ذَلِكَ ، فَمَا انْبَرَيْتُ لَهُ وَلَا اجْتَرَأْتُ عَلَيْهِ حَتَّى
اسْتَخَرْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ أَيَّامًا وَلَيَالِيَ ، وَحَتَّى أَوْحَى
إِلَيَّ فِي الْمَنَامِ بِمَا بَعَثَ رَاقِدَ الْعَزْمِ ، وَأَجَدَّ فَاتِرَ النِّيَّةِ ،
وَأَحْيَا مَيِّتَ الرَّأْيِ ، وَحَثَّ عَلَى تَنْفِيذِ مَا وَقَعَ فِي الرَّوْعِ
وَتَرَيَّعَ فِي الْخَاطِرِ ، وَأَنَا أَجُودُ عَلَيْكَ الْآنَ بِالْحُجَّةِ فِي ذَلِكَ
إِنْ طَالَبْتَ ، أَوْ بِالْعُذْرِ إِنِ اسْتَوْضَحْتَ ، لِتَثِقَ بِي فِيمَا كَانَ
مِنِّي ، وَتَعْرِفَ صُنْعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَنْبِيهِ لِي : إِنَّ الْعِلْمَ — حَاطَكَ
اللَّهُ — يُرَادُ لِلْعَمَلِ ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ يُرَادُ لِلنَّجَاةِ ، فَإِذَا كَانَ الْعَمَلُ
قَاصِرًا عَنِ الْعِلْمِ ، كَانَ الْعِلْمُ كَلًّا عَلَى الْعَالِمِ ، وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ
مِنَ عِلْمٍ عَادَ كَلًّا وَأَوْرَثَ ذُلًّا ، وَصَارَ فِي رَقَبَةِ صَاحِبِهِ
غُلًّا ، — وَهَذَا ضَرْبٌ مِنَ الِاحْتِجَاجِ الْمَخْلُوطِ بِالِاعْتِذَارِ — .
ثُمَّ اعْلَمْ عَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ هَذِهِ الْكُتُبَ حَوَتْ مِنَ

أَصْنَافِ الْعِلْمِ بِسِرِّهِ وَعَلَانِيَتِهِ ، فَأَمَّا مَا كَانَ سِرًّا فَلَمْ أَجِدْ لَهُ مَنْ يَتَحَلَّى بِحَقِيقَتِهِ رَاغِبًا ، وَأَمَّا مَا كَانَ عَلَانِيَةً فَلَمْ أُصِبْ مَنْ يَحْرِصُ عَلَيْهِ طَالِبًا ، عَلَى أَنِّي جَمَعْتُ أَكْثَرَهَا لِلنَّاسِ وَلِطَلَبِ الْمَثَالَةِ مِنْهُمْ وَلِعَقْدِ الرِّيَاسَةِ بَيْنَهُمْ وَلِمَدِّ الْجَاهِ عِنْدَهُمْ فَحُرِمْتُ ذَلِكَ كُلَّهُ ، — وَلَا شَكَّ فِي حُسْنِ مَا اخْتَارَهُ اللهُ لِي وَنَاطَهُ بِنَاصِيَتِي ، وَرَبَطَهُ بِأَمْرِي — ، وَكَرِهْتُ مَعَ هَذَا وَغَيْرِهِ أَنْ تَكُونَ حُجَّةً عَلَيَّ لَا لِي ، وَمِمَّا شَحَذَ الْعَزْمَ عَلَى ذَلِكَ وَرَفَعَ الْحِجَابَ عَنْهُ ، أَنِّي فَقَدْتُ وَلَدًا نَجِيبًا ، وَصَدِيقًا حَبِيبًا ، وَصَاحِبًا قَرِيبًا ، وَتَابِعًا أَدِيبًا ، وَرَئِيسًا مُنِيبًا ، فَشَقَّ عَلَيَّ أَنْ أَدَعَهَا لِقَوْمٍ يَتَلَاعَبُونَ بِهَا ، وَيُدَنِّسُونَ عِرْضِي إِذَا نَظَرُوا فِيهَا ، وَيَشْمَتُونَ بِسَهْوِي وَغَلَطِي إِذَا تَصَفَّحُوهَا ، وَيَتَرَاءَوْنَ نَقْصِي وَعَيْبِي مِنْ أَجْلِهَا ، فَإِنْ قُلْتَ وَلِمَ تَسِمُهُمْ بِسُوءِ الظَّنِّ ، وَتُقَرِّعُ جَمَاعَتَهُمْ بِهَذَا الْعَيْبِ ؟ فَجَوَابِي لَكَ أَنَّ عِيَانِي مِنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ هُوَ الَّذِي يُحَقِّقُ ظَنِّي بِهِمْ بَعْدَ الْمَمَاتِ ، وَكَيْفَ أَتْرُكُهَا لِأُنَاسٍ جَاوَرْتُهُمْ عِشْرِينَ سَنَةً فَمَا صَحَّ لِي مِنْ أَحَدِهِمْ وِدَادٌ ؟ وَلَا ظَهَرَ لِي مِنْ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ حِفَاظٌ ، وَلَقَدِ اضْطُرِرْتُ بَيْنَهُمْ بَعْدَ الشُّهْرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ فِي أَوْقَاتٍ كَثِيرَةٍ إِلَى أَكْلِ الْخُضَرِ فِي الصَّحْرَاءِ ، وَإِلَى التَّكَفُّفِ الْفَاضِحِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ ، وَإِلَى بَيْعِ الدِّينِ

وَالْمُرُوءَةِ ، وَإِلَى تَعَاطِي الرِّيَاء بِالسُّمْعَةِ وَالنِّفَاقِ ، وَإِلَى مَالَا يَحْسُنُ بِالْحُرِّ أَنْ يَرْسِمَهُ بِالقَلَمِ ، وَيَطْرَحَ فِي قَلْبِ صَاحِبِهِ الْأَلَمَ ، وَأَحْوَالُ الزَّمَانِ بَادِيَةٌ لِعَيْنِكَ ، بَارِزَةٌ بَيْنَ مَسَائِكَ وَصَبَاحِكَ ، وَلَيْسَ مَا قُلْتُهُ بِخَافٍ عَلَيْكَ مَعَ مَعْرِفَتِكَ وَفِطْنَتِكَ ، وَشِدَّةِ تَتَبُّعِكَ وَتَفَرُّغِكَ ، ومَا كَانَ يَجِبُ أَنْ تَرْتَابَ فِي صَوَابِ مَا فَعَلْتُهُ وَأَتَيْتُهُ بِمَا قَدَّمْتُهُ وَوَصَفْتُهُ ، وَبِمَا أَمْسَكْتُ عَنْهُ وَطَوَيْتُهُ إِمَّا هَرَبًا مِنَ التَّطْوِيلِ ، وَإِمَّا خَوْفًا مِنَ القَالِ وَالقِيلِ . وَبَعْدُ فَقَدْ أَصْبَحْتُ هَامَةَ الْيَوْمِ أَوْ غَدٍ فَإِنِّي فِي عَشْرِ التِّسْعِينَ ، وَهَلْ لِي بَعْدَ الْكَبْرَةِ وَالْعَجْزِ أَمَلٌ فِي حَيَاةٍ لَذِيذَةٍ ؟ أَوْ رَجَاءٌ لِحَالٍ جَدِيدَةٍ ، أَلَسْتُ مِنْ زُمْرَةِ مَنْ قَالَ القَائِلُ فِيهِمْ :

نَرُوحُ وَنَغْدُو كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَعَمَّا قَلِيلٍ لَا نَرُوحُ وَلَا نَغْدُو

وَكَمَا قَالَ الآخَرُ :

تَفَوَّقْتُ دَرَّاتِ الصِّبَا فِي ظِلَالِهِ
إِلَى أَنْ أَتَانِي بِالفِطَامِ مَشِيبُ

وَهَذَا البَيْتُ لِلْوَرْدِ الْجَعْدِيِّ وَتَمَامُهُ يَضِيقُ عَنْهُ هَذَا الْمَكَانُ ، وَاللهِ يَا سَيِّدِي لَوْ لَمْ أَتَّعِظْ إِلَّا بِمَنْ فَقَدْتُهُ مِنَ الإِخْوَانِ وَالأَخْدَانِ فِي هَـذَا الصُّقْعِ مِنَ الغُرَبَاءِ وَالأُدَبَاءِ وَالأَحِبَّاءِ

لَكِنِّى، فَكَيْفَ بِمَنْ كَانَتِ الْعَيْنُ تَقَرُّ بِهِمْ، وَالنَّفْسُ تَسْتَنِيرُ بِقُرْبِهِمْ، فَقَدْتُهُمْ بِالْعِرَاقِ وَالْحِجَازِ وَالْجَبَلِ وَالرَّىِّ، وَمَا وَالَى هَذِهِ الْمَوَاضِعَ، وَتَوَاتَرَ إِلَىَّ نَعْيُهُمْ، وَاسْتَدَّتِ الْوَاعِيَةُ بِهِمْ، فَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ عُنْصُرِهِمْ؟ وَهَلْ لِى مَحِيدٌ عَنْ مَصِيرِهِمْ؟ أَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى رَبَّ الْأَوَّلِينَ أَنْ يَجْعَلَ اعْتِرَافِى بِمَا أَعْرِفُهُ مَوْصُولًا بِنُزُوعِى عَمَّا أَقْتَرِفُهُ، إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ.

وَبَعْدُ، فَلِى فِى إِحْرَاقِ هَذِهِ الْكُتُبِ أُسْوَةٌ بِأَئِمَّةٍ يُقْتَدَى بِهِمْ، وَيُؤْخَذُ بِهَدْيِهِمْ، وَيُعْشَى إِلَى نَارِهِمْ، مِنْهُمْ: أَبُو عَمْرِو بْنُ الْعَلَاءِ، وَكَانَ مِنْ كِبَارِ الْعُلَمَاءِ مَعَ زُهْدٍ ظَاهِرٍ وَوَرَعٍ مَعْرُوفٍ، دَفَنَ كُتُبَهُ فِى بَطْنِ الْأَرْضِ فَلَمْ تُوجَدْ لَهَا أَثَرٌ.

وَهَذَا دَاوُدُ الطَّائِىُّ، وَكَانَ مِنْ خِيَارِ عِبَادِ اللهِ زُهْدًا وَفِقْهًا وَعِبَادَةً، وَيُقَالُ لَهُ تَاجُ الْأُمَّةِ، طَرَحَ كُتُبَهُ فِى الْبَحْرِ وَقَالَ يُنَاجِيهَا: نِعْمَ الدَّلِيلُ كُنْتِ، وَالْوُقُوفُ مَعَ الدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ عَنَاءٌ وَذُهُولٌ، وَبَلَاءٌ وَخُمُولٌ.

وَهَذَا يُوسُفُ بْنُ أَسْبَاطٍ: حَمَلَ كُتُبَهُ إِلَى غَارٍ فِى جَبَلٍ وَطَرَحَهُ فِيهِ وَسَدَّ بَابَهُ، فَلَمَّا عُوتِبَ عَلَى ذَلِكَ قَالَ: دَلَّنَا الْعِلْمُ فِى الْأَوَّلِ ثُمَّ كَادَ يُضِلُّنَا فِى الثَّانِى، فَهَجَرْنَاهُ لِوَجْهِ مَنْ

وَصلْنَاهُ ، وَكَرِهنَاهُ مِنْ أَجلِ مَا أَرَدْنَاهُ .

وَهذَا أَبُو سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيُّ جَمَعَ كُتُبَهُ فِي تَنُّورٍ وَسَجَرَهَا بِالنَّارِ ثُمَّ قَالَ : وَاللهِ مَا أَحْرَقتُكِ حَتَّى كِدْتُ أَحْترقُ بِكِ .

وَهَذَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ : مَزَّقَ أَلْفَ جُزْء وَطَيَّرَهَا فِى الرِّيحِ وَقَالَ : لَيْتَ يَدِى قُطِعَتْ مِنْ هَا هُنَا بَلْ مِنْ هَا هُنَا وَلَمْ أَكْتُبْ حَرْفًا .

وَهَذَا شَيْخُنَا أَبُو سَعِيدٍ السِّيرَافِيُّ سَيِّدُ الْعُلَمَاء قَالَ لِوَلَدِهِ مُحَمَّدٍ : قَدْ تَرَكْتُ لَكَ هَذِهِ الْكُتُبَ تَكتَسِبُ بِهَا خَيْرَ الأَجلِ ، فَإِذَا رَأَيْتَهَا تَخُونُكَ فَاجْعَلْهَا طُعْمَةً لِلنَّارِ . وَمَاذَا أَقُولُ وَسَامِعِي يُصَدِّقُ أَنَّ زَمَانًا أَحْوَجَ مِثْلِي إِلَى مَا بَلَغَكَ ، لَزَمَانٌ تَدْمَعُ لَهُ الْعَيْنُ حُزْنًا وَأَسًى ، وَيَتَقَطَّعُ عَلَيْهِ الْقَلْبُ غَيْظًا وَجَوًى وَضَنًى وَشَجًى ، وَمَا يَصْنَعُ بِمَا كَانَ وَحَدَثَ وَبَانَ ، إِنِ احْتَجْتُ إِلَى الْعِلْمِ فِى خَاصَّةِ نَفْسِى فَقَلِيلٌ ، وَاللهُ تَعَالَى شَافٍ كَافٍ ، وَإِنِ احْتَجْتُ إِلَيْهِ لِلنَّاسِ فَفِى الصَّدْرِ مِنْهُ

مَا يَمْلأُ القِرْطَاسَ بَعْدَ القِرْطَاسِ، إِلَى أَنْ تَفْنَى الأَنْفَاسُ بَعْدَ الأَنْفَاسِ، «ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». فَلِمَ تُعَنِّي عَيْنِي أَيَّدَكَ اللهُ بَعْدَ هَذَا بِالحِبْرِ وَالوَرَقِ وَالجِلْدِ وَالقِرَاءَةِ وَالمُقَابَلَةِ وَالتَّصْحِيحِ وَبِالسَّوَادِ وَالبَيَاضِ، وَهَلْ أَدْرَكَ السَّلَفُ الصَّالِحُ فِي الدِّينِ الدَّرَجَاتِ العُلَى إِلَّا بِالعَمَلِ الصَّالِحِ، وَإِخْلَاصِ المُعْتَقَدِ وَالزُّهْدِ الغَالِبِ فِي كُلِّ مَارَاقَ مِنَ الدُّنْيَا وَخَدَعَ بِالزِّبْرِجِ، وَهَوَى بِصَاحِبِهِ إِلَى الهُبُوطِ؟ وَهَلْ وَصَلَ الحُكَمَاءُ القُدَمَاءُ إِلَى السَّعَادَةِ العُظْمَى إِلَّا بِالِاقْتِصَادِ فِي السَّعْيِ، وَإِلَّا بِالرِّضَا بِالمَيْسُورِ، وَإِلَّا بِبَذْلِ مَا فَضَلَ عَنِ الحَاجَةِ لِلسَّائِلِ وَالمَحْرُومِ؟ فَأَيْنَ يُذْهَبُ بِنَا وَعَلَى أَيِّ بَابٍ نَحُطُّ رِحَالَنَا؟؟ وَهَلْ جَامِعُ الكُتُبِ إِلَّا كَجَامِعِ الفِضَّةِ وَالذَّهَبِ؟ وَهَلِ المَنْهُومُ بِهَا إِلَّا كَالحَرِيصِ الجَشِعِ عَلَيْهِمَا؟ وَهَلِ المُغْرَمُ بِحُبِّهَا إِلَّا كَمُكَاثِرِهِمَا؟ هَيْهَاتَ، الرَّحِيلُ وَاللهِ قَرِيبٌ، وَالثَّوَا قَلِيلٌ، وَالمَضْجَعُ مُقِضٌّ وَالمُقَامُ مُمِضٌّ، وَالطَّرِيقُ مَخُوفٌ وَالمُعِينُ ضَعِيفٌ، وَالِاغْتِرَارُ غَالِبٌ، وَاللهُ مِنْ وَرَاءِ هَذَا كُلِّهِ طَالِبٌ، نَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى رَحْمَةً يُظِلُّنَا جَنَاحُهَا، وَيُسَهِّلُ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ العَاجِلَةِ غُدُوُّهَا وَرَوَاحُهَا، فَالوَيْلُ كُلُّ الوَيْلِ لِمَنْ بَعُدَ عَنْ رَحْمَتِهِ بَعْدَ أَنْ حَصَلَ تَحْتَ

قَدَرِه ، فَهذَا هذَا ، ثُمَّ إِنِّى — أَيَّدَكَ اللهُ — مَا أَرَدْتُ أَنْ أُجيبكَ عَنْ كِتَابِكَ لِطُولِ جفَائِكَ ، وَشِدَّةِ التوَائِكَ عَمَّنْ لَمْ يَزَلْ عَلَى وَأْيِكَ مُجْتَهِداً وَفِى مَحَبَّتِكَ عَلَى قُرْبِكَ وَنَأْيِكَ ، مَعَ مَا أَجِدُهُ مِنَ انْكِسَارِ النَّشَاطِ وَانْطِوَاءِ الانْبِسَاطِ لِتَعَاوُدِ العِلَلِ عَلَىَّ وَتَخَاذُلِ الأَعْضَاءِ مِنِّى ، فَقَدْ كَلَّ البَصَرُ وَانْعَقَدَ اللِّسَانُ وَجَمَدَ الخَاطِرُ وَذَهَبَ البَيَانُ ، وَمَلَكَ الوَسْوَاسُ وَغَلَبَ اليَأْسُ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ ، وَلَكِنِّى حَرَسْتُ مِنكَ مَا أَضَعْتَهُ مِنِّى ، وَوَفَيْتُ لَكَ بِمَا لَمْ تَفِ بِهِ لِى ، وَيَعِزُّ عَلَىَّ أَنْ يَكُونَ لِىَ الفَضْلُ عَلَيْكَ ، أَوْ أُحْرِزَ المَزِيَّةَ دُونَكَ ، وَمَا حَدَانِى عَلَى مُكَاتَبَتِكَ إِلَّا مَا أَتَمَثَّلُهُ مِنْ تَشَوُّقِكَ إِلَىَّ وَتَحَرُّقِكَ عَلَىَّ ، وَأَنَّ الحَدِيثَ الَّذِى بَلَغَكَ قَدْ بَدَّدَ فِكْرَكَ ، وَأَعْظَمَ تَعَجُّبَكَ وَحَشَدَ عَلَيْكَ جَزَعَكَ ، وَالأَوَّلُ يَقُولُ :

وَقَدْ يَجْزَعُ المَرْءُ الجَلِيدُ وَيَبْتَلِى
مَزِيعَةَ رَأْيِ المَرْءِ نَائِبَةُ الدَّهْرِ
تُعَاوِدُهُ الأَيَّامُ فِيمَا يَنُوبُهُ
فَيَقْوَى عَلَى أَمْرٍ وَيَضْعُفُ عَنْ أَمْرِ

عَلَى أَنِّى لَوْ عَلِمْتَ فِى أَىِّ حَالٍ غَلَبَ عَلَىَّ مَافَعَلْتُهُ ، وَعِنْدَ

أَىِّ مَرَضٍ وَعَلَى أَيَّةِ عُسْرَةٍ وَفَاقَةٍ لَعَرَفْتَ مِنْ عُذْرِى أَضْعَافَ مَا أَبْدَيْتُهُ، وَاحْتَجَجْتَ لِى بِأَكْثَرَ مِمَّا نَشَرْتُهُ وَطَوَيْتُهُ،

وَإِذَا أَنْعَمْتَ النَّظَرَ تَيَقَّنْتَ أَنَّ لِلَّهِ جَلَّ وَعَزَّ فِى خَلْقِهِ أَحْكَاماً لَا يُعَازُّ عَلَيْهَا وَلَا يُغَالَبُ فِيهَا، لِأَنَّهُ لَا يُبْلَغُ كُنْهُهَا وَلَا يُنَالُ غَيْبُهَا ، وَلَا يُعْرَفُ قَابُهَا وَلَا يُقْرَعُ بَابُهَا ، وَهُوَ تَعَالَى أَمْلَكُ لِنَوَاصِينَا ، وَأَطْلَعُ عَلَى أَدَانِينَا وَأَقَاصِينَا ، لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ،

وَبِيَدِهِ الْكَسْرُ وَالْجَبْرُ ، وَعَلَيْنَا الصَّمْتُ وَالصَّبْرُ إِلَى أَنْ يُوَارِيَنَا اللَّحْدُ وَالْقَبْرُ ، وَالسَّلَامُ . إِنْ سَرَّكَ جَعَلَنِى اللَّهُ فِدَاكَ أَنْ تُوَاصِلَنِى بِخَبَرِكَ ، وَتُعَرِّفَنِى مَقَرَّ خِطَابِى هَذَا مِنْ نَفْسِكَ فَافْعَلْ ، فَإِنِّى لَا أَدَعُ جَوَابَكَ إِلَى أَنْ يَقْضِىَ اللَّهُ تَعَالَى تَلَاقِياً يَسُرُّ النَّفْسَ ، وَيُذَكِّرُ حَدِيثَنَا بِالْأَمْسِ ، أَوْ بِفِرَاقٍ نَصِيرُ بِهِ إِلَى الرَّمْسِ ، وَنَفْقِدُ مَعَهُ رُؤْيَةَ هَذِهِ الشَّمْسِ ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ خَاصًّا بِحَقِّ الصَّفَاءِ الَّذِى بَيْنِى وَبَيْنَكَ ، وَعَلَى جَمِيعِ إِخْوَانِكَ عَامًّا بِحَقِّ الْوَفَاءِ الَّذِى يَجِبُ عَلَىَّ وَعَلَيْكَ ، وَالسَّلَامُ .

وَكُتِبَ هَذَا الْكِتَابُ فِى شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةَ أَرْبَعِمِائَةٍ .(٣٨)

أولا ـ مؤلفات أبى حيان

فى المصادر

أورد فيما يلى قائمة بمؤلفات أبى حيان التوحيدى، كما وردت فى المصادر التى ترجمت له مرتبة ترتيبًا زمنيًا، فأول من أورد قائمة بمصنفاته هو ياقوت الحموى.

معجم الأدباء لياقوت الحموى (٥٧٥ ـ ٦٢٦هـ)

(١٥ : ٧ ـ ٨)

ولأبى حيان تصانيف كثيرة، منها:

- كتاب رسالة الصديق والصداقة.
- كتاب الرد على ابن جنّى فى شعر المتنبى.
- كتاب الإمتاع والمؤانسة (جزءان).
- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).
- كتاب الزُّلْفَة (جزء).
- كتاب المقابسة.
- كتاب رياض العارفين.
- كتاب تقريظ الجاحظ.
- كتاب ذم الوزيرين.
- كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى.
- كتاب الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة.
- كتاب الرسالة البغدادية.
- كتاب الرسالة فى أخبار الصوفية.
- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).
- كتاب الرسالة فى الحنين إلى الأوطان.
- كتاب البصائر (وهو عشرة مجلدات كل مجلد له فاتحة وخاتمة).

كتاب المحاضرات والمناظرات.

وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٠٨ ـ ٦٨١هـ)

(٥ : ١١٤)

له من الكتب المشهورة:

- الإمتاع والمؤانسة (فى مجلدين).
- البصائر والذخائر.
- الصديق والصداقة (فى مجلد واحد).
- المقابسات (فى مجلد).
- مثالب الوزيرين (فى مجلد).

وغير ذلك.

سير أعلام النبلاء للذهبى (٦٧٣ ـ ٧٤٨هـ)

(١٧ : ١٢٠ ـ ١٢١)

له مصنف كبير فى تصوف الحكماء وزُهّاد الفلاسفة.

- كتاب سماه البصائر والذخائر.
- وكتاب الصديق والصداقة (مجلد).
- وكتاب المقابسات.
- وكتاب مثالب الوزيرين.

وغير ذلك.

الصفـــدى (٦٩٦ـ٧٦٤هـ)

الوافى بالوفيات

٢٢ : ٣٩ ــ ٤١

[وهو ينقل عن معجم الأدباء]

ومن تصانيفه:

- كتاب الصديق والصداقة.
- كتاب الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى.
- كتاب الإمتاع والمؤانسة (مجلدان).
- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).
- كتاب الزُّلْفَة.
- كتاب المقابسة.
- كتاب رياض العارفين.
- كتاب تقريظ الجاحظ.

- كتاب مثالب الوزيرين.
- كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى.
- كتاب الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة.
- كتاب الرسالة البغدادية.
- وكتاب الرسالة فى أخبار الصوفية.
- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).
- كتاب الرسالة فى الحنين إلى الأوطان.
- كتاب البصائر والذخائر (فى عشرة مجلدات وله فاتحة وخاتمة).
- كتاب المحاضرات والمناظرات.

السيوطى (٨٤٩ ـ ٩١١هـ)

بغية الوعاة

٣٤٨ ـ ٣٤٩

وصنّف:

- الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى.
- المحاضرات والمناظرات.
- الإمتاع والمؤانسة (فى مجلدين).
- الحنين إلى الأوطان.
- تقريظ الجاحظ.
- البصائر والذخائر.

وغير ذلك.

- وكتاب الصديق والصداقة (فى مجلد).
- وكتاب المقابسات (فى مجلد).
- وكتاب مثالب الوزيرين أبو الفضل بن العميد والصاحب بن عباد.

ثانياً ـ مؤلفاته التى وصلت إلينا مخطوطة ومطبوعة

أورد فيما يلى ثبتاً بمؤلفات أبى حيان التى وصلت إلينا، محدداً أماكن وجود مخطوطاتها وتاريخ ومكان نشر ما نشر منها، مرتبًا ذلك ترتيبًا هجائيًا مع تحديد تاريخ تأليفها إذا كان معروفاً لنا وموضوعها. والأرقام بين المعقوفتين تشير إلى رقم الكتاب بدار الكتب المصرية.

١ ـ أخلاق الوزيرين

وضع أبو حيان هذا الكتاب فى مثالب الوزيرين أبى الفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد بعد أن قصدهما من بغداد آملا فى أن يجد لديهما حظوة وطلبًا للجدوى والجاه، ولكن ـ كما يقول عن الصاحب بن عباد: « ابتُليت به، كذلك هو ابتلى بى ورمانى عن قوسه مفرقًا، فأفرغت ما كان عندى على رأسه مغيظًا، وحرمنى فازدريته... والبادى أظلم» (أخلاق الوزيرين ٨٦ ـ ٨٧)، فألف هذا الكتاب فى مثالبهما.

مخطوطاته:

نسخة وحيدة فى مكتبة أسعد أفندى فى استامبول برقم ٣٥٤٢

طَبعَاته

تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، دمشق: مطبوعات المجمع العلمى العربى، المطبعة الهاشمية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ٧٠٠ص، م ١٧ ص، ف ١٣٨ص: الأعلام، جماعات وهيئات وقبائل، أماكن، كتب، أحاديث نبوية، أمثال، قوافٍ، كلمات ذات دلالات خاصة.

[ز ٦٠١٥٩
ز ٦٠١٦٠]

وانظر: (مثالب الوزيرين)

٢ ـ الإشارات الإلهية [والأنفاس الروحانية].

وهى فى التصوف، ألفها بعد سنة ٣٧١هـ، إذ يذكر فى إحداها أنه نطق بهذه الإشارات بعد أن تجاوز السبعين.

وهى تقع فى الأصل فى جزئين لم يصل إلينا منها سوى الجزء الأول وقسم من الثانى يشتمل على ٥٤ رسالة.

مخطوطاته:

نسخة فى المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٨ تصوف، تشتمل على جزء واحد كتبها بخط نسخ ردئ أحمد بن

على الأشعبى سنة ٤٧١هـ فى ١٥٦ورقة ومسطرتها ١٩ سطراً وقياسها ١٨×٢٤سم (مصورة فى دار الكتب المصرية برقم ٢١٨٨٩ علوم بحتة - ميكروفلم رقم ٢٤٦٥٦، وبمعهد المخطوطات العربية برقم ٣٢ تصوف، ومنسوخة فى دار الكتب خ ١٣٦١هـ تحت رقم ٢٢٢٥٧ب).

ويوجد مختصر للإشارات مع شرح لعبد القادر بن إبراهيم ابن محمد بن بدر المقدسى الشافعى المتوفى فى حدود سنة ٩٣٤هـ / ١٥٢٩م فى مكتبة برلين برقم ٢٨١٨ يحوى ١٥ رسالة فقط يقع فى ٧٦ ق ومسطرته ١٧سطراً وضاع من آخره نحو ٣٠ ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٤١٧٩ تصوف).

طَبَعاتُه

تحقيق: عبدالرحمن بدوى، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، ج١ : ٤٦٣ ص، م ٤٠ ص + ٧ ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٦ ص مراجعات.

الكويت : وكالة المطبوعات، ١٩٨١م ٣٨٩ ص، م ٣٨ ص + ٦ ص نماذج مصورة من المخطوط.

تحقيق: وداد القاضى، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣م، ٤٨٦ ص .

[ب ٢١٨٨٩]

٣ ـ الإمتاع والمؤانسة

موضوعه أدب، يذكر فى مقدمته أنه ألفه استجابة لرغبة أبداها أبو الوفاء المهندس البوزجانى.

مخطوطاته: [١٣٤٨٩ن]

نسخة فى مكتبة أحمد الثالث فى جزأين برقم ٢٣٨٩ فى ٤٢٩ ورقة الجزء الأول كتب بخط حديث والجزء الثانى كتب سنة ٨١٥هـ برسم الخزانة الأيوبية (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٦٠ أدب، وبالخزانة الزكية بدار الكتب المصرية برقم ١١٢١٥أدب).

نسخة فى مكتبة الأمبروزيانا برقم ٦٨ بقلم نسخى واضح مضبوطة بالشكل من خطوط القرن السابع الهجرى، مبتورة الأول فى ٢٣٥ورقة ومسطرتها ١٥سطراً (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ٩٩٩ أدب).

طَبَعاتُه

تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٩٣٩م، ج ١ : ٢٦٧ص، م ٢٠ص ، ف٢١ ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، استدراك.

[ز ١٣٩٤٢
ز ١٣٩٣٤
ز ١٤١٤١]

ج٢ : ١٩٤٢م، ٢٣١ص، ف ٢٦ص : الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، قوافى الأبيات، أنصاف الأبيات، استدراك.

[ز ١٣٤٨٩
ز ١٣٤٩٠]

ج ٣ : ١٩٤٤م، ٢٥٥ص، ف٢٥ص: الأعلام، الأماكن، الكتب، القبائل، الأمم، الفرق، ملاحظات: مصطفى جواد، ملاحظات: كراوس.

[ز ١٣٤٨٩]

○ ط ثانية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، (عن السابقة).

○ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٧م، (بالأوفست).

○ بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت، (بالأوفست)، عن السابقة.

٤ ـ بصائر القدماء وبشائر الحكماء

المعروف بـ البصائر والذخائر.

من أهم ما حواه هذا الكتاب مناظرة أبى بكر الصديق مع علىّ ومبايعته إياه، وقد اقتبس العلماء هذه الرسالة ومنهم من اتهم التوحيدى بأنه هو واضعها مثل ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة.

مخطوطاته:

ـ نسخة فى خمسة مجلدات فى مكتبة الفاتح باستامبول برقم ٣٦٩٥ ــ ٣٦٩٩ بخط نسخ قليل الإعجام كتبت بين سنتى ٦٢٨ و٦٢٩هـ مسطرتها ١٥سطراً وقياسها ١٢×١٨سم وعدد أوراقها ٤٢١ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٩١٠٤ أدب

وبمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٣ ــ ١٠٧٧ أدب. وبعض أجزائها مصور بالخزانة الزكية بدار الكتب برقم ١٠٣٣و١٠٣٤).

ـ المجلدان السادس والتاسع من نسخة بخط نسخى واضح معجم كتبت سنة ٦٠٣هـ، وقوبلت على أصل المؤلف فى مكتبة جار الله باستامبول برقم ١٦٤٧ فى ٢٥٢ورقة ومسطرتها ١٤ سطراً وقياسها ١٦×٢٤سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨ أدب).

ـ المجلدان الخامس والسادس (تعادل الرابع والسابع من المطبوع) فى مكتبة الأمبروزيانا بميلانو برقم G 6 بخط واضح جميل كتبت سنة ٦٥٤ هـ ومسطرتها ٢٢ سطراً وقياسها ١٥×٢١سم.

ـ جزءان فى مجلد واحد بخط دقيق فى مكتبة چون ريلاندز بجامعة مانشستر برقم ٧٧٦ بخط دقيق جاء بآخر الجزء الأول منها أنها كتبت سنة ٦٠٣هـ، والمرجح أنه من خطوط القرن العاشر، ولعلها نقلت عن نسخة جار الله فى ٣١٥ ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٧×١٤سم. (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٩ أدب).

ـ الجزءان الأول والثانى فى مكتبة جامعة كمبردج برقم ١٣٤ (٥٢٨) من نسخة كتبها يوسف بن محمد الشهير بابن الوكيل كتبت سنة ١١١٧هـ مسطرتها ٢٥سطراً وقياسها ١٢×٢١سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٩ ــ ١٠٨٠ أدب).

ـ الجزء السابع من نسخة كتبت سنة ٥٩٧هـ تعد أقدم نسخ (البصائر) فى مكتبة كوبريلى باستامبول برقم ١٢٣٤ مسطرتها ١٥ سطراً وقياسها ١٨×١٢سم.

ـ نسخة تبدأ من أثناء الجزء السابع من تجزئة المؤلف بقلم نسخ نفيس من القرن السابع فى ٢٧٢ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٥×٢٤سم. فى مكتبة رضا رامبور برقم ٤٢٥٣ (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٨ أدب).

طَبَعاتُه

عناية أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ٣١٤ص، م ٨ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٤٢ص: الأعلام، القبائل، الأمم، العشائر، الأرهاط، الطوائف، الأماكن، الاستدراكات، الأشعار، أنصاف الأبيات، أيام العرب، الأمثال، فهرست الكتب.

[ز ٢١٥٥١
ز ٢١١٥٢
ز ٢١١٥٣]

تحقيق: عبدالرزاق محيى الدين، بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٥٤م، ٢٤٤ص، م٦ص ، ف ١٢ص: المحتوى، الأعلام.

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤م، المجلد الأول، ٦٦٧ص، م١٣ص + ٤ص نماذج مصورة من المخطوط، ف١٤٠ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، الأبيات، المراجع، المحتوى.

المجلد الثانى، ق١ : ١٩٦٦م، ٣٥٤ص، م٣ص، ف٥٣ص (كالسابق).

المجلد الثانى ق٢ : ٩٥٨ص، ف٩٠ص: الأعلام، القبائل والأمم والفرق، أيام العرب، البلدان، أسماء الكتب، المحتوى، الأبيات، تصويب، استدراك.

المجلد الثالث، ق١ : ٤٠٥ص، ف٥٥ص، (كالسابق).

المجلد الثالث، ق٢ : ٣٢٠ص، ف٤٨ص.

المجلد الرابع: ٣٥٤ص، ف٥٠ص.

تحقيق: وداد القاضى، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ج٧: ٤٣١ص، ف٦٣ص، ف٨٧ص: الأعلام، الآيات، الأحاديث، القوافى، اللغة، القبائل والأمم والطوائف والفرق، الأمثال، فهرس الكتب المذكورة فى المتن.

تحقيق: وداد القاضى، بيروت : دار صادر ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ج١ : ٢٦٤ص، م٩ص، استدراكات ٢٤٩ ــ ٢٥٣.

ج٢ : ٢٤٢ص، تعليقات واستدراكات ٢٤٤ ــ ٢٥٣.

ج٣ : ١٨٦ص، تعليقات واستدراكات ١٨٩ ــ ١٩١.

ج٤ : ٢٤٦ص.

ج٥: ٢٢٨ص.

ج٦: ٢٥١ص استدراكات ٢٥٢ ــ ٢٥٣.

ج٧: ٢٩٢ص.

ج٨: ٢١٠ص.

ج٩: ٢٢٦ص، دراسة فى (كتاب البصائر والذخائر) ٢٢٧ــ ٣٠٥، منقول عن (كتاب البصائر والذخائر) لم ترد فيما وصلنا منه وجاءت فى المصادر الأخرى ٣٠٧ ــ ٣١٧.

ج١٠: الفهارس ٣٧٤ص. الأعلام ــ الآيات القرآنية ــ الأحاديث النبوية ــ الأحاديث القدسية ــ الأماكن والوقائع والأيام ــ القبائل والأمم والطوائف والجماعات والفرق ــ اللغة ــ القوافى ــ الكتب المذكورة فى المتن ــ الأمثال ــ الرسائل ــ الخطب ــ التوقيعات ــ الوصايا ــ مصادر الدراسة والتحقيق.

٥ ــ رسائل أبى حيان التوحيدى

توجد رسائل أبى حيان مفردة فى مكتبات تركيا.

مخطوطاتها:

المدينة ٣٦٠، شهيد على ١١٨٦، لا له لى ٣٦٤٥ و٢٤٣٣ و٣٦٤٧، الإسكوريال ١: ٥٣٨.

طبعاتها

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٥م، ٤٢٧ص، م١٩٦ص دراسة عن لتوحيدى، ف١٣ ص: المصادر والمراجع، المحتوى. والرسائل المنشورة هى:

١ ــ رسالة السقيفة.

٢ ــ رسالة فى علم الكتابة.

٣ ــ رسالة الحياة.

٤ ــ رسالة فى العلوم.

٥ ــ رسالة إلى أبى الفتح بن العميد.

٦ ــ رسالة إلى أبى الوفاء المهندس البوزجانى.

٧ ــ رسالة أخرى إلى الوزير أبى عبدالله العارض، وزير صمصام الدولة البويهى.

٨ ــ رسالة إلى القاضى أبى سهل، على بن محمد.

ونشرت «رسالة الحياة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٣٨ص، م١ص نموذج مصور من المخطوط، ف٨ ص: الأعلام، الأمم والفرق والجماعات، الأمكنة والبلدان، أسماء الكتب، المصادر. نشرت ضمن كتاب بعنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

وبتحقيق كلود أوديير، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥م، ٥٠ص.

و«رسالة السقيفة»

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٣٨ص، م ١٠ص + ٢ ص نماذج مصورة من المخطوط. نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

و«رسالة فى علم الكتابة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٢٠ص. نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

وبعناية فرانز روزنتال، مجلة الفنون الإسلامية Arts. Islamic، جامعة متشيجان، المجلدان: ١٣ ــ ١٤، (١٩٥٨م).

و«رسالة فى العلوم»:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م، ٩ص، ٢٠٠ ــ ٢٠٨)، طبعت تحت عنوان (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، ١٩٨ص (معها الصداقة والصديق).

وبعناية Marc Bergè ، مجلة المعهد الفرنسى للدراسات العربية BEO، دمشق، المجلد ١٨، (١٩٦٣م ـ ١٩٦٤م)، ٤٣ص (٢٤١ ـ ٢٨٣)، م١٤ص بالفرنسية + ٤ص نماذج مصورة، ف ٥ص: المصطلحات، المحتوى.

وبتحقيق على متولى صلاح، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها.

القاهرة: المطبعة النموذجية، سنة ١٩٧٢م، نشرت مع (رسالة الصداقة والصديق).

٦ ـ **الرسالة البغدادية** :

هايلدبرغ، ١٩٠٢.

تحقيق عبود البشالجى، بيروت : دار الكتب، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ٤٦٤ص،م ٤١ص، ف ٧١ص: المحتوى، الأعلام، فهرس جغرافى، فهرس عمرانى، فهرس الكتب والمراجع.

٧ ـ **الصداقة والصديق:**

ذكر فى مقدمته أنه بدأ فى تأليفه سنة ٣٧١هـ بعد أن ذكر لأبى الخير زيد بن رفاعة شيئًا من موضوعه نقله إلى الوزير أبى عبدالله بن سعدان قبل تحمله أعباء الدولة وتدبره أمر الوزارة، فأعجب بموضوعه وطلب إليه أن يتم تدوينه ولكنه شغل عنه.

قال أبو حيان: «ولما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربعمائة عثرت على المسودة وبيضتها».

واستدل ياقوت من ذلك على بقاء أبى حيان إلى ما بعد الأربعمائة.

مخطوطاته:

نسخة فى استامبول.

طبعاته:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، سنة ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م، ١٩٩ص، وطبعت تحت عنوان، (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

[٢٨٠٢ أدب
٢٤٣أدب ش]

نشره الشيخ محمد أحمد أبى النصر البحراوى من علماء الأزهر مع رسالة العلوم عن النشرة السابقة، القاهرة: المطبعة العامرة الشرقية ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م، ١٩٧ص، طبع تحت عنوان كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق ويليه رسالة العلوم . [٣٩٧٥ أدب]

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤، ٥٦٢ص، م١٩ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ١٠ص: الأعلام، الأماكن والبلدان، الأمم والقبائل والطوائف، أسماء الكتب، القوافى، الموضوعات.

[ز ٤٦٦٧١
ز ٤٦٦٧٢
ز ٤٦٦٧٣]

تحقيق: على متولى صلاح، القاهرة : مكتبة الآداب ومطبعتها، المطبعة النموذجية، ١٩٧٠م، ٤٧٩ص، م٤ص، نشرت مع (رسالة فى العلوم).

٧ ـ **مثالب الوزيرين:**

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦١م. ٤١٣ص، م١١ص + ٢ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٣٨ص: الأعلام، القوافى، البلدان، الأقوام والمذاهب، أسماء الكتب.

[ح ٣٧١]

وانظر = أخلاق الوزيرين.

٨ ـ **المقابسات**

وهو ١٠٦ مقابسة. ذكر فيه أبو حيان بعض ما وقع إليه من مذكرات علماء مشهورين كانوا فى بغداد يختلون إلى مجلس صديقه وأستاذه أبى سليمان المنطقى السجستانى. وأكثر ما ذكره من محفوظه حيث كانوا يتذاكرون فى موضوعات شتى فى الفلسفة والأدب وما وراء الطبيعة، وأكثرها على طريقة السؤال والجواب.

مخطوطاته

□ ليدن ١٤٤٣، بلدية الإسكندرية ضمن مجموعة برقم ن ٢٤٩٠ ـ د ، فهرس مكتبة بانكيبور بالهند ٢٣٣٧/٢١.

طبعاته

□ عناية الميرزا حسين الشيرازى، بومبى: طبع حجر، ١٣٠٦هـ/ ١٨٩٨م.

□ عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م، ٤٩٩ص.

□ تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠م، ٥٩٩ص، ٤٧ص + ٢ص نماذج مصورة من المخطوط.ف ١١٥ص : مواد المقابسات، الرسائل والكتب، الأعلام، الألفاظ، التعريفات الفلسفية.

٩ ـ مناظرة بين أبى بشر متى بن يونس القنائى وأبى سعيد السيرافى:

□ عناية مارجليوث، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، JRAS ، لندن، ١٩٠٥م.

□ عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م، (فى مقدمة كتاب: المقابسات).

١٠ ـ الهَوامِل والشَّوامِل:

هى مائة وثمانون مسألة من الهوامل سألها أبو حيان التوحيدى، وأجاب عنها بالشوامل أبو على أحمد بن محمد ابن يعقوب بن مسكويه المتوفى سنة ٤٢١هـ.

والهوامل هى الإبل السائبة يهملها صاحبها ويتركها ترعى، والشوامل هى الحيوانات التى تضبط الإبل الهوامل فتجمعها.

مخطوطاته:

نسخة فى مكتبة آيا صوفيا باستامبول كتبت فى القرن الرابع أو الخامس للهجرة عليها تملك باسم محمد بن إبراهيم مؤرخ فى سنة ٤٤٠هـ، فى ١٦٩ ورقة (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨٩ أدب).

طبعاته:

تحقيق أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٣٦٧٠هـ/ ١٩٥١م، ٤١٢ص، م١٣ص، ف٣٠ص: استدراكات، الأعلام، القوافى، الأمم والفرق والجماعات، البلدان، الكتب، المسائل.

الهوامش:

(١) ياقوت معجم الأدباء ١٥ : ٥.
(٢) يقول ياقوت: لم أر أحدًا من أهل العلم ذكره فى كتاب (معجم الأدباء ١٥ : ٦).
(٣) محمد بن تاويت الطنجى: مقدمة أخلاق الوزيرين لأبى حيان، صفحة ح.
(٤) الصفدى: الوافى بالوفيات ٢٢ : ٤١.
(٥) ياقوت: معجم الأدباء ١٥ : ٥، الصفدى: الوافى بالوفيات ٢٢ : ٣٩، السبكى: طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٦، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٨.
(٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٥ : ١١٣، الأسنوى: طبقات الشافعية ١ : ٣٠٢.
(٧) السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٨.
(٨) الذهبى : سير أعلام النبلاء ١٧ : ١٢١.
(٩) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٦ ــ ٢٨٧.
(١٠) Stern, S. M., EI², art. Abû Hayyân I, 127، الصفدى: الوافى بالوفيات ٣ : ١٦٥ ــ ١٦٦.
(١١) أبو حيان : المقابسات ١٥٦.
(١٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٧، الذهبى: سير أعلام النبلاء ١٧ : ١٢٢.
(١٣) نفسه.
(١٤) ياقوت : معجم الأدباء ١٥ : ١٣.
(١٥) نفسه.
(١٦) أبو حيان: أخلاق الوزيرين ٤٩٢ ـ ٤٩٤، ياقوت: معجم البلدان ١٥ : ١٣، ٣٤.
(١٧) ابن خلكان: وفيات ٥ : ١١٣.

(١٨) ياقوت : **معجم الأدباء** ٦ : ١٨٦.

(١٩) أبو حيان: **أخلاق الوزيرين** ٣١١، ياقوت: **معجم الأدباء** ١٥ : ٣٢، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٧١.

(٢٠) أحمد أمين: مقدمة **الهوامل والشوامل** صفحة د.

(٢١) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ٥ ـ ٦.

(٢٢) نفسه: ١٥ : ١٨.

(٢٣) ابن الجوزى: **المنتظم** ٨: ١٨٤، الذهبى: **سير أعلام النبلاء** ١٧ : ١٢٠ السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٨، الصفّدى: **الوافى بالوفيات** ٢٢ : ٣٩، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٦٩، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩.

(٢٤) الذهبى: **ميزان الاعتدال** ٤ : ٥١٨.

(٢٥) السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٧، الصفّدى : **الوافى** ٢٢ : ٣٩.

(٢٦) ابن حجر : **لسان الميزان** ٦ : ٤٧٢.

(٢٧) الصفّدى: **الوافى بالوفيات** ٢٢ : ٣٩.

(٢٨) السبكى : **طبقات** ٥ : ٢٨٨.

(٢٩) عبدالرحمن بدوى: مقدمة **الإشارات الإلهية** صفحات أ، يزيح.

(٣٠) الصفدى: **الوافى** ٢٢ : ٣٩.

(٣١) ياقوت: **معجم الأدباء** ١٥ : ٢٦، ابن خلكان: **وفيات** ٥ : ١١٤، الذهبى: **سير** ١٧ : ١٢٠، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٦٩.

(٣٢) الصفدى: **الوافى**٢٢ : ٤١، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩ (٨) ياقوت: معجم الأدباء ١٥ : ٢٦، ابن خلكان: **وفيات** ٥ : ١١٤، الذهبى: سير ١٧ : ١٢٠، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٦٩.

(٣٣) الصفدى: الوافى٢٢ : ٤١، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩

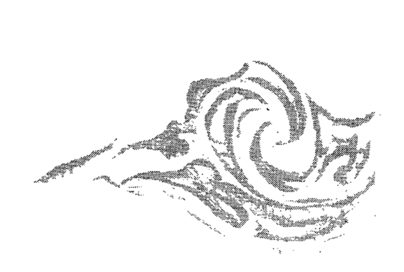
(٣٤) الشيرازى: **شد الإزار فى حط الأوزار عن زوار المزار**، طهران ١٣٢٨هـ ، ١٧.

(٣٥) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ١٦، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩.

(٣٦) السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩.

(٣٧) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ٢١.

(٣٨) نفسه ١٥ : ٢٢ - ٣٢.





١ ـ لماذا نهتم بالتوحيدى؟

(أ) لأننا نشعر أن التوحيدى لم ينل ما يستحقه، وأنه ظلم على الرغم من قدراته الفذة، ولأنه كان يشعر بما لحقه من ظلم، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأرجح. يقول الإنجليز: "We are always with the under dog"، فى إشارة لهم بأننا نتعاطف مع المظلوم أو المغلوب، وقد تعاطف معه قدماء قبل أن نتعاطف نحن معه.

(ب) لأن التوحيدى ترك لنا، فيما ترك، شيئا يمكن الإفادة منه فى وقتنا الحاضر؛ إذ ترك مصطلحات فى علوم عصره بالعربية، وهذه لا تحتاج إلا إلى التنظيم فى قوائم تختص كل قائمة بعلم من العلوم، ويستفاد منها فى وضع مقابلات عربية لما كان متوفراً فى أيام التوحيدى، مع إدراكنا أن مصطلحات قد جددت، وأننا مطالبون بإيجاد مقابل عربى لهذه المصطلحات الجديدة.

* كلية الآداب الجامعة الأردنية، عمان ـ الأردن.

(جـ) لأنه كان ملماً إلماماً حقيقياً بعلوم عصره، على سعة هذه العلوم وتنوعها. ولا نغالى إذا قلنا إنه كان موسوعياً، ومعرفته بعلوم عصره الواسعة،كانت معرفة متخصص؛ فهو يمثل أفضل تمثيل علماء القرن الرابع الهجرى الذى يعد قرن نضج المعارف الإسلامية. وقد أتاح له عمره الطويل القدرة على أن يلم بتلك المعارف.

(د) لأنه سافر إلى بلدان عدة، والسفر وسيلة من وسائل المعرفة والثقافة، واحتك بأنماط مختلفة من البشر، وقال فيهم ما أملته عليه إحساساته ومشاعره دونما مجاملة، ولأنه لم يكتم هذه الإحساسات والمشاعر، بل عبر عنها بصراحة ووضوح، حتى لو كانت مهينة لشخصه، جارحة لكرامته.

(هـ) لأنه لم يكن مجرد صوفى ترك الدنيا ولم يلتفت إليها، بل كان راغباً فى أن يأخذ من الدنيا أمتع ما فيها، وقد عبر عن ذلك بنفسه أبلغ تعبير، وقارن بين آماله وتطلعاته وبين واقعه، وما أبعد الفرق بينهما.

(و) لأنه ـ كما يبدو ـ كان يستطيع أن يسبر أعماق من يتعامل معهم ولا يأخذ بمجرد الظواهر الخارجية، ولعل هذا هو الذى جعل بعضاً من الكبراء يضيق به ذرعاً، بل يفكر فى قتله.

(ز) لأنه ابتكر ألفــاظاً ـ وعلى الأغلب هو الذى وضعها ـ للمرة الأولى فى موضوعات شتى، وبذا سمى للاحقين ما يمكن أن يفيدوا منه فى أزمانهم اللاحقة.

(ح) ولأن قدرته اللغوية كانت مميزة بصورة خاصة؛ إذ استطاع أن يستخدم هذه القدرة بصورة فعالة جداً، وما كان يصعب عليه أن يجد لفظاً لكل جديد، فى مختلف الموضوعات التى كان له معرفة بها، وهى موضوعات تناولت كل علم من علوم القرن الرابع، الذى هو قرن نضج العلوم الإسلامية الأصلية أو المأخوذة عن الآخرين.

٢ ـ هل كان التوحيدى موسوعياً؟

نستدل على موسوعية التوحيدى من خلال كتبه التى دبجها، ومن خلال الموضوعات التى تطرق إليها، فضلاً عن الأساتذة الذين درس عليهم، وكل واحد منهم إما أن يكون متخصصاً بفرع من فروع المعرفة أو بفروع عدة. فقد درس فى حياته الفلسفة والمنطق على أكبر عالمين فيهما فى القرن الرابع، وهمــا يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ هـ، وأبوسليمان المنطقى المتوفى سنة ٣٩١ هـ. ويحيى بن عدى فيلسوف نصرانى قيل إنه انتهت إليه رياسة أهل المنطق فى زمانه، وقد ترجم كتب أرسطو إلى العربية ولخص مؤلفات أستاذه الفارابى وشرح فلسفته. ولعل أثره فى التوحيدى يظهر بصورة خاصة فى كتاب (المقابسات)، وكان أبو سليمان المنطقى من أعظم علماء المنطق، وقد اعتزل الرؤساء لعوره وإصابته بالبرص، فلزم منزله، ووفد عليه العلماء والطلاب حتى غدا منزله مقيلاً لأهل العلوم القديمة، وكان يجمع إلى العلم بالمنطق إلماماً بالأدب والشعر. وعلاقته بالتوحيدى كانت وثيقة كما تدل على ذلك عبارة الوزير ابن سعدان للتوحيدى: «... فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره ولصيقه ومجاوره، وقافى خطوه وأثره، وحافظ غاية خبره»، بل إن القفطى تصور أن التوحيدى كان يغشى منازل الرؤساء لينقل أخبارها إلى المنطقى.

ودرس التوحيدى الفقه الشافعى والتفسير على القاضى أبى حامد المروروذى المتوفى سنة ٣٦٢ هـ، وقد نقل عنه الكثير وروى عنه، حتى إن ابن أبى الحديد يقول: «إن التوحيدى كان يسند إلى المروروذى ويقول: «وإنما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل، لأنه أنبل من شاهدته فى عمرى، وكان بحراً يتدفق حفظاً للسير، وقياماً بالأخبار، واستنباطاً للمعانى، وثباتاً على الجدل، وصبراً على الخصام». وفى مادة فقه الشافعى، درس التوحيدى على أبى بكر محمد بن على القفال بن إسماعيل الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ، الذى قيل فيه إنه كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً.

ودرس أيضاً على القاضى أبى الفرج النهروانى المتوفى سنة ٣٩٠ هـ، وكان فقيها أديباً شاعراً وصفه ابن خلكان بأن له «أنسة بسائر العلوم»، وكان أهل زمانه يقولون عنه: «إذا حضر القاضى أبوالفرج، فقد حضرت العلوم كلها». ووصفه صاحب (الفهرست) بأنه كان «فى نهاية الذكاء وحسن الحفظ وسرعة الخاطر فى الجوابات».

ودرس التوحيدى على علىّ بن عيسى الرمانى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ، وكان إماماً فى اللغة والأدب وذا معرفة بعلم الكلام كما تدل على ذلك عبارة ابن خلكان: «جمع علم الكلام والعربية». وعده ياقوت فى طبقة أبى على الفارسى والسيرافى. وقال فيه ابن خلكان: «لم ير قط مثله علما بالنحو وغزارة فى الكلام، وبصراً بالمقالات وإيضاحاً للمشكل، مع تأله وتنزه ودين ويقين، وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة». وقد كان للرمانى باع طويل كذلك فى التفسير على طريقة المعتزلة؛ إذ وضع تفسيراً للقرآن، بلغ من قيمته أن قال الصاحب بن عباد رداً على من اقترح عليه أن يصنف تفسيراً: «وهل ترك على بن عيسى الرمانى شيئا؟».

وقرأ التوحيدى على أبى محمد جعفر الخلدى المتصوف الزاهد، وأبى الحسين ابن سمعون المتوفى سنة ٣٨٧ هـ الذى وصف بأنه وحيد عصره فى الكلام على الخواطر وحسن الوعظ وحلاوة الإشارة ولطف العبارة، وهو الذى وصفه ابن الجوزى بـ «الناطق بالحكمة»، بالإضافة إلى العامرى الفيلسوف، والنوشجانى، وأبى الخير اليهودى، وجماعة من مشايخ النصارى الذين كانوا متحرمين بالفلسفة ومحبين لأهلها، وأبى الوفاء المهندس المتوفى سنة ٣٧٦هـ،

الذى كان من كبار علماء زمانه. وبلغ المحل الأعلى فى الرياضيات، وكان أحد الأئمة المشاهير فى علم الهندسة وله فيها استخراجات غريبة لم يسبق إليها، ويعد من كبار مترجمى وشراح إقليدس وديوفانتوس وبطليموس، وله كتب عدة فى العدديات والحسابيات والفلك.

هذه الثقافة الموسوعية التى اكتسبها التوحيدى من جلة علماء عصره ظهرت فى كتبه ذات الموضوعات المختلفة؛ فكتابه (البصائر والذخائر) الذى ألفه بين ٣٥٠ و٣٦٥ هـ، هو كتاب أدب ولغة وتاريخ وتفسير وحديث. وقد وصفه كاتب حديث بحق أنه يمثل شخصية أديب وراق وراوية حافظ قرأ كتباً كثيرة، وسمع أحاديث جمة، فاختار منها الغرر والعيون والغرائب والأطايب، ثم جمعها بعضها إلى بعض فى هيئة كتاب. أما (مثالب الوزيرين) فهو تحفة أدبية ثمينة، أودعها التوحيدى على حد تعبيره نفسه الغزير، ولفظه الطويل والقصير. أما (الإمتاع والمؤانسة) الذى ألف سنة ٣٧٣ هـ، فهو بلغة القفطى:

«كتاب على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم، فإنه خاض كل بحر، وغاص فى كل لجة وما أحسن ما رأيته فى ظهر نسخة من كتاب الإمتاع بخط بعض أهل جزيرة صقلية، وهو : «ابتدأ أبو حيان كتابه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وختمه سائلاً ملحفاً».

وأما كتاب (المقابسات) الذى وضعه بعد أن تقدم به العمر، وربما كان ذلك حوالى ٣٩٠ هـ، فهو كتاب فلسفة واجتماع وفكر، روى فيه التوحيدى من محفوظه، وبلغته، آراء معاصريه بطريقة جدلية حوارية، وكان فى الغالب يعزو كل رأى إلى صاحبه. وتتضمن الأوراق التى تشكل (رسالة فى علم الكتابة) حديثاً طريفاً فريداً عن الخطوط العربية، من أقدم ما وصل إلينا فى هذا الباب، والأرجح أنها ألفت بعد عام ٣٧٤ هـ، بينما تمثل رسالة «السقيفة» الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن البويهيين. وواضح من محتوياتها أن التوحيدى أخذ بجانب أهل السنة، وقد تفنن فى الناحية البيانية من الرسالة. وأما (رسالة الحياة) فهى ذات طابع فلسفى صوفى، فيها مشابه من بحوث كتاب (المقابسات). وفى (رسالة العلوم) تحدث التوحيدى عن الفقه وعلم الكلام والفلسفة والنحو واللغة والهندسة والبلاغة والتصوف، فى معرض وصفه هذه العلوم ومحاولته الربط بينها، ولعلها مما ألف فى حقبة متأخرة من حياته، كما يوحى بذلك أسلوبها.

أما كتاب (الهوامل والشوامل)، الذى ربما كتب حوالى سنة ٣٧٥ هـ، بعد مقتل الوزير ابن سعدان، فإنه يشتمل على أسئلة فى مسائل فلسفية وكلامية وطبيعية ولغوية، يوجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه، ويحاول مسكويه أن يرد عليها بأجوبة يغلب عليها الطابع الفلسفى. وأما كتاب (الصداقة والصديق)، الذى نسخ وبيض عام ٤٠٠ هـ، وإن كان قد وضع بعد عودة التوحيدى من عند الصاحب بن عباد سنة ٣٧١ هـ، فقد جمع فيه مؤلفه ما قيل من شعر أو نثر فى الصداقة والصديق، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث الرسول (ص) وآل بيته. وقد عالج التوحيدى فى كتابه هذا موضوع الصداقة معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. ويحتوى كتاب (الإشارات الإلهية) الذى كتب فى حدود سنة ٣٩٣ هـ مادة صوفية، يتوجه فيها التوحيدى بأدعيته ومناجياته الحارة إلى خالقه، بعد اليأس من الدنيا ومحاولة نبذها والفناء فى الله جل وعلا. وإذا كانت تطلعات الجسد ومطامح الإنسان قد اختفت فى هذا الكتاب، فإن تطلعات الروح التى تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، تقابل القارئ بلفحات حارة فى كل جزء من أجزائه.

فإذا جمعنا كتابات التوحيدى، مع عدم التطرق إلى أساتذته، تبين لنا أنه كان عالماً بالفقه والتعبير والحديث والأصول اللغوية والشعر والأدب والنحو والتصوف والزهد والفلسفة والهندسة والرياضيات وعلوم اليونان فى العدديات والحسابيات والفلك والأدب والتاريخ والتعبير والحديث، والاجتماع، والفكر، والخطوط العربية. وبين بلغته فى (رسالة السقيفة) الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن

البويهيين، كما جمع فى (الصداقة والصديق) ما قيل من شعر أو نثر، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث رسول الله (ص)، وعالج فى هذا الكتاب موضوع الصداقة والصديق معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية، وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. وفى (الإشارات الإلهية) نلحظ تطلعات الروح التى تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، كأنها لفحات حارة فى كل جزء من أجزائه.

وقد يسأل إنسان حديث: كيف يتسنى لرجل واحد، أن يجمع بين هذه المعارف كلها؟ لأن المتسائل يفكر فى علوم هذا اليوم وتنوعها ودقائقها، وينسى أن العلوم فى القرن الرابع كانت شيئاً يختلف عن علوم القرن العشرين، وأن التوحيدى قد عاش فترة طويلة، وأنه كان طلعة ذكياً شديد الملاحظة، لم تتعبه زوجة ولا ولد فى تأمين طلبات البيت، كما يعترف هو نفسه، فضلاً عن أنه كان ـ كما يبدو ـ غير ملتزم برأى، أو بنهج معين يقف عليه حياته ونشاطه، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأغلب، وذلك دليل عدم الالتزام بما ورد فيها، فضلاً عن أن انشغاله بالنسخ والوراقة قد أتاح له أن يطلع على علوم مختلفة، ولو أنه ضجّ من الوراقة، كما يدل على ذلك وصفه لها بأنها «حرفة الشؤم». ورغم ذلك، فلنا أن نفترض أنها كانت بالنسبة إلى التوحيدى الذكى الطلعة المتعطش إلى المعرفة سبيلاً من سبل المعرفة، وأنها وصلته بأمهات الكتب العربية، وأفادته علماً وأسلوب كتابة وتعبير. وقد عمل فى هذه المهنة مدة طويلة، حتى لو بالغ عندما قال: «إن وزن المداد الذى صرفه فى تصانيفه أربعمائة رطل»، ولابد أنه استعمل كثيراً من هذا المداد فى النسخ والوراقة، والمعروف أن التوحيدى اشتغل فى الوراقة بعد أن عاد إلى بغداد من المشرق عام ٣٥٨ هـ، وكذلك خلال إقامته عند الصاحب بن عباد فى الرى ما بين ٣٦٧ و ٣٧٠ هـ، بعد أن عاد من الرى إلى بغداد واتصل بالوزير ابن سعدان عام ٣٧٠ هـ، ثم بعد أن قتل الوزير عام ٣٧٥هـ؛ حيث تفرغ التوحيدى للدراسة ومجالسة أهل العلم والمعرفة، إلى أن فترت همته بسبب العجز والشيخوخة ومشاعر اليأس،

بالإضافة إلى ما قاله التوحيدى، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، من أنه لم يجد حوله طول عمره ولداً نجيباً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريباً وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً. كما أنه لم يذكر عنه أى من القدماء أنه تزوج وأنجب. ويجب أن نذكر هنا أنه سافر كثيراً، واحتك بأصناف من الناس تتفاوت فى قدرتها العقلية وفى مراكزها ـ والسفر ثقافة كما يقولون. فقد احتك أولاً بالوزير المهلبى فى بغداد، قبل عام ٣٥٢هـ ـ وقد توفى المهلبى فى هذا العام، وكان وزيراً مثقفاً يعطف على أهل الأدب والعلوم حتى قال فيه أبوإسحق الصابى: «كان أبو محمد (المهلبى) يخاطب بالأستاذية». وقال مسكويه فيه: «إنه مات بموته عن الكتاب الكرم والفضل». وفى إطار تنقلاته وأسفاره، حج التوحيدى عام ٣٥٣ هـ وتعرف فى مكة على جماعة من كبار الصوفية، وأخذ منهم، ثم غادر مكة بصحبة عدد منهم سنة ٣٥٤ هـ، وزار أصبهان وأَرّجان ونيسابور. وفى أرجان تعرف على أبى الوفاء المهندس. وفى أصبهان حضر مجالس العلماء ومنهم أبو سعيد البسطامى، واتجه إلى الرى، وهناك تعرف على مسكويه خازن كتب ابن العميد وصاحب كتاب (تجارب الأمم) و(تهذيب الأخلاق)، فقامت بينهما صداقة ظهر أثرها فى كتاب (الهوامل والشوامل). وخلال إقامته فى الرى، كان يحضر مجلس رجل مشهور بالفلسفة هو أبو الحسن العامرى، فأخذ عنه فلسفة ممزوجة بنزعة صوفية. ثم عاد إلى بغداد عام ٣٥٨هـ وأخذ يمارس مهنة الوراقة. وفى عام ٣٦٤هـ زار أبوالفتح ابن العميد بغداد ووسّع على علمائها، فدبّج التوحيدى رسالة متأنقة فى مدح الوزير الشاب، غير أنه لم ينجح، وترك الابن كما ترك الأب من قبل. وفى سنة ٣٦٧هـ توجه إلى الصاحب، فكلفه الصاحب أن يعمل وراقاً، وضاق التوحيدى بالصاحب، كما ضاق الصاحب بالتوحيدى، حتى إنه هم بقتله، فعاد إلى بغداد سنة ٣٧٠هـ، وكتب (مثالب الوزيرين). وفى بغداد عين مراعياً لأمر مستشفى البيمارستان العضدى بوساطة صديقه أبى الوفاء المهندس، وكان يمارس الوراقة ويجتمع برجال العلم، خاصة بأستاذه أبى سليمان المنطقى. ثم ألحق بخدمة الوزير ابن سعدان بوساطة صديقه أبى الوفاء. وكان ابن سعدان يفخر بالعلماء والأدباء من حوله: (ابن زرعة

الفيلسوف النصرانى، ومسكويه، وأبى الوفاء المهندس، وأبى سعيد بهرام بن أردشير، وابن حجاج وغيرهم)، ولقى أبوحيان القبول فى مجلس الوزير ابن سعدان، ولكنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ أو قريباً من هذا التاريخ.

مزايا التوحيدى:

التوحيدى يهتم كثيراً بالإنسان، بمشاعر الإنسان وهواجسه وأشواقه وتجاربه وتطلعاته، لأنه شديد الإحساس بالحياة، كما كان شديد الالتفات إلى ذاته، منقباً عما دق وخفى من مشاعرها وهو قادر على استبطانها، وقد ساعده ذلك على تحليل مشاعره وأفكاره، وأفكار الناس ومشاعرهم، ومن ثم الإبانة عنها بالكلمة الدقيقة الموحية. وربما كان التوحيدى متأثراً بأستاذه أبى حامد المرورذى فى الميل إلى سير الأشخاص. وقد نقل عن المرورذى قوله:

«الزهد فى الدنيا لا يصح، لأن الإنسان خلق فيها وعمرها وسكن فيها، فلا سبيل إلى انسلاخه منها على ما يرى جفاة الصوفية وما يقولون».

وهو يقول:

«... لأن هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مطلوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة».

وأعتقد أن هذا هو سر فشل أبى حيان وشعوره بالشقاء والتعاسة. فهو لم يترك الدنيا ترك غير آسف عليها ومتطلع إلى ما قد تعطيه، بل كان شديد الحرص على أن ينال منها كل ما يقدر عليه من متع، ولكنه لم يستطع؛ إذ إن كثيراً من الصوفية تركوا الدنيا غير آسفين على ما قد تعطيه، فى حين أن التوحيدى كان يطمع بكل ما يمكن لدنياه أن تعطيه من عطاء معنوى أو مادى. ولذا، استطاع أن يعبر عن شعور الإنسان بالفشل والضعف والعجز. وقد عبر التوحيدى عن ضعف الإنسان الجسدى والنفسى حين قال واصفاً نفسه:

«وكان الكلام فيها يقسو مرة، ويلين أخرى، ويخمد طوراً ويتقد طورا، ولا يأتلف ائتلافا، له فنون ترسم بالقلم وتبسط باللفظ، وذلك لطول الحدة وعلو السن، ونضوب ماء الوجه، وانفضاح متن الحال، وبيد قوى الطبيعة، وتهافت قوى الفطرة وخلوق... والبشرة، وعوارض آفات القريحة، وتباعد أقطار العبارة عن الحقائق المحدودة...» .

ويقول التوحيدى فى الضعف النفسى:

«ولكن أين البال الرخى، والفؤاد الذكى، واللسان الحليف والصديق المساعد، والمستمع الواعى، والطالب الراغب وآلتى الأمان من الخطأ، والسلامة على المنحنى؟».

وفى كشفه عن وضعه لا يستحى أن يعترف بالمهانة، بل يعترف بها بجرأة فى (الإشارات الإلهية)، مع أنك تشعر أنه كان يحس بشعور ممض بالغربة منذ مبتدأ الحياة حتى نهايتها، وكانت له قدرة على استبطان الذات واستقصاء جوانب النفس، وأن مناجياته كانت ذات غور وعمق وأثر، يضعها فى سجعات غير مستقرة وجادة فى إشاراته الإلهية. ويجرى عبدالرحمن بدوى مقارنة بينه وبين الأديب الألمانى فرانز كافكا؛ تكشف عن ما بين الرجلين من تشابه.

وباستطاعتنا القول إن التوحيدى كان محروماً، والمحرومون فى الدنيا كثيرون، ولكن ليس كل محروم قادراً على أن يعبر عن حرمانه بمثل ما عبر التوحيدى، ولاسيما، كما ذكرنا سابقاً، أنه كان يتطلع إلى متع الدنيا، ولم يكن زاهداً فيها، ويمكن أن نلحظ جوع التوحيدى العاطفى فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة)، وفى (المقابسات)، وفى توجهه إلى الله، بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب فى كتابه (الإشارات الإلهية). وقد لحظ زكريا إبراهيم تغلغل التوحيدى فى مشاعر الإنسان فى كتابه (أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)، كما يتبدى ذلك واضحاً فى يأسه المعروف به فى (الصداقة والصديق)، وفى التوق العاطفى إلى المودة والصحبة فى (الإشارات الإلهية). وقد يتساءل متسائل: لم

كان التوحيدى محروماً مما يحتاجه أو يحن إليه من معطيات الدنيا ومتعها؟ هل كان الأمر لصراحته فى وصف من يقابله أو يحتك به؟ لكن هذا القول ينقضه أن التوحيدى كان أحياناً يتزلف ويتقرب من الوزراء والرؤساء دونما حرج؛ صحيح أنه كان يغضب ويقول مايشعر به تجاههم بعد أن يعرفهم ويعرف مواطن الضعف فيهم، ولا يكون ذلك إلا بعد أن يذوق من حرمانهم أو عدم تقديرهم لمواهبه ما يستثيره، ولكن لم كان هؤلاء الرؤساء والوزراء لا يحتملونه ولا يأبهون بغضبه؟ يخيل إلى أن الرجل كان مولعاً بتبين وجوه العيوب فيهم، أكثر مما كان حريصاً على استرضائهم. ومن منا يخلو من العيوب الدفينة؟ ولكن التوحيدى، كما يبدو، كانت له معرفة خارقة بالنفوس البشرية وبما فى هذه النفوس من عيوب مستكنة، ولم يتردد أبداً فى أن يكشف عن هذه العيوب عندما كان يغضب. فابن العميد، وكذلك الصاحب بن عباد، كانا من هؤلاء الناس، ولكن التوحيدى ركز على عيوبهما عندما غضب، وتناسى حسناتهما، وكأنى به يبحث عن هذه العيوب بحث مستقص. زد على ذلك أن التوحيدى ـ كما يبدو أيضاً ـ كان من النوع التشاؤمى الذى ينظر إلى الحياة بمنظار أسود، فلا يجد فيها ما يمدح، ويجد فيها الكثير مما يذم، وكل باحث يجد فى ما يتطلع إليه، المبهج المسر، والمسئ المؤلم. وربما كان عدم زواجه وإنجابه من الأمور التى حرمته من الرفيق المؤنس فى حياته. ومع ذلك، أتخيل أن التوحيدى لو تزوج لكان مصدر نكد على زوجته وأولاده! والدليل على أن نفسية التوحيدى لم تكن نفسية متفائل، أنه قد أحرق كتبه عام ٤٠٠هـ، لئلا يستفيد منها الناس، وقال فى ذلك ما قال، وهل نجد فى الناس الذين نعرفهم مثل هذا النموذج؟ لا شك أنهم موجودون ويغلبون الصغير القليل على الكبير الكثير عندما يحللون الأشياء، على الرغم من ذكائهم ومعرفتهم، وإلا لما وجد متفائل ومتشائم، هكذا خلقهم الله!

والواقع أن مثل هؤلاء الناس قد يتهمون فى دينهم ويأسهم من رحمة الله. ولم يكن اتهام الخوانسارى أبا حيان بالكذب وقلة الدين بلا سبب! وهل مقارنة عبدالرحمن بدوى التوحيدى بالأديب الألمانى كافكا بلا سبب أيضا؟ نقول ذلك بعد أن عرفنا أثر الحرمان على التوحيدى، لاسيما وهو يتطلع إلى متع الدنيا دونما زهد فيها، وبعد أن عرفنا الجوع العاطفى الذى أبرزه فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات)؛ إذ إنه يتوجه إلى الله بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب، وكذلك فى (الإشارات الإلهية)؛ إذ نجد أن شعوراً من اليأس المعترف به والتوق العاطفى إلى المودة والصحبة قد تغلغل فى نفسه إلى مدى بعيد، وكذلك نجده فى سؤاله عن سر الخوف فى الإنسان!

ولكن، هل كان التوحيدى الشخص الوحيد الذى ابتلى بما ابتلى به؟ بالطبع لا، ولكن التوحيدى كان قادرا على أن يعبر بالكلمة البليغة عن أحاسيسه، واستعان بالصور الحية والمعنوية لتوكيد المعنى الذى أراد، بالإضافة إلى استثارة خيال القارئ؛ وقد استقصى ووازن وناظر، وهو يفعل ذلك، مع التواؤم والإيقاع والترادف، واستعان كذلك بالتوضيح والتفسير والتفصيل والتقريب إلى الذهن والتصور، فقد كان إحساس التوحيدى بالغاً بالأشياء والأفكار، وهذا الإحساس البالغ دفعه إلى الإفراط فى الإبانة عنها، مستعيناً بالمعرفة الواسعة والثقافة الموسوعية المتشعبة، والثروة اللغوية الغزيرة التى مكنته من التعبير الفنى.

وصور التوحيدى فى كلامه، كما يقول إبراهيم الكيلانى، تركيبية واقعية أدبية، تحيط كلماتها القليلة بجميع خصائص الموصوف النفسية والخلقية والفكرية. وهو حين يسخر، يعود على الصفة الطيبة بمجموعة من أدوات الاستثناء والاستدراك والتمنى والنفى، التى تنفى فى النهاية الصفة الطيبة، ولا تبقى منها إلا آثاراً باهتة، ولا عجب فى ذلك، فهو حاذق جداً فى استعمال اللغة، حتى إن مسكويه يخاطب التوحيدى بقوله: «أيها الشيخ اللغوى» فى (الهوامل والشوامل)، وحتى إن الخوانسارى يقول فى (روضات الجنات) إن التوحيدى كان يعرف بـ«أبى حيان النحوى». والتوحيدى نفسه يقول، فى مقدمة (البصائر والذخائر):

«لم نجد لغة كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج وألطف مخارج، وأعلى مدارج، وحروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل، ومعارفها

أشمل، ولها هذا النحو الذى حصته منها حصة المنطق من العقل، وهذه خاصة ما حازتها لغة على ما قرع آذاننا وصحب أذهاننا من كلام أجناس الناس».

والتوحيدى ذو عقل تساؤلى لحوح فى اللغة، كما يظهر فى سؤاله عن سر استعمال أدوات السؤال؛ إذ يقول: لم صارت أبواب البحث عن كل شئ موجود أربعة، وهى: «هل» و«أما» و«أى»، و«لم»؟ فى إطار أسئلته الكثيرة التى وجهها إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل). وهو ذو إحساس عميق بالمفردة اللغوية، كما يتبين من قوله فى (الإشارات الإلهية):

«أين موقفى وتوقفى، وأين تصرفى وتصوفى، وأين تعسفى وتفلسفى، وأين تحرقى وتشوقى، وبيانى وتبيينى، وأين استنباطى وخططى، وأين سقامى ومحنتى، وأين أينى وإنى وأنى، وأين كونى وعينى وعنى ومنى وكأنى؟».

والتوحيدى قادر على التمييز بين الكلمات ذات الدلالات المتشابهة، كالضريبة والطبيعة والنحيتة والغريزة والنحيزة والسجية والشيمة، كما يتبين من مطالعة كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتابه (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى)، وكتابه (الهوامل والشوامل). وهو قادر على أن ينطق أستاذه أبا سليمان المنطقى بحديث حول لون الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؛ وهو قادر فى تخير الأوصاف والنعوت، حتى يكون موضوع النعت طريقاً جديداً. وهو قد استعمل تعبيرات لم يسبق إليها، وأعطى تعريفات موضحة لهذه التعبيرات، تميزت بأنها تعريفات حافلة بالصور البلاغية مع حلاوة إيقاع وتواؤم أصوات، كما فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). وحتى الخط العربى، نظر إليه التوحيدى نظرة فنية جمالية واعتبره من أشكال الزخرف الإسلامى.

وللتوحيدى قدرة مذهلة على انتزاع التشبيهات من مصادر مختلفة، وهو يحرص - عن وعى وإدراك - على أن يكون فى تشبيهاته ابتكار، كما يتبين من كتابه (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). ويتلمس التوحيدى النعت الذى يوافق المفردة أشد الموافقة، كما يبدو ذلك واضحاً فى كتابه (مثالب الوزيرين). وقدرة التوحيدى على الوصف عجيبة متنوعة متشعبة، تتناول المحسوس والمعقول، والكبير الضخم، والدقيق الخفى، والشائع المعروف، والجيد غير المألوف، والفطرى، والعملى، والطبائع والأموال المرتبطة بمعايش الناس، كما يتبين فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة). ويتجاوز التوحيدى، فى قدرته على الوصف، الكلام إلى وصف الحروف والسطور، كما يتبدى فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). والتوحيدى يمجّ السجع الذى يتعسف فيه صاحبه الإيقاع والتنغيم، بتعسف الألفاظ، كما يتبين من كتابه (مثالب الوزيرين). وأدعية التوحيدى فى الغالب مطولة، ولكن ذلك لا ينبئ عن عجز التوحيدى عن القول البليغ الموجز، وإنما كانت الإطالة فى تلك الأدعية وليدة ظروفها ومناسباتها، ومن أجل التأثير القوى. والتوحيدى أدرك العلائق التى تقوم بين المفردات اللغوية، ومنها تلك التى تكون بين الأفعال والأسماء، وبين حروف الجر وما ترتبط به، وتستعمل معه من أصناف الكلم. وكتاباته تقدم أمثلة على استقامة نسبة الأفعال إلى الأسماء، وعلى معرفته بمعانى حروف الجر، ووجوه استعمالها، مع قدرة على التفريق الدقيق فيما بينها، وولع عجيب باستقصاء أنواعها.

وللكلمات أصوات تشى بمعانيها، ويفيد التوحيدى من غزارة اللغة ومن جميع ما تحتويه من خصائص الترادف والتقابل والتناغم والتآلف، فيؤلف من ذلك لحناً موسيقياً. وهو يقدم أثر المعرفة والقدرة اللغوية وحرارة النداء وبلاغة القول وتوازن العبارات على نحو فريد. وهو يفضل النثر على الشعر، ويقول فى ذلك، فى (الإمتاع والمؤانسة): «فالنثر أصل الكلام والنظم فرعه. والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل». ويقول - فى (الإمتاع والمؤانسة) - «إن الكتب السماوية القديمة والحديثة كلها منثورة لا تنقاد للوزن. ولا تدخل فى الأعاريض». ويقول كذلك:

«إن الوحدة فى (النثر) أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف فيه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالية على شئ وإلا إذا كان ذلك

دليـلاً على حـسن ذلك الشئ وبقـائه وبهـائه ونقائه».

ثم يستشهد بقول ابن كعب الأنصارى:

«ومن شرف النثر أن النبى (ص) نطق به آمراً وناهياً ومستخبراً ومخبراً وهادياً وواعظاً وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، وإلا لما فيه من النقص. ولو تساويا بالنطق بهما، ولما اختلفا، اختص بأشرفهما، الذى هو أجـول فى جـمـيع المواضع، وأجلب لكل مـا يطلب من المنافع».

وفى لغة التوحيدى نقف على استعمال اللغة العربية استعمالاً حاذقاً فى الجدل الذى يعتمد المنطق ويتكئ على الفلسفة. ويكاد التوحيدى يستوعب مصطلحات أهل المنطق حين يورد هذه المصطلحات على لسان أبى سعيد السيرافى. وقد خاض التوحيدى فى موضوعات ترتبط بعلوم الإحياء فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، ووقف على أعتاب فكرة النسبية فى مفهومها المبسط القديم بدقة وسعة موسوعيين، وبجدة وابتكار، وقوة تعبير، وجمال أسلوب، فى كتاباته التى لم تتوافر فى مجتمعه لكاتب من القدماء.

لا عجب، إذن، أن يقول ياقوت فى التوحيدى: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء ونطقاً وفصاحة ومكنة». وهو ـ كما قال ياقوت ـ كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية. وأن تقول عنه دائرة المعارف الإسلامية:

«إنه حمل لواء الطريقة الجاحظية كالمطابقة بين المعنى والمبنى، والوضـوح والصـفـاء والدقـة والطرافة، والبعد عن التكلف والتزويق المصطنع، يساعده على ذلك لغة مطواع غنية، بلغت حداً من قوة التعبير والعمق لا مزيد عليه».

ويقول فيه آدم متز: «أسلوب التوحيدى أروع آيات النثر العربى» (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى). ولم يكتب فى النثر العربى بعد التوحيدى ما هو أسهل وأقوى وأجد تعبيراً عن شخصية صاحبه مما كتب التوحيدى.

ويتحدث ابن خلدون عن نفاذ فكر التوحيدى وأصالته وموسوعية ثقافته.

ويقول زكريا إبراهيم:

«إنه استطاع أن يعبر بلغة أدبية عن أعمق المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية، التى كانت تقلق بال الفلاسفة فى عصره، وإنه لم يكتف بأن أخذ من كل عالم بطرف، بل حاول أيضاً أن يضارب الآراء بعضها ببعض، وأن يولد الدهشة فى نفوس الناس».

وقد حاول التوحيدى أن ينبه الناس إلى توخى الدقة فى تعبيراتهم اللفظية، وأدرك العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائماً بأسئلة لغوية، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بتحديد معانى الألفاظ تحديدا علميا دقيقا.

دين التوحيدى على اللاحقين:

قد يقول قائل: إن التوحيدى لم يكن الكاتب الوحيد الذى أثر فى اللاحقين، فما بالنا نهتم به ونعقد له مؤتمراً؟

لن أجيب عن هذا التساؤل نظرياً، فما أسهل أن يأتى الإنسان بنظرية تدعم حكمه ورأيه. وأنا أستاذ فى الجامعة الأردنية وعضو مؤسس فى مجمع اللغة العربية الأردنى.

ولذا، فإن إجابتى ستكون ذات طابع عملى مستمدة من الممارسة دون الاعتماد على النظريات. ففى الجامعة الأردنية، كما فى مجمع اللغة العربية الأردنى، نحاول أن ننقل المصطلح من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، ويصعب علينا أحياناً أن نجد الكلمة العربية الملائمة. ونحن ندرك أن كثيراً من المصطلحات قد اختفى ولم يعد يستعمل فى حياتنا الحاضرة، ولذا فإن ما نبحث عنه هو الكلمة العربية التى تقابل الكلمة الأجنبية التى لا تزال مستعملة فى أيامنا هذه. وانطلاقاً من حاجتنا هذه، قد نحتاج أحياناً إلى الكلمة العربية الاصطلاحية التى تؤدى المعنى المطلوب، ويفهمها الإنسان العربى المثقف ثقافة معقولة. ولذا، أليس من الممكن أن تعد قوائم بالمصطلحات الأجنبية التى تستعمل فى زماننا هذا، وأن نجد لها المصطلحات العربية؟ قد يبدو الأمر صعباً. ولكن لم

لا نوظف أبناءنا فى الدراسات العليا لعمل من هذا النوع؟ وقد يكون من الأسهل عليهم أن توضع قوائم منفصلة، تختص كل منها بعلم من العلوم، كى نسهل على أبنائنا هذا العمل؟ ومعلوم أن التوحيدى ألم بأكثر من علم، وهذا يجعل مثل هذه التجربة أكثر فائدة لشمولها. وقد توسع التجربة، فنعمد إلى كل عالم من علمائنا القدامى فنضع له فى اختصاصه، إذا لم يختص إلا بعلم واحد، وفى اختصاصاته إذا كان ذا اختصاصات عدة، ونفيد من جهده وتعبه؟ ألم يفعل الأوروبيون ذلك حين أفادوا من الجذور اليونانية واللاتينية، عندما سموا مخترعاتهم الجديدة؟ كلكم يعرف أنهم قد فعلوا ذلك، وأفادوا ممن سبقهم، فلم لا نفيد نحن ممن سبقونا؟

إن علماءنا الماضين كثيرون، وأحسب أننا لم نفد من تراثهم الكبير، وأضعنا وقتاً كثيراً ونحن نتتبع المعاجم، لمعرفة الكلمات الاصطلاحية. واستعمالنا المعاجم ليس عيباً، لكن لنقصرها على ما لانجد له من قبل مقابلاً بالعربية نرضى عنه.

لنجرب والله هو الهادى إلى الصواب.

المصادر والمراجع:

(١) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى**: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٦.

(٢) زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء**، ط ١ القاهرة ١، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٣) إبراهيم الكيلانى: **أبو حيان التوحيدى**، من سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

(٤) عبد الرزاق محيى الدين: **أبو حيان التوحيدى، سيرته وآثاره**، الطبعة الأولى، مصر ١٩٤٩.

(٥) المقدسى المعروف بالبشارى: **أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم**، الطبعة الثانية، مدينة ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٩.

(٦) أبو حيان التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، طبعة القاهرة، ١٩٥٠.

(٧) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ثلاثة أجزاء، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٨) أبو حيان التوحيدى: **البصائر والذخائر**، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٦٤. وكذلك تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.

(٩) محمد كرد على: **أمراء البيان**، جزءان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧.

(١٠) زيد أحمد بن سهل البلخى، وهو المطهر بن طاهر المقدسى: **البدء والتاريخ**، طبعة باريس ١٨٩٩.

(١١) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى الشافعى: **بغية الوعاة**، فى طبقات اللغويين والنحاة الطبعة الأولى ١٣٢٦ هـ مطبعة السعادة.

(١٢) **تاريخ الحكماء**: وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتجات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء. لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى، بغداد، مكتبة المثنى، ومؤسسة الخانجى بمصر.

(١٣) أبو على أحمد بن محمد المعروف بمسكويه: **تجارب الأمم**، جزءان، تحقيق: هـ. ف. أمدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤ ـ ١٩١٥.

(١٤) إبراهيم الكيلانى: **ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى**، تحقيق ونشر، طبعة دمشق ١٩٥١.

(١٥) آدم متز: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى**، ترجمة: محمد عبد الهادى أبى ريده، جزءان، طبعة القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤١، والطبعة الثالثة ١٩٥٧.

(١٦) أبو الفتح عثمان بن جنى: **الخصائص**، طبعة القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦.

(١٧) **دائرة المعارف الإسلامية**.

(١٨) **ديوان الشريف الرضى**، طبعة بيروت ١٣٠٧ هـ.

(١٩) الوزير أبو شجاع محمد بن الحسن الملقب ظهر الدين الروذراورى: **ذيل تجارب الأمم**، تحقيق ونسخ: هـ. ف. أمدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٦.

(٢٠) محمد باقر الموسوى الخوانسارى: **روضات الجنات، فى أحوال العلماء والسادات**، طبعة طهران ١٢٧١ هـ.

(٢١) ابن أبى الحديد: **شرح نهج البلاغة**، طبعة دار نشر الكتب العربية الكبرى، ١٩٢٩.

(٢٢) أبوحيان التوحيدى: **الصداقة والصديق**، ويلحق بها «رسالة فى العلوم» للتوحيدى كذلك، طبعة الأستانة، مطبعة الجوائب ١٣٠١ هـ وطبعة ١٣٢٣ هـ.

(٢٣) تاج الدين أبو نصر، عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى**، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.

(٢٤) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، الجزء الثانى، طبعة القاهرة ١٩٥٢.

(٢٥) موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة المعروف بابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. شرح وتحقيق: نزار رضا، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.

(٢٦) الوطواط، إبراهيم بن يحيى بن علي الكتبي: **غرر الخصائص الواضحة، وغرر النقائص الفاضحة**. طبعة القاهرة، مطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ.

(٢٧) ابن النديم: **الفهرست**، نشر المكتبة التجارية بمصر، طباعة المطبعة الرحمانية بمصر، ومكتبة خياط، بيروت.

(٢٨) مصطفى بن عبدالله، المشهور بحاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تصحيح وطبع :محمد شرف الدين وزميله. الطبعة الثالثة. طهران ١٩٦٧. المكتبة الإسلامية، والجعفري تبريزي.

(٢٩) الحسين بن أحمد بن خالويه: **ليس في كلام العرب**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، على نفقة السيد حسن شربتلي، دار مصر للطباعة.

(٣٠) أبوحيان التوحيدي: **مثالب الوزيرين**. تحقيق: إبراهيم الكيلاني: نشر دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.

(٣١) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، وضع الفهارس ودققها يوسف أسعد داغر. دار الأندلس للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦.

(٣٢) ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**. مراجعة وزارة المعارف العمومية، الطبعة الأخيرة، مطبعة دار المأمون وعيسى البابي الحلبي بمصر. نشر: أحمد فريد الرفاعي.

(٣٣) ابن سعيد المغربي، علي بن موسى، وآخرون: **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق وتعليق: شوقي ضيف وآخرين، القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣ ـ ١٩٥٥.

(٣٤) أبوحيان التوحيدي: **المقابسات**. تحقيق وشرح: حسن السندوبي. الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية ، القاهرة، ١٩٢٩.

(٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. الطبعة الأولى. دار المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ.

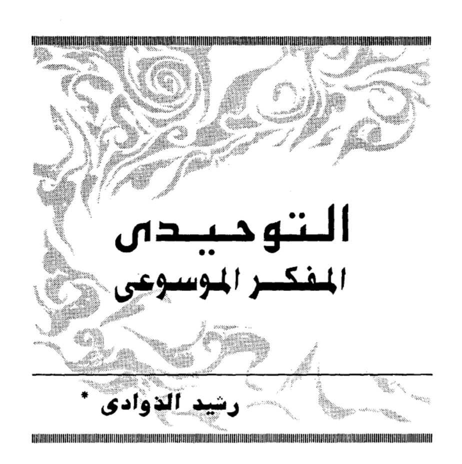
(٣٦) الذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.

(٣٧) زكي مبارك: **النثر الفني في القرن الرابع الهجري**، جزءان، طبعة مصر ١٩٣٤.

(٣٨) أبو حيان التوحيدي ومسكويه: **الهوامل والشوامل**. نشر: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة. مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١.

(٣٩) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد. نشر: مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م، الطبعة الأولى. وكذلك طبعة القاهرة ج ١.





التوحيدى المفكر الموسوعى

رشيد الذوادى *

كلما تذكرنا أبا حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى تذكرنا القرن الرابع الهجرى، وتذكرنا أولئك العمالقة الكبار من رجال الفكر العربى الذين أعطوا العطاءات الوافرة، وكان لهم شرف فى نشر العلم وإذاعته وجعله فى متناول الأغلبية.

وإن أبا حيان هو واحد من هؤلاء السباقين. وقد أسهم إسهاما كبيرا فى تحريك الذهنية العربية، وفى تنشيط المذاهب الدينية، وإخضاع الفلسفات للدفاع عن آرائها أو إخضاع الدين لهذه العلوم المستحدثة.

وتذكرنا حياته بالخيبات والتشاؤم، كما تذكرنا حادثة إحراق كتبه بالمآسى الذاتية وبوجوه أدب الحرمان عند العرب.

وإذا كنا نعتز بهذا الرجل؛ فإن حيرتنا بقيت مستمرة إزاء أصله. وحتى ياقوت الحموى نفسه أشار إلى أنه يجهل هذا الأصل جهلا تاما [١]. وكما يبدو من مؤلفاته أنه يجهل الفارسية، ولكن مع ذلك لا يثبت بالقطع أنه عربى [٢].

فلربما كان من الموالى كما يرى أحمد محمد الحوفى وعبدالرحمن بدوى بينما يذهب محمود إبراهيم إلى أنه من أصل عربى [٣]؛ على أن الآراء تتفق فى شئ واحد؛ هو قربه من الفقراء والغرباء [٤].

على أن التوحيدى، فيما ثبت، كان لايهتم كثيرا بالبحث فى حياته العائلية لكونه عاش يتيما فى كفالة عمه الذى يبغضه ويسئ إليه.

ولذلك رأيناه يجيب ابن العارض بعدما سأله:

ـ أيهما تفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟..

فأجابه بقوله:

« لكل أمة فضائل ورذائل» [٥]

والتوحيدى يذكرنا بأشياء وأشياء..

○ يذكرنا بقدرته على النقل الدقيق وبجمال خطه، وبالحالة المادية الصعبة التى عاشها.

---

* باحث تونسى.

○ ويذكرنا بثراء الفكرة وعمقها، وبقرن المفارقات، وبصراعات المذاهب، وبنقاء العبارة وصفاء الأسلوب.

○ ويذكرنا بمناجاته الحارة إلى خالقه بعد مرحلة اليأس، وبالأبعاد المركزة التى تكشف لنا شخصية التوحيدى الإنسان والأديب والمفكر الموسوعى الجرئ.

وفى مجال تأطير شخصية أبى حيان التوحيدى، يستوقفنا القرن الرابع الهجرى الذى ولد وعاش فيه هذا المفكر المتميز.

أضواء على القرن الرابع الهجرى

وإذا كانت الدراسات التى تعنى بالحضارة الإسلامية القديمة لا تخلو من التعرض إلى العهد العباسى، فإن التركيز كان أكثر على القرن الرابع الهجرى. وهذا فى رأيى ساهم إلى حد كبير فى التعريف بالكثير من الأعلام الذين أضاءوا الطريق للأجيال من بعدهم، ومن هؤلاء ابن جرير الطبرى وأبو الحسين الأشعرى والباقلانى والماوردى صاحب (الأحكام السلطانية) والجوينى والغزالى ومسكويه وأبو فرج الأصفهانى والمعرى والشريف الرضى والجرجانى وابن النديم وأبو هلال العسكرى، وغير هؤلاء من أعلام القرن الرابع الهجرى.

وإذا كان أكثر من مصدر أثبت أن هذا القرن شهد ازدهار حركة الفلسفة والنقل فى العراق، وعرف وفرة المجالس العلمية التى كانت تنعقد هناك، وأشار إلى الصراعات التى حصلت فيه بين المثقفين والعلماء حول ما استجد فى فنون المعرفة أو حول مايؤاخذ عنه أهل الصوفية أو الفقهاء، فإنه كان أيضا عصرا مليئا بالتناقضات التى واجهت الحكم العباسى، خاصة بعد موت الخليفة المكتفى سنة ٢٩٥هـ؛ ففى هذا الظرف رأينا «مراكز القوى» المتمثلة فى:

- القادة من الأتراك.
- وفى «حريم القصور».
- وفى الوزراء وبطانتهم.

وكلها تتفق وتعلن ـ إثر موت المكتفى الذى عرف بتقاه واستفادت الدولة من مشروعاته وإنجازاته ـ كلمتها حول صبى صغير لايتجاوز عمره عشر سنوات فلقبوه بـ «المقتدر».

وسيطرت «شغب» «أم المقتدر» على ابنها الصغير هذا؛ وضعته تحت رحمة مطامحها، وأفسحت المجال للفسدة والخارجين عن القانون ليحكموا الدولة ويسوسوا الناس حسب شهواتهم. والغريب أن الفسدة تحكموا فى شئون الدولة، فكانوا ينهبون ويسلبون ويتمردون، وأصبح الخليفة يولى بلا حضور ويعزل بلا مشورة.

وتفشى فى هذا القرن الإرهاب السياسى والاضطهاد المذهبى، وكثر التنكيل بالمسؤولين فى السلطة ووصل إلى حد التصفية الجسدية[٦]. ومن صور ضعف الدولة المركزية فى بغداد، ظهور بوادر الانفصال عنها، ولذلك رأينا حرص أكثر الولاة على أن تكون لهم إمارات مستقلة؛ فنشأت دول فى مصر وخراسان وفارس وفى «ماوراء النهر» و«أفريقية». ونشير هنا إلى مظاهر الفوضى والطبقية والانحلال التى سادت بغداد أيضا؛ فالوزير «ابن الفرات»، مثلا، كان ينفق بسخاء على ملذاته؛ يأكل بملاعق من البلور، ولا يأكل بالملعقة إلا لقمة واحدة، فكانت توضع على المائدة عند كل وجبة ثلاثون ملعقة. ويذكر الثعالبى فى (يتيمة الدهر) أن الوزير المهلبى كان له ندماء يجتمعون عنده فى الأسبوع مرتين، ومن هؤلاء ابن معروف والقاضى التنوخى[٧].

كان هذا هو عصر أبى حيان التوحيدى الذى ولد ونشأ فيه. ويتعرض محمد كرد على فى كتابه (أمراء البيان) إلى هذا العصر يقول:

«هو العصر العباسى الثالث.. فسدت فيه عصبية بنى العباس، فلم تبق لهم كلمة مسموعة ولا رأى جميع[٨] ولا قوة نافذة، ولا كيان يرتجى معه البقاء.. تغلغلت الأعاجم فى جسم الدولة، وتسلطت على الأمور، ومادخل القرن الرابع حتى رأيت الأمور تلتوى ودولة الخلافة تضؤل وتتراجع.

وقد شمل الضعف معظم أوضاعها وعاش سوس الفساد فى ذلك الجسم العظيم، وتنأثر عقد البلاد الإسلامية وانتقصت من أطرافها، والأهواء مشتتة والنفوس شعاع.

لم يكد ينسلخ الربع الأول من هذا القرن حتى استولى ابن رائق على البصرة وواسط، واستأثر البريدى بـ «الأهواز وأعمالها»، وذهب أبناء «بويه الديلم» إلى فارس والرى وأصفهان وطبرشتان وجرجان وكرمان والجبل، وغدت «خراسان وما وراء النهر» بيد السامانية، والموصل وديار بكر ومضر وربيعة فى أيدى بنى حمدان، وانتقلت «مصر والشام» إلى الإخشيدية و«البحرين واليمامة» إلى القرمطى، «والمغرب وأفريقية» إلى القائم العلوى و «الأندلس» للناصر عبد الرحمن الأموى.

ولم يبق للخليفة العباسى غير بغداد وأعمالها والحكم فيها لابن رائق، وليس للخليفة وزير، وإنما كان له كاتب يدير إقطاعاته وإخراجاته القليلة[٩]

كما أورد محمد كرد على صورا عدة عن قتل الخلفاء وخلعهم، وذكر بالوضع السئ للخليفة العباسى الذى أصبح بلا دور، وتكاد مهمته تنحصر فى المسائل الدينية، له القول ولغيره العمل. كما تحدث عن حياة القرامطة فى (العراق والشام)، وأشار إلى تنوع المذاهب والملل؛ فكان «أهل البصرة، قدرية وشيعة وحنابلة»، و «إقليم خوزستان»: معتزلة و«بغداد»، تجمع جميع النحل.

وأشار هذا المؤرخ إلى كثرة المناورات والدسائس، وإلى الخوف من السلطان والجهلة؛ لذلك احتمى بعض العلماء بأهداب «التقية»، فكان ماكان من تأليف «المجالس السرية» الجامعة لأرباب العقول والفلاسفة، وكان التوحيدى واحدا منهم فى هذا العهد[١٠].

وعايش التوحيدى أحداثا خطيرة فى هذا العصر، كما أدرك الضعف السياسى الذى اعترى الدولة العباسية، وشاهد حركة الازدهار الفكرى التى انتعشت فى المجالس والنوادى وفى حلقات التدريس أيضا.

ومادمنا تحدثنا عن الإطار السياسى لهذا القرن، فيحسن أن نقول عنه أيضا: إن هذا القرن كان مليئا بالفتن والغرائب، وإن أوضاعه الاقتصادية فرضت أحوالا متدهورة كانت تنبئ بخراب السلطة المركزية؛ الأمر الذى ساهم فى تقسيم المجتمع إلى قسمين متمايزين هما: الأثرياء والفقراء.

والحياة الاجتماعية فى هذا القرن، هى الأخرى، كرست لكى تبقى الطبقة الفقيرة تعيش فى الحرمان، وقدم أبو حيان التوحيدى صورا عدة عن هذا الحرمان، ووصف هذا الحرمان بقوله إن أصحاب العيال يسلكون سبلا وعرة قد لاتقبلها الأخلاق وكل ذلك من أجل توفير الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع[١١].

أما الأغنياء، فهم طبقة الملوك والأمراء والوزراء ومن يلوذ بهم؛ كبعض العلماء، والأدباء، والتجار.

ونتيجة لهذه الهيكلية الاجتماعية التفاضلية، توفر لدينا نوعان من الأدب:

- أدب الطرف: وأدباؤه صوروا حياة اللهو فى قصور الأمراء، وفى مجالس أصحاب المال.
- وأدب الشكوى والحرمان: وأدباؤه عبروا عن أجواء الحرمان والبؤس والشقاء والغبن.

أدب التوحيدى

والملاحظ أنه ليس من اليسير تنزيل أدب أبى حيان ضمن هذه الطبقة أوتلك؛ لأن أبا حيان:

«من جذور الطبقة العامة فكان عالما بحالتها ومتحمسا لقضاياها، ولكنه باشر الخاصة: (طبقة الوزراء) وعاش جانبا مع وزراء عصره فتلون أدبه بأبعاد جديدة جعلته أديبا متميزا فى القرن الرابع؛ ولعله كان يعبر عن مطامح العامة المختلفة ويسجل استخفافه بـ (فئة النهابة) إلى جانب خضوعه فى أدبه لما تمليه عليه أجواء المجالس الأدبية التى تعقد فى إطار الخاصة»[١٢].

ولو حاولنا فحص النصوص التى تحدثت عن التوحيدى؛ لوجدنا فى بعضها شيئا من التجاوزات، مثل اتهامه بالزندقة،

ومعروف أن هذا الاتهام لايستند إلى أى دليل، ومصدره هو ابن الجوزى المتوفى سنة ٥٥٧، وعن ابن الجوزى تعددت الروايات المختلفة وقيل. فى هذه القضية ماقيل وكذلك الشأن حينما اتهم بـ: «التزيد فى الحديث النبوى»... إلخ.

وبجانب هذه الآراء تستوقفنا آراء أخرى مضادة وكلها تنوه بمواهب التوحيدى، وبقدراته الذهنية، ومن أصحاب هذه الآراء ياقوت الحموى الذى اطلع فى القرن السابع الهجرى على بعض مؤلفات التوحيدى ونقل منها الكثير.. فهذا المؤرخ ترجم له فى (معجم الأدباء) قائلا عنه: «كان فيلسوف الأدباء، وجاحظيا يسلك فى مؤلفاته مسلك الجاحظ»[١٣] ، كما عده السبكى من فقهاء الشافعية ومن المؤرخين الكبار اللامعين.

أما آدم متز؛ فهو وإن لم يتأثر بأحكام القدامى، لكنه أبهر بأسلوب أبى حيان، وأدبه وفكره؛ لذلك قدره فى نزاهة تامة قائلا: «إنه أستاذ لكتاب القرن الرابع الهجرى» ،ثم عده فيما بعد «أعظم كتاب النثر العربى على الإطلاق»[١٤].

توالت الشهادات التقديرية فى التوحيدى وأدبه من طرف النقاد العرب المعاصرين، فرأينا زكى مبارك فى (النثر الفنى)[١٥] بضعه على رأس كتاب الآراء والمذاهب فى القرن الرابع الهجرى، كما صوره بأنه مثقف موسوعى ونابغة عصره، ويرى هذا الناقد أيضا أن التوحيدى كاتب موهوب متمكن فى فهم النزعات الفلسفية فى كتابه (المقابسات)، ومن رأيه أن التوحيدى ذو شخصيتين مختلفتين؛ فطورا يتمثل فى:

أ) شخصية الأديب. وذلك حينما يتحدث عن نفسه وعن عواطفه وهمومه.

ب) وفى شخصية الباحث الموسوعى لما ينقل من الصور المختلفة من ضروب الفنون[١٦].

وزكى مبارك أعجب أيضا بأسلوب التوحيدى، فأشاد به قائلا إنه «كاتب يمزج بين السجع والمزاوجة»[١٧].

أما أحمد أمين، فإنه مدح التوحيدى أكثر من مرة، خاصة لما قدم دراسته عن الحياة الفكرية فى القرن الرابع الهجرى فى كتابه (ظهر الإسلام)[١٨]، فقال عنه: «إنه من أشهر الكتاب فى العصر البويهى» ، كما أشاد بعمق آرائه، وخصائص أسلوبه فى مقدمة (الإمتاع والمؤانسة).

ونأتى فى النهاية إلى آراء الناقد زكريا إبراهيم صاحب كتاب (التوحيدى) الصادر فى «سلسلة أعلام العرب» ، فنرى هذا الناقد يعنى فى دراسته بالنواحى الفلسفية وقد انتهى بها إلى أحكام منها:

أولا: أن مجموع كتابات التوحيدى يمثل فكرا واعيا، ومسؤولا ويترجم عن روح العصر وأوضاعه.

ثانيا: أسلوب التوحيدى قرب الفلسفة من الجماهير العريضة.

ثالثا: اعتبار التوحيدى رائد حركة التنوير؛ ألم يكن هو أبرز أديب نقدى انطباعى فى القرن الرابع.

فهل فى هذه الآراء ما يعكس خصوصيات «النص عند التوحيدى» ، وما يؤكد تفوقه فى قرن المفارقات؟

التوحيدى والنص الباقى

بالتأكيد، حينما نستوفى دراسة مؤلفات التوحيدى، نرى هذا المفكر ألف فى أغراض عدة، وكتب فى أكثر من قضية، وكتاباته عامة تتسم بهذا الأسلوب البنائى الذى يعطى للجملة هذا التمرد على السجع، وهذا الامتداد الصوتى الأليف.

والتوحيدى غزير الإنتاج، ولا عجب فى ذلك؛ فالرجل مثقف موسوعى، ولولا أنه أحرق معظم مؤلفاته فى أخريات حياته لكانت الفائدة منها أعم[١٩]. على أن ياقوت فى (معجم الأدباء) أورد ثبتا بأسماء بعضها؛ كما أشار التوحيدى نفسه إلى بعضها فى ثنايا ما كتب، وقد نجد كتبا للتوحيدى لم يرد ذكرها، ولكنها طبعت بالفعل.

ولو حاولنا إعطاء فكرة عن كل مؤلفاته لتعذر علينا ذلك، لأن هذه المؤلفات لا يزال بعضها مخطوطا وموزعا على مكتبات العالم؛ وبعضها ضاع وأتلف على أن من أهم مؤلفات التوحيدى هى:

● **الصداقة والصديق:**

وهو كتب مهم قال عنه زكى مبارك: «إنه من أنفس ذخائر اللغة العربية»[٢٠]. وكما هو معلوم، فإن التوحيدى ألفه فى أدق مراحل حياته، ومما يلفت النظر فى هذا الكتاب أسلوبه الشائق، حتى إنه يمكن القول بأنه تعبير عن خصائصه الأسلوبية، وهو فى الوقت نفسه يعكس حال اليأس التى انتهى اليها.

● **البصائر والذخائر:**

والكتاب وضع فيما بين أعوام (٣٥٠: ٣٦٥) وهو مؤلف جامع؛ نجد فيه التفسير، والأدب، والحديث، والتاريخ، واللغة. والتوحيدى يكشف فيه عن ثقافته الموسوعية؛ وأمانته العلمية؛ إذ نجده ينقل عن أرسطو، وأفلاطون والسيرافى؛ ورابعة العدوية وابن حنبل، وسواهم.

● **أخلاق الوزيرين:**

وفى هذا الأثر يشنع التوحيدى بالوزيرين وابن العميد وابن عباد، وبقى هذا التأليف فى المسودة إلى سنة ٣٧١هـ .

● **الهوامل والشوامل:**

وقد ألف حوالى سنة ٣٧٥هـ بعد مقتل الوزير ابن سعدان، ويشتمل على أسئلة فى مسائل فلسفية ولغوية؛ وكلامية، وجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه.

● **الإشارات الإلهية:**

ومثلما هو معلوم أن هذا الكتاب وصلنا بعد أن أحرق التوحيدى كامل مؤلفاته فى سنة ٤٠٠هـ، ويحتوى على مادة صوفية، وفيه أدعيته الحارة إلى الله بعد مرحلة اليأس.

● **المقابسات:**

ووضعه حوالى سنة ٣٩٠هـ ، ويتناول فيه موضوعات فلسفية واجتماعية وفكرية، ووصفه المستشرق مايركوف قائلا إنه يحتوى على مائة مقابسة أو محاورة بين العلماء، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والإلهيات وموضوعات أخرى[٢١].

● **الإمتاع والمؤانسة:**

ويعد هذا الكتاب من أهم آثار أبى حيان إن لم يكن أهمها على الإطلاق. وصدر فى القاهرة فى ثلاثة أجزاء: سنوات: ١٩٣٩، ١٩٤٢، ١٩٤٤؛ وقام بتحقيقه: أحمد أمين وأحمد الزين، وقد وضعه التوحيدى فى أوائل عهده بالتأليف يوم كانت نفسه ـ كما يقول عبدالرازق محيى الدين: «لاتزال طماحة للدنيا راغبة الصلة برجال السلطان»[٢٢].

فهذه أهم مؤلفات التوحيدى التى تبرزه عالماً وباحثا ومفكرا موسوعيا. وفى رأيى أن هذه المؤلفات أوضحت:

أولا: ذلك المنزع العقلانى الذى يلوح مظهرا مميزا فى معظم كتبه، إذ كما هو متعارف عن التوحيدى أنه حاول، استقصاء الأمور فى مسامراته مع ابن سعدان، أو فى (البصائر والذخائر)، وحتى فى (الهوامل والشوامل) حيث نجده يسأل مثلا عن «العقل»: «ما العقل.. وما السبب.. وما العلة؟». وهذه الاستفهامات نجدها تنقلب فى (الإمتاع والمؤانسة) إلى حرص شديد على التوسع والإطناب. ولاشك أن كل هذا يبرز البعد العقلانى والتعطش إلى الفهم بالرجوع إلى العقل.

ثانيا: أوضحت منهج التوحيدى فى مادة التفكير المتعلق بمنزلة الإنسان، لذلك رأيناه يبحث فيما يرنو إليه الإنسان، وما يمارسه ويعيشه.

يقول التوحيدى فى هذا الشأن:

«وقد ظن قوم أن الذين منعوا من الشهوات ورضوا بالزهد فى اللذات، خانوا الناس وحالوا بينهم وبين حظوظهم، وحرموهم ماهو لهم. وصدوهم عن محبوباتهم، وهذا ظن خطأ، وأى مراد فى هذا للواعظين والمزهدين، والذين وصوا وأشفقوا، وردعوا عن الخوض فى لذات النفوس الغضبية والبهيمية؟.. والله ما كان ذلك منهم إلا على طريق النصحية والشفقة والإعذار والإنذار، إلا أن يكون الذين ظنوا هذا إنما ظنوه لأنهم رأوا بعض المزهدين، راغبا، وبعض الناصحين غاشا، وبعض الآمرين مخالفا...» (الإمتاع والمؤانسة:ج٢ ص ٩١).

ثالثا: وأبرزت أن التوحيدى فى كتاباته تبنى نوعية خاصة من التفكير؟ حيث نجده مرتبطا كامل الارتباط بواقعه ومن هذا الواقع كان يستمد تأمله ونقده ووصفه.

رابعا: بينت العلاقة بين الفلسفة والتشريعية؛ لذلك وجدنا نصوصا عدة فى (الإمتاع والمؤانسة) تتردد فيها أسئلة التوحيدى لأبى سليمان عن «السكينة».

خامسا: ونزلت الإنسان منزلة تغلب عليها المادة؛ فالإنسان ـ كما يرى أبو حيان: فى (الهوامل والشوامل) حائر فى فهم نفسه وإدراك مقاصده: «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» (الهوامل والشوامل: المسألة عدد ٦٨ ص١٨٠) والتوحيدى يعرف الإنسان بقوله:

«والإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعى فى طلب المنزلة عند ربه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه؛ فإن صفق وجهه وقال نعمل تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار؛ فهذا (المذبذب) الذى لا هو من هذه ولا من هذه». (الإمتاع والمؤانسة: ج١ ص١٥ ـ ١٦).

وحيرة أبى حيان حول منزلة الإنسان أثارها أكثر من مرة، وطرحها حتى على مسكويه، ففى (الهوامل والشوامل) نجده يتساءل:

ـ ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟ (المسألة السادسة).

ـ لم غضب الإنسان من شر ينسب إليه وهو فيه وما سبب غضبه من شر ينسب إليه وهو ليس فيه؟ (المسألة٣٢).

ـ لم ذم الإنسان ما لم ينله ولم عادى الناس ما جهلوا؟ (المسألة٧٥).

ـ ما سر قولهم: الإنسان حريص على ما مانع؟ (المسألة٦٤).

فالإنسان عند التوحيدى مصدر تأمل؛ لذا وجب أن نوليه عناية خاصة لأنه مخلوق منقوص.

وفى النص نجد التوحيدى مرة معتدا بنفسه حينما يذكرنا بالتسامى والمروءة، وبالسعى إلى استكمال ثقافته. ومرة نشاهده فى مواقف مغايرة، وتبرز هذه المواقف فى صور التشكى من القهر والفقر.. نراه مثلا يستجدى قائلا:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح...»[٢٣].

وفى بعض نصوص التوحيدى نجده يهاجم علماء الكلام ومتأخريهم بالخصوص، ويصفهم بأقذع الصفات.. يقول عن أحد كبارهم وهو «الداركى»:

«إنه أتخذ الشهادة مكسبة، وهو يأكل الدنيا بالدين ولا يرجع إلى ثقة وأمانة، ولقد تهتك بنيسابور قديما وببغداد حديثا، هذا مع القدامة والوخامة» (الإمتاع والمؤانسة: ج١ ص١٤١).

وهاجم التوحيدى أبا بكر الباقلانى صاحب (إعجاز القرآن) بقوله:

«إنه يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية، وطرائق الملحدة..» (المصدر نفسه، ص١٤٣).

وأبو إسحاق النصيبى، وكان من كبار المعتزلة، لم يسلم بدوره من هجوم التوحيدى الذى قال فيه:

«إنه يشك فى النبوات كلها، وقد سمعت منه فيها شبها، وكان من أفسق الفاسقين.. لا أعلم قاذورة إلا أتاها ولا خساسة إلا أظهرها وجاهر بها..». (مثالب الوزيرين تحقيق إبراهيم الكيلانى ١٩٦١ص١٤).

التوحيدى الناقد

ومن مميزات هذا المفكر الموسوعى أنه أبدى رأيه فى الكثير من القضايا النقدية ومسائل علم الجمال. ولعل من أهم تلك القضايا قضية«الشكل والمضمون».

ومن رأى أبى حيان أن جمال النص لا يتحقق إلا بمراعاة جانب اللفظ وجانب المعنى، لهذا أشار فى (الإمتاع

والمؤانسة): «لا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ»[٢٤].

ولم يكتف التوحيدى بهذا بل وجه نظره إلى ضرورة الموافقة« بين المعنى والمبنى»، وأشار إلى هذه القضية بقوله:

«أحسن الكلام مارق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم» (الإمتاع والمؤانسة، ج٢ ص١٤٥). وعن موقفه من القديم والحديث أشار أكثر من مرة إلى إنه لا يعير للزمن وزنا فى تفضيل شاعر على آخر. فقيمة الشاعر تتجلى فى إبداعاته فحسب. وحذر أبو حيان الأدباء والشعراء فى كثير من المرات من الغرور، ومن الاستبداد بالرأى؛ لأن «العلم بحر لا ساحل له». وعند «الصدق الفنى» توقف التوحيدى وأعطى شروحاً « فى الواقع والصدق الفنى وأشار فى النهاية إلى «أن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق..»[٢٥].

ومن مميزات هذا المفكر «المبالغة» سواء إذا أراد التعظيم أو التحقير إنه دائما متطرف ولا «وسطية» عنده، سواء فى فرحه أو عند غضبه وكثيرا ما يستعمل «إسم التفضيل»و«ما الزائدة»، وكان أيضا مكثارا فى استعمال «الجمل الدعائية» لاسيما إذا ما أراد أن يخاطب أحدا ممن يحترمهم شخصيا. وأورد التوحيدى أمثلة فى كتاباته من هذه الجمل، فهو لما خاطب أبا الوفاء المهندس قال له:

«أيها الشيخ أطال الله يدك فى الخيرات، وزاد فى همتك رغبة فى طلب اصطناع المكرمات، وأجراك على أحسن العادات فى تقديم طلاب العلم وأهل البيوتات». (المقابسات: ص١١٨).

الخلاصة

وفى نهاية هذه المداخلة، يمكننى أن أقول عن هذا المفكر الموسوعى إنه:

○ مفكر جرئ وطموح، وقد أضاف إضافات كبيرة للمفكر العربى وللثقافة الإنسانية؛ على الرغم من كونه ولد من أبوين فقيرين، وحرم فى طفولته من كل مظاهر العطف.

○ قريب من الفقراء، فاق أعلام عصره فى: الأدب والنقد واللغة وعلم الكلام، والنحو والفلسفة والحديث، والفقه، وبرع فى تصوير الشخصيات وإبراز العيوب الخلقية والاجتماعية.

○ وإنه تفاعل مع عصره؛ «فتأثر وأثر». ولم يكن مجرد ناقل لثقافة العصر ففى كتابه: (الإمتاع)؛ لمسنا أن صاحبه كشف عن الأبعاد الخطيرة للبنية الاجتماعية بصفاء الفكرة وعمقها، وأنه مستميت فى الدفاع عن القيم والمبادئ الثابتة.

○ ولمسنا أيضا: أن التوحيدى ناقد وأنه من أنصار «النقد التأثرى»، وله آراء وفلسفة أخلاقية، مؤمن بالزعة الإنسانية فى الأدب، وهى نزعة تجد جذورها تمتد إلى الجاحظ، وجاء التوحيدى قوطتها حينما أرجع الأدب إلى معينه الأصلى وهو «الإنسان».

○ وأنه نقم على الملوك، وعلى البطالة؛ لأنه عاشرها فى مجالس الوزراء وخبر نواياها؛ لذلك حمل عليها، وأعلنها حربا على عصره ومعاصريه.

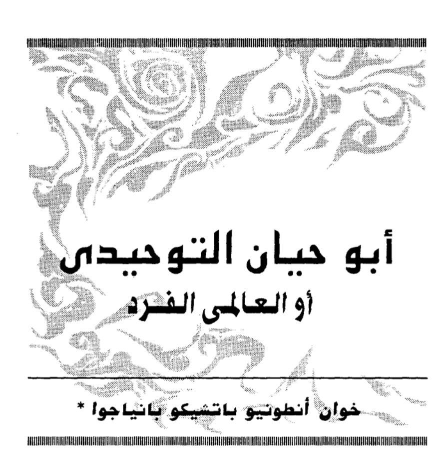
○ وإن هذا المفكر حينما تحدث عن الطوائف، وعن السلبيات والإيجابيات، واتخذ منها مواقف، كان جزاؤه الجحود والصمت المقصود.

الهوامش:

(١) ياقوت الحمرى: معجم الأدباء، ج١٥ ، طبعة الدكتور فريد رفاعى ١٩٣٨ ،ص٥.
(٢) زكريا إبراهيم: أبو حيان، ص١٤.
(٣) انظر محمود إبراهيم : أبوحيان التوحيدى فى قضايا الإنسان واللغة والعلوم.
(٤) انظر الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية: ـ تحقيق عبدالرحمن بدوى. ط١٩٥٠. ص: ج.
(٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج١، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٦) التاريخ الإسلامى للخياط، ج٤، ص٢٦.
(٧) راجع الثعالبى يتيمة الدهر ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ج٢، ص١٠٦
(٨) الجميع ضد المتفرق .
(٩) انظرمحمد كرد على أمراء البيان، ط١٩٩٣،(بيروت) ص٤٤٥ـ٤٤٦
(١٠) المصدر السابق، ص٤٤٨ وما بعدها.
(١١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج٣ ص٢٢٧.
(١٢) كمال عمران والمنصف الجزار والباجى القمرتى: أبو حيان بين الفكر والوجدان، ط تونس، ص١٠و١١.
(١٣) معجم الأدباء: ج١٥، ص٥.
(١٤) انظر آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة محمد الهادى أبو ريدة ،لجنة التأليف والنشر، ط ج١٩٥، ج١، ص٤٢٩.
(١٥) أنظر زكى مبارك: النثر الفنى، ج٢، ص١٦٧.
(١٦) المصدر نفسه صـ ١٦٧ .
(١٧) المصدر نفسه. ج١، ص١٤٠.
(١٨) انظر أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج١، ص٢٣٢، ط القاهرة، ١٩٥٧.
(١٩) زكى مبارك: النثر الفنى، ج١، ص٢٠٤.
(٢٠) زكى مبارك: النثر الفنى، ج١ ، ص٢٠٤.
(٢١) أبو حيان بين الفكر والوجدان، ص١٧.
(٢٢) عبد الرازق محيى الدين: أبو حيان التوحيدى، مكتبة الخانجى، ١٩٤٢، ص٢١٩.
(٢٣) الإمتاع والمؤانسة: ج٣ ص٢٢٦
(٢٤) المصدر نفسه، ج١ ص١٠.
(٢٥) التوحيدى: الإشارات الإلهية، ص٤٠٠.





أبو حيان التوحيدى
أو العالمى الفرد

خوان أنطونيو باتشيكو بانياجوا *

يقول أبو حيان التوحيدى فى كتابه (الهوامل والشوامل) : «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» . وهذه العبارة الواردة فى سياقها ينداح معناها إلى التواصل الإنسانى التام؛ فتكتسب بعداً عالمياً تتحدد معه، وهى فى الوقت ذاته متحدة بالكاتب، وبكل مؤلفاته الفكرية. إن فكر التوحيدى مترع باقتراحات وتواشجات من كل ضرب، ترتكز فى مفترق طريقين: الإنسان بوصفه فرداً، والفرد باعتباره كائناً اجتماعياً. وبتلاقى الموقعين المعرفيين، ينجم الفعل الفردى فى محيطه الثقافى من جهة، ومن جهة أخرى ينجم تأثير ذلك المحيط فى الفرد، داخلاً فى صراع القوى التى تختانه، وفى الوقت ذاته تجعله عالمياً.

أبوحيان، على بن محمد بن عباس التوحيدى (٣١٠/ ٢٠/ ٩٢٢/ ٣٢ ـ ٤١٤/ ١٠٢٣)، وكتبه المعروفة التى تتجاوز خمسة آلاف صفحة مطبوعة، تعرض لنا سيرة ثقافية ذاتية فى مستوى أنشطته المعينة، وهى عالمية تماماً على مستوى تطلعاتها ونتائجها. وعبر مؤلفاته التى تنضوى تحت كلمة «أدب» : تاريخ الأدب، والجدل، والتصوف، يمكن للتوحيدى أن ينعت بـ «العالمى الفرد» ؛ ذلك النعت الذى طبقه سارتر على أديب ضخم من أدباء الرومانسية الفرنسية: إنه الفرد العالمى باعتباره عضواً فى تاريخ يتربع على قمته، وهو الفرد باعتبار فرديته التى تعرضها مشاريعه الفكرية مشيرة إلى نظام عالمى[١].

تلك العالمية الفردية لأبى حيان التوحيدى ومؤلفاته تبدو واضحة فى ملمحين أساسيين:

أ ـ إرادته الدائمة من خلال منهج معرفى يتحد تماماً بالتيارات العامة للأوساط الفكرية فى عصره.

ب ـ إرادته القديرة، كذلك، على تذليل الظروف القائمة والعارضة فى المجتمع، لكى تتنفس المعرفة كاملة غير منقوصة. جلىّ أن «طريحة» Tarea بمثل هذا التراحب لا يمكن أن تستوفى إلا بإزجاء الثمن مبهما، وإن كان فعالا، ووجوديا ممزقا أليما. وفى كتابات أبى حيان إشارات عدة إلى

* أستاذ الأدب والحضارة. إسبانيا.
ترجمة **عبد اللطيف عبد الحليم**، كلية دار العلوم بالقاهرة.

هذا الثمن، ربما كان بوسعنا أن نقول إنه من أول كتابات أبى حيان النثرية (البصائر والذخائر) حتى بعض كتاباته الأخيرة (الصداقة والصديق)، نلاحظ مسيرة محددة ذات نسبتين متغايرتين: نسبة وعيه الفكرى تشرئب دائماً إلى العالمية، وخبرته اليومية بالأحداث الاجتماعية تغرقه فى هاوية من التشاؤم، وتعلق الصفحات الآتية على هذين المنظورين.

فى كتاب (البصائر والذخائر)، وهو مجموعة من الحكايات والأوابد، وتضم خبرة التوحيدى ما بين سنتى ٣٥٠ــ ٣٦٥/ ٩٦١ ــ ٩٧٥، نستطيع أن نلاحظ منهج المعرفة الذى التزم به المؤلف طوال حياته؛ إنه منهج المعرفة الذى هو بدوره محجة يتقيّلها كل مثقف آنذاك، هكذا فى وسعنا أن نطالع:

«وأنا ضامن لك أنك لا تخلو فى دراسة هذه الصحيفة من أمهات الحكم، وكنوز الفوائد. أولها وأجلها ما يتضمن كتاب الله تعالى الذى حارت العقول الناصعة فى رصفه وكلت الألسن البارعة عن وصفه...

والثانى، سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها السبيل الواضح ...

والثالث، حجة العقل، فإن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه فى كل حال عارضة...

والرابع، رأى العين، وهو يجمع لك بحكم الصورة، واعتراف الجمهور، وشهادة الدهور، نتيجة التجارب، وفائدة الاختيار، وعائدة الاختبار، وإذعان الحس، وإقرار النفس، وطمأنينة البال، وسكون الاستبداد، هذا سوى أطراف من سياسة العجم، وفلسفة اليونانيين»[٢].

القرآن الكريم، والحديث النبوى، والعقل، والتجربة، والسياسة والفلسفة، كلها بالنسبة إلى التوحيدى الخطى المتعاقبة للمضى فى طريق المعرفة، ليصل إلى (قنة) العالمية الممكنة. بمنهج المعرفة هذا، أو بتدرج مصادر المعرفة، يمكننا أن نشيم الطيف الضرورى لكل إنسان مثقف فى القرن الرابع/ العاشر، من جهة الثبات والتحول لكل مفكر مسلم تقتضيها هويته مثل القرآن والحديث، وانطلاقاً من هاتين الركيزتين؛ فالفعل بمثابة الفيصل والمتيقن فى العقيدة. ومن جهة أخرى فهو النور الذاتى للنفس الإنسانية بالمعنى الذى قال به المعتزلة. ليس فى الوسع أن ننسى أن مؤلفات التوحيدى تندرج داخل الدائرة الفكرية والثقافية الخصبة التى تنفتح وتنغلق متوالية على: الفارابى (توفى ٣٣٩/ ٩٥٠)، وابن سينا (توفى ٤٢٨/ ١٠٣٧) فى تلك الحقبة كما نعرف؛ فدائرة بغداد الفكرية لا تقتات فحسب من التوحيدى بل من أمثال مسكويه، وأبى الحسن العامرى، والنوشجانى، وعيسى بن على، وأبى سليمان السجستانى، وفوق ذلك كله ليس فى وسعنا غض الطرف عن أن فى تلك الدائرة الذائعة يدور المترجمون بترجمة فلاسفة الإغريق. ومن ثم، فالمنهج الفلسفى الذى يأخذ به التوحيدى نفسه لا يغفل هذه التيارات الأخيرة الدائرة فى إطار أرسطوطاليسى تماماً، وهو يشير إلى المصدر الرابع من مصادر معرفته «التجربة».

وأرسطو فى مستهل كتابه (الميتافيزيقا) يشير إلى ضرورة الخبرة (التجربة) بوصفها مصدراً من مصادر المعرفة:

«تولد من التذكار خبرة البشر، يؤدى تذكر الشئ كثيراً إلى تكون الخبرة. وتبدو الخبرة، بشكل أو بآخر، شبيهة بالعلم والفن، بيد أن البشر يكتسب العلم والفن عبر الخبرة»[٣].

إن التأثير المعرفى العميق الذى صنعته مؤلفات أرسطو فى كل الفلاسفة، لا يمكن إلا أن نلمحه فى مؤلفات التوحيدى. ورغم أنه ليس فيلسوفا بالمعنى الضيق، فإنه فتح نوافذ عقله لتأثير الفكر الإغريقى، كما يشير فى نهاية الفقرة التى استشهدنا بها آنفاً. فى الحقيقة أن جانباً ضخماً من عالمية الفكر المتطلع لأبى حيان يبدو أنه يشورك على نظام معرفى فى التراث الهيلينى، كما سنرى بعد قليل.

من هذا الإطار المنهجى الذى يبدو به التوحيدى مراوحاً بين العقل والنقل، يلج أبو حيان فى مرحلة خصبة، يبلغ بها نضجه ما بين سنتى ٣٨٦ ــ ٤٠٠/ ٩٩٦ ــ ١٠٠٩. يكتب فى تلك السنوات (المقابسات) تأريخاً لحياة بغداد الثقافية،

وهى مصدر أساسى لمعرفة أعمال أبى سليمان المنطقى السجستانى، بجانب هذا الإبداع العظيم. ففى شهر رجب من عام ٤٠٠ هـ، فبرايرمن عام ١٠١٠م، يكابد التوحيدى أزمة روحية تدفعنا إلى تذكر معاناة الأشعرى فى القرن السالف، وأزمة الغزالى إثر سبيل تتضوأ بنور العقل؛ إذ إن ميزة الفردية الوجودية أنها تعلن عن حقوقها، هكذا كان إحراق كل كتب التوحيدى فى شهر رمضان من ذلك العام يحمل دلالة رمزية. أحرق التوحيدى كتبه خوفاً كما صرح هو نفسه بأنه أحرق نفسه بطريق المدارسة لحظة مراجعة وأزمة، بعد أن بات فيء الضياع، وهى أزمة أليمة لكل كاتب عميق، ملتزم بما هو عالمى يجب أن يكابد.

كذلك، ليس بإمكاننا إغفال حياة التوحيدى الخاصة، التى اقترنت بها اتهامات خطيرة. وكما نعلم، كانت تحوم شبهات حول عقيدته، وهرطقته، وعدائه للإسلام، وكان جو بغداد فى زمنه يفرخ مثل هذه الاتهامات، تؤججها المنافسات بين القضاة والفقهاء والفلاسفة، يشعلها ويضرمها القابضون على السلطة لمآرب ذاتية. وفى الوقت ذاته، كان التوحيدى يسمح بنقداته المتجاسرة التى لم يسفها جيداً من وجهت إليهم، فجاهه الوليد فى الأوساط الأدبية، وشهرته المستقلة مادياً وفكرياً، أولجتاه فى طريق الظروف المعاكسة. فى وسط كل هذا، وأمام فردية الضربات المعينة والخاصة، تجاوز التوحيدى واستعلى على التخوم، معطيا صيغة للتأمل فوق السلطة، ومهمة للمثقفين يجب أخذها فى الحسبان.

فردية أبى حيان التوحيدى

فى رأى التوحيدى، فإن قاعدة القوة التى تسيطر على المجتمع هى سلطة الحاكمين. هذه السلطة تشكل ملامح القوة، والجبر، والهوى، والزهو، واللذة والفساد[٤]. وكما نعلم إثر إيابه إلى بغداد، تأمل أبوحيان تخوم القوة أمام محاوره الوزير ابن سعدان الذى ندم لتدخله العامى فى شئون الحكم وهو ليس من اختصاصه، قدم التوحيدى إجابة بدا منها ملامح محددة للأرستقراطية الفكرية[٥].

هذا الجمهور غير المنظم يشكل إصرا ثقيلاً بالنسبة إلى الحاكم الذى عليه أيضاً أن يواجه مخاطر حماقات الأشرار الذين يستغلون الفرص لزعزعة السلطة المستقرة. بهذا المعنى، يبدو كما لو أن التوحيدى تأمل مسألة السلطة، وصلتها بالرعية، من جهة قصية قال بها من قبل الفارابى فى كتابه (المدينة الفاضلة). هذا المفهوم بالنسبة إلى تعاقب مدينة فاضلة وصالحة على طريقة سقراط، يلزمه أن يحظى الحاكم بسلسلة متصلة من الفضائل والقيم: كالعلم، والعقل، والشجاعة، والرحمة، وإلا فالمدينة غير فاضلة. وبالعكس، فالتوحيدى توقف لدى أهمية العلاقة بين الحكومة والأمة، ولدى الكفاءات، والتباينات لمراتب الكمال المتعددة. الفارابى، متقيلاً أفلاطون، قال إن أهل المدن غيرالفاضلة، الذين يحظون بتدابير حسنة تقيمها الأفكار الحسنة، يهبطون لدركات سيئة نتيجة الأفعال الرديئة، وتلك المراتب الرديئة متحدة بالحسنة تأتى بالفساد الأكبر. يشهِّر التوحيدى فى كتابه (الهوامل والشوامل) بمزايا الطبقة النبيلة المتوارثة[٦]، لأنه مما جرت به العادة أن ينسل من العظيم الجواد الشجاع: الوغد، الدنيء، السافل، والعكس بالعكس. ويخلص متسائلا عما إذا كان العلم عبارة عن بيان الرجال المتساوين، انطلاقاً من وجهة نظر النبالة، دون أن يوضع فى الاعتبار اختلافاتهم:

«هل يجوز أن تكون الحكمة فى تساوى الناس من جهة ارتفاع الشرف دون تباينهم؟

فإنه إن كانت الحكمة فى ذلك لزم أن يكون ما عليه الناس إما عن قهر لا فكاك لهم منه، أو جهل لا حجة عليهم به.

ولست أعنى التساوى فى الحال وفى الكفاية، وفى الفقر والحاجة؛ لأن ذاك قد شهدت له الحكمة بالصواب؛ لأنه تابع لسوس العالم، وجار مع العقل.

وإنما عنيت تساوى الناس من جهة السبب؛ فإن التطاول والتسلط والازدراء قد فشا بهذا النسب. والحكمة تأبى وضع ما يكون فسادا أو ذريعة الإفساد؛ ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم: (المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم»[٧].

حاول التوحيدى التواؤم مع مناطق السلطة فى بغداد، ويعترف صراحة بصعوبة ولوجه إليها:

«وقل من يجهد جهده فى التقرب إلى رئيس أو وزير، إلا جد فى إبعاده من مرامه كل صغير وكبير؛ وهذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود، وجفا عن القيام بوظائف الديانات وعادات أهل المروءات؛ لأمور شرحها يطول»[٨].

إن المورد المصدور عنه لم يعد سوى نوع من العزلة الاجتماعية وبحث عن السلام فى وحدة السعادة التى ينشدها الفلاسفة، كما لاحظ أبو حيان:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزة فكهة ولكنها فقيرة إلى البلغة وصيانة النفس، حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة فى الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض يلغ»[٩].

لقد كانت هذه محاولة قام بها أبو حيان فى إحدى لحظات حياته، باحثاً عن حماية الفتح بن العميد (ابن العميد الشاب)، حيث كان آنذاك الوزير البويهى بالرى شمال إيران. لقد كان ابن العميد فى بغداد عام ٣٦٣ ـ ٤/ ٩٧٤ ـ ٥. وحضر التوحيدى مجالسه، آملاً أن يدخل فى معية مستشاريه، وهى مهمة تستلزم مزايا فى الاطلاع والعلم، والبلاغة، والخبرة، وكلها حظى بها أبو حيان. ومنذ هذه الزلفى الأولى واجهت حياة أبى حيان طائفة من الأحداث التى جعلته يتراجع إزاء موارد القوة. وإزاء خبرته الفردية جنى أبو حيان ثمرة القدرة العليا والعامة. فى البداية، أعجب الرجل إعجاباً عميقاً بابن العميد، إلا أن هذه الصلة بين الرجلين انهارت بصورة عجيبة؛ فالوزير الشاب تكالبت عليه الرزايا، وكان مصيره الإعدام، ومع ذلك فشهرة أبى حيان فى حاشية الوزير أزلفته إلى الصاحب ابن عباد خليفة ابن العميد على الرى.

ومع ذلك، حين قبل أبو حيان أن يكون فى كنف الوزير الجديد، فإنما كان باعثه عالمياً إيثارياً، يلجئه إليه فقد إمكان قيام صداقة ليست قائمة على السلطة، بل بتبادل الاحترام والمساواة الفكرية. تلك الأمور لم تشبع مطامحه، فابن عباد استخدم التوحيدى ناسخا، وإن كانت تلك الوظيفة من ـ جهة أخرى ـ تحظى بأهمية كبيرة. وبعد أمد قليل يس الثرى بين الوزير وأبى حيان فى حدود سنة ٣٧٠ ـ ٩٨٠، ويمكننا أن نرى نظيراً لذلك إذا أدرنا الطرف بعيداً لنرى صعوبة المعاشرة بين السلطة والفكر: قديماً عند أفلاطون مستشار طاغية Siracusa، ولاحقاً مع ابن رشد فيلسوفاً فى بلاط الموحدين بمراكش[١٠].

العالمى النموذج

مروراً فوق كل طوارق حياة أبى حيان كان يطفو دائماً نفس مثالى. وفى حالته تلك، كان الأساس ذا طابع أخلاقى دائماً، ولصياغته اتخذ أبو حيان صورة سقراط الذى نعرف أنه حظى بإعجاب كثير من المفكرين العرب[١١]. ومن خلال الفيلسوف الإغريقى شرح أبوحيان فكره الخاص عند إبانته عن أهمية سقراط عبر العدالة المضروبة مثلاً للسلوك الاجتماعى الملائم، وقبل ذلك عدم اكتراثه بعوارض الحياة المادية:

«تزعم أنك من شيعة أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس، أو كان هؤلاء يضعون الدرهم على الدرهم، والدينار على الدينار، أو أشاروا فى كتبهم بالجمع والمنع، ومطالبة الضعيف والأرملة بالعسف والظلم؟

والعجب من بخل هذا الرجل ونذالته، مع تفلسفه، وتكثره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ومحبته لهم، مع علمه بأن القوم قد تكلموا فى الأخلاق وحددوها وأوضحوا خفاياها، وميزوا رذائلها، وبينوا فضلها، وحثوا على التخلق بها، وساقوا ذلك كله على الزهد فى الدنيا، والقناعة باليسير من حطامها، وبذل الفضول منها للمحتاجين إليها والمنتجعين بسببها، والاقتصار على ما تماسك به الرمق من جميع زخارفها، وتحصيل السعادة العظمى

برفض الشهوات القليلة والكثيرة فيها، والإحسان إلى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد، ولا طلب جزاء ولا استحماد»[١٢].

هذا الشاهد، من جهة أخرى، ينطوى على إلماعة مهمة إلى العلم تكاد تناصى نبوءة المفكرين الإغريق التى تبدو واضحة فى السطرين الأخيرين من الاقتباس السالف. ومن جهته، فطلب الفكر الفلسفى الإغريقى رخّص للتوحيدى أن يقيم عقائده الفكرية فوق التباين بين الفطرة والعرف الاجتماعى، وهو الضمان الأخير لكل أخلاقى عالمى. ولهذا، يشير أبو حيان إلى فطرة الحياة فى مقابل القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية التى تقمعها وترشدها، هذا التنازع بين الفطرة والعرف الاجتماعى ينشق عن التنازع الاجتماعى والجدال الفكرى. ولإقامة التوازن، لابد من الالتجاء إلى الأنبياء والحكام، وإلى المحظورات والمحاذير. ومع ذلك، فالكاتب يتساءل: إذا كان حب الحياة العاجلة غائصاً فى أعماق الفطرة الإنسانية، فماذا يجب أن نعمل لاستئصاله[١٣]؟ إجابة هذا التساؤل ينجم منها طائفة أخرى من المشكلات. كيف نفهم أن فريضة واجبة تناقض الفطرة؟ كيف لا ينزع المرء إلى ما يجلب المسرة، ويميل إلى مايسبب له الحسرة؟ فى هذا الإطار، لا يبدو التوحيدى بعيداً عن مساءلات الصوفية الإغريق الذين طرحوا التناقض بين قانون الفطرة وقانون الاجتماع. ومع ذلك، فلا يمكن اعتبار التوحيدى صوفياً فى عصره، لأنه ـ بخلاف الصوفية الإغريق ـ يدع نافذة مفتوحة للأمل، وكما هو بالنسبة إلى المتصوفة الإغريق، فالتناقض بين الفطرة والمجتمع يطوعه الاتزان الأخلاقى. وبالنسبة إلى التوحيدى، هذا التناقض الراديكالى يجد حلا له بسبيل الأمل: حب الحياة بوصفه فطرة إنسانية يترجم فى الواقع إلى أمل متجدد ومستمر: «لماذا ينتعش الأمل بقدر شيخوخة الجسد؟ ما علة هذا؟ أى معنى مستتر فى هذا الصنيع»[١٤].

رفض الأمل الفطرى وقمعه بالنسبة إلى التوحيدى هو الصيغة التى يسمو بها الأمل الفطرى لبلوغ الخير الأسمى، والنباهة، والإنسانية الكاملة للفردية الإنسانية فى الأبد:

«إذا كان الأمل يساهم فى تحقيق الأعمال الطيبة فى هذه الدنيا، فكيف يمكن قمعه والعدول عنه؟ ليس ثمة صيغة لتحقيقه إلا اطراح الأمل على الله وفى الله»[١٥].

الصداقة خلقا إنسانيا

ما بين النقيضين، يطرح التوحيدى تحديدا للواقع الحى، وهو الحياة الدنيا، والحياة الباقية التى تنال بسمو الأولى. ثمة درجة وسطى تحتقب، حسب رأيه، الملامح الإنسانية فى عالميتها الأخلاقية العليا؛ هى الصداقة.

كل ملامح السمو الخلقى الفردى والسلوك الاجتماعى المتزن تبدو محتقبة فى سلوك الصداقة. وبالنسبة إليه، فإن الصداقة والصديق يمثلان ملمحا أساسيا فى حياة أبى حيان: صداقته بالسجستانى. هذه الصداقة، من جهة أخرى، بما أثمرته فكريا وأدبيا، تسمح لنا بإشارة إلى الثقافة والفكر الإغريقى: صداقة سقراط وأفلاطون. هذه الصيغة ذاتها التى يضمها مصدر أساسى لمعرفتنا بحياة سقراط وكتبه نراها فى مؤلفات أفلاطون، نرى مثلها فى مؤلفات التوحيدى الأساسية فى معرفتنا بفكر السجستانى، فضلا عن أن الموازنة تمكن من استنباط ما هو داخل فى النوادر، إذا أخذنا فى الحسبان كثرة الحكايات التى تروى الوفاء الطبيعى للسجستانى، وهو ما نرى نظيره فى حياة سقراط. وكذلك، فى موضوع الصداقة والصديق التى وصلت إلينا بأستاذية فى كتاب (الصداقة والصديق) للتوحيدى، نطالع إشارات وافرة من الفكر الإغريقى وكتابه، مقترنة بأعمالهم السابقة كما نرى فى التو[١٦].

من وجهة نظر الحياة الشخصية، معلوم أن التوحيدى نقب دائما عن الصديق والصداقة المثالية، وهكذا كانت إخفاقات قصده المتتالية. هذا الأمل المهيض. يسمو به الكاتب ـ رغم ذلك ـ إلى تطلع خاص للوحدة الصوفية، وآية ذلك صفحاته الرائقة فى (الإشارات الإلهية)[١٧]. وعلى كل، فهو أمر ذو دلالة على الحماسة التى دفعت التوحيدى إلى تصنيف كتابه عن «الصداقة والصديق»:

«كـتـبنا هذه الحـروف على مـا فى النفس من الحرق والأسف.. وكأنى بغيرك إذا قرأها تقبضت نفسه عنها، وأمر نقده عليها، وأنكر على التطويل والتهويل بها.. وإنما آثرت بهذا إلى غيرك؛ لأنك تبسط من العـذر مـا لا يجـود به سـواك، وذاك لعلمك بحـالى.. ولأنى فـقـدت كل مـؤنس وصاحب ومرفق ومشفق... فقد أمسيت غريب الحـال، غـريب اللفظ، غـريب النحلة، غـريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت»[١٨].

وتملأ ظلمة الحماسة هذه صفحات الكتاب من أوله إلى آخره، مستـهلا إياه بتحديد أرسطو الشـهير للصـديق: «الصـديق شخص آخر هو أنت». ويعرض لنا التوحيـدى فى مقدمته المحور المعنوى الذى ترتكز عليه الدراسة، ويتألف حقل هذا المعنى من مصطلحات عدة يمكن أن نوزعها على هذين المعنيين:

وفاق = خلاف، هجر = صلة عتب =رضا، مذق= إخلاص احتجاج= استكانة، اعتذار ـ رثاء = نفاق، حيلة، خداع، وكل ألفاظ الخداع فى مقابل الاستقامة. وفوق كل هذا لفظ الصـداقة بكل معـانيه لاعتبـارات متـعددة تكون المصطلحات الكثيرة التى تفصل النعوت المتباينة عن الصداقة، لأن الكاتب فى النهاية يقدم وجهة نظر متشائمة ذاتية، وهو ما يشير إليه منهجه بداية: «فقبل كل شئ نحن متفقون على أن الصديق غير موجود، ولا أحد يستأهل هذا الوصف»[١٩].

لتـأكـيد هذه المقُولة السلبيـة، يورد كـاتبنا طائفـة من الآراء المتباينة عن الصداقة لكتاب وشعراء وأدباء عرب مثل: جميل بن مره، والثورى، وابن كعب، والصابى وآخرين. وفى معرض آرائه، يضع لنا التوحيدى كذلك مايشبه معجما جيدا حين يحاول التـمـييـز ـ بما فى وسعه من احتـمـال ـ بين دلالات المترادفات المتـعـددة، ومـصطلح الصـداقـة والصـديق باعتبـاره مصطلحاً مفردا. هكذا، يذكر من قبيل المترادفات للصـديق: الرفـيق، والخل، والصـاحب أو الأخ، لكنه يذكـر الظلال الفارقة بينها. وفى أحيان أخر، يستخدم المصطلحات كأنها مترادفات تماما، كأنما يريد أن يفـهـمنا أن المصطلح ذاته تكمن فيه أمشاج ذات مستويات.

ومع ذلك، فربما يكون أهم مـا فى كـتاب التوحيدى قصده المحدد أن يبعد عن موضوع الصـداقة، متكئاً على قبول الموقف ذاته فى الفلسـفة الإغريقـية. فى المقـام الأول، صنف لنا التوحيدى بانوراما تاريخية من آراء حول الصداقة، بدءاً من تاريخه، بصـداقة أبى بكر وعـمر، مسـتشـهـدا بأحاديث عدة، وفى المقام الثانى يبدو أن التوحيدى يستأهل ما نعته به ياقوت: «فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة».

ومع أننا لا ندرى هل كـان كـاتبنا يعرف اليـونانيـة أو استعان بالترجمات العربية للفكر اليونانى الذى كان فى أوانه يدور فى الأوسـاط الفكرية فى بغـداد، فـمن المؤكـد أنه فى كتابه (الصداقة والصديق) تبدو قراءة عميقة ومتلبثة لفلاسفة الإغريق، ومعالجة ماهرة لآرائهم[٢٠]. وهكذا ، على امتداد صفـحات (الصـداقة والصديق) نرى تواتر آراء أرسطوطاليس، وديـــــوجــــــين، وTeofanesو Anaxagores و Temistio وآخرين، بوصفها مصادر للتوحيدى عن الصداقة، وحول هذه المصادر كتب مارك بيرجيه دراسة جيدة[٢١].

ولبـيـان هذا التناقض الظاهرى البـعـيـد الذى حـاول التوحيدى أن يأخذ به فى معالجة موضوع الصداقة والصديق، يجب أن نشير إلى ما فعله حين ارتأى أن عبارة أرسطو الذائعة عن الصـداقة ـ التى ذكرناها آنفا ـ دقيقة فى تعليق رحب. وقـد نقل المؤلف هذا التـعليق الذى كـتـبـه أبو سليـمـان السجستانى عن الموضوع، وهو يرى أن عبارة أرسطو تحاول أن تقول: بما أن الإنسان فرد باعتباره إنسانا، كذلك هو فرد من خلال الصديق بوصفه صديقا. وإذن، ففى الصداقة الحقة والحميمة، والصادقة، تمتزج العادات والتقاليد لكليهما فى عادة وتقليد واحد، والإرادتان تنصـهـران فى وحدة الاتفـاق المشـارب. فى هذا الجـهـد الدائب للابتـعـاد عن الموضـوع، محاولا عدم إبداء رأيه الشخصى، يبدو أن أبا حيان يريد تجاوز فردية الفعل، صاعدا إلى عالمية الرمز، متساميا فوق حوادث الإحبـاط التى تثـمـر فـقـدان الأصـدقـاء الحـقـيـقـيين. يرى التوحيدى اعتبار الصداقة حافزا راسخا فى الطبيعة الاجتماعية للإنسـان، شـارحـا رأى أرسطو عن الإنسـان بوصـفـه كـائنا اجتماعيا بالطبيعة، ويبدو أنه يريد أن يقول لنا إن الإنسان هو الكائن النازع إلى الصداقة بالطبيعة.

وكما يشير ظافر القاسمى، فرؤية الصداقة بوصفها دافعا غريزيا يقول به أبو حيان، لم تكن مطروحة قبله لدى أحد من الكتاب العرب، وهو فى الوقت ذاته طرح أساسى فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية[٢٢]. فإذا كان ابن خلدون، محتذيا أرسطو، قد ارتأى أن الإنسان اجتماعى بالطبع، فإن التوحيدى قبل ذلك بكثير قدم تحليلا اجتماعيا للطبيعة الإنسانية:

«لا يخلو إنسان من جار له، أو من أقرباء، أو من أصدقاء، أو من رفاق، أو من أحباء، أو من أصحاب، أو شركاء، كما لا يخلو من خفى الأعداء، أو من حساد، أو من منافقين، أو من معارضين، أو من معتدين. قال السلف إن الإنسان كائن إجتماعى بالطبيعة [ثلاث كلمات مطموسة].. حيث لا يستطيع أحد أن يشعر بالكمال فى عزلة، كما لا يستطيع، ولا جدال فى ذلك، أن يسد بنفسه حاجاته»[٢٣].

بالنسبة إلى التوحيدى، يقدم المجتمع حدثا مزدوجا: الصداقة، والعداوة، وبين تصارعهما تنمو الشخصية الاجتماعية. قبل ذلك بأمد سحيق، قرر إمبودوقليس أن الحب والبغض هما عمادا الواقع فرديا أو عالميا. التعاون الاجتماعى بالنسبة إلى التوحيدى ضرورة تثير حماسة التعاون الإنسانى، لكنها أيضا تحرك التناقضات والمخاطر، ونور الصداقة يسامح نقيضه: ظلام العداوة، ومن خلال مواجهتهما الدينامية يسعى الإنسان إلى اكتماله، ويبرز نمط اجتماعى يميز بوضوح بين وصف طائفة وأخرى: طائفة يغلب عليها الحب، وأخرى يظفر بها البغض. إن تلك الخلاصة، جلية، آخذين فى الاعتبار النظرية التى استهلها التوحيدى: تولد الصداقة من التواصل الاجتماعى بصفة ضرورية. وبالمثل، فالصداقة عالمية تتمكن بداية مما هو حادث خاص، هذه الخلاصة لا تدع ـ من جهة أخرى ـ وصفها بالتشاؤم فى حقيقتها، حيث تغفل القصد الذى يتضمنه الفكر الأرسطى عن: الصديق الذى هو شخص آخر هو أنت؛ إذ ينسب إلى التوحيدى الكلمة للنوشجانى[٢٤]، لكنه بوضوح يتحدث عن نفسه هو، وعن وسطه الفكرى، رافضا إمكان الإنسان أن يتحمل المسؤولية من خلال علاقة الصداقة، محافظا على جوهر الآخر. فى إطار هذا المعنى، فإن رأى أرسطو ـ بالنسبة إلى كاتبنا ـ يحمل فقط فكرا مثاليا من ناحية العقل.

خاتمة

منذ عام ١٩٧٥ كتبت م. بيرجيه تحليلا للدراسات التوحيدية[٢٥]. مرت عشرون سنة منذ ذلك التاريخ، كتابات كثيرة تمت خلالها عن أبى حيان التوحيدى، وبقيت كتابات كثيرة لم تكتب بعد. إن فردية حياته ومؤلفاته تبدو باستمرار متجاوزة إطار الوجد المحدود إلى آفاق عالمية طرح المشكلات و حلولها التى تتمثل، فى صورة مركزية، فى حقبة الفكر الإسلامى الكلاسيكى.

الهوامش:

(١) انظر Sartre, J. P., **L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 a 1857**. Gallimard, Paris, 1972, p. 2.

(٢) أبو حيان التوحيدى. **البصائر والذخائر**. تحقيق: إبراهيم الكيلانى. دمشق، ١٩٦٤، جـ١، ص ٦.

(٣) انظر: Aristóteles, **Metafisica**, I., p. 981a.

(٤) أبو حيان التوحيدى. **البصائر والذخائر**. تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦٤، جـ١، ص ٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٦.

(٦) أبو حيان التوحيدى. **الهوامل والشوامل**، جـ ٣، ص ٢٦٢. نقلاً عن محمد أركون فى: **Essais sur la pensée islamique**. Paris, 1984, p.88.

(٧) Ibid., No 82, p. 199.

(٨) أبو حيان التوحيدى. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق: أحمد أمين، القاهرة، ١٩٣٢ ـ ١٩٤٤، جـ ٢، ص ١.

(٩) المرجع السابق، جـ ١، ص١٣.

(١٠) Pacheco, Juan Antonio, "Los filósofos hispanoárabes en la corte almohade de Marrakes", **Revista marroqui de Estudios Hispánicos.** No 2, 1991, p. 87.

(١١) انظر Ilai Alon, **Socrates in Mediaeval Arabic Literature**. Leiden, Brill, 1990.

(١٢) أبو حيان التوحيدى. **أخلاق الوزيرين**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، دمشق، ص ٣٢٤، ص ٣٦٨.

(١٣) انظر Arkoun, Op. cit, p. 113.

(١٤) انظر Ibid., p. 113.

(١٥) انظر Ibid., p. 114.

(١٦) أبو حيان التوحيدى. **الصداقة والصديق**، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٦٤.

(١٧) انظر Editadas por A. Badawi en El Cairo, 1950.

(١٨) انظر **Al-Sadaqa wa-l-sadiq**, p. 11.

(١٩) انظر Ibid., p. 12.

(٢٠) ظافر القاسمى، «الصداقة والصديق لأبى حيان التوحيدى» فى مجلة المعرفة، ع ٦، سنة ١٩٦٢، ص ٤٢.

(٢١) Bergé, Marc, **Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abu Hayyan al-Tawhidi, Styliste et humaniste arabe du IV/ X siécle**, Lille, 1974.

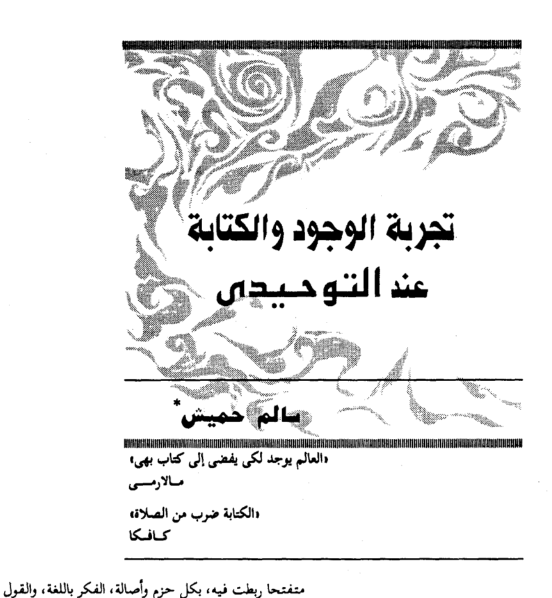
(٢٢) ظافر القاسمى، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٢٤) أبو حيان التوحيدى. **المقابسات**. تحقيق: م. توفيق حسانين، بغداد، ١٩٧٠، ص ٤٤٩.

(٢٥) انظر Bergé, Marc, **Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 á 1965,** en **Arabica**, XXII, 1965, p. 267.





تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى

سالم حميش*

«العالم يوجد لكى يفضى إلى كتاب بهى»
مالارمى

«الكتابة ضرب من الصلاة»
كافكا

تقديم

لعل أحد شروط استئناف الاهتمام بالفلسفة العربية «الكلاسيكية» يكمن فى توسيع دائرتها المرجعية إلى الفلسفة الأدبية التى من أقطابها التوحيدى و«أستاذه» الجاحظ وزميله مسكويه (محاوره فى «الهوامل والشوامل»)، وسواهم من أمثال المعرى وابن عربى وابن حزم. إن مما يثير العجب، حقا، ذلك التهميش المشوب بالاستخفاف الذى يخص به مؤرخو الفلسفة العربية التراث الأدبى عموما والفلسفة الأدبية خاصة، هذا فى حين أن هذه الفلسفة مع أولئك الأعلام، وعلى رأسهم التوحيدى، تستحق مكانتها بين الفلسفات الوجودية واللانسقية، وذلك لأنها ـ عدا الإلهيات التى اعتبرتها معضلة عويصة ـ قد اجتهدت، هى بدورها، ووقفت فى تسليط الفكر على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة فى هذا طريقا تساؤليا متفتحا ربطت فيه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة، والقول بالبلاغة. كما أنها استجابت ـ خلافا للفلسفة العربية المشائية ـ لأهم مكون فى نمط الإبداع الفكرى العربى، المتجلى فى «المقطعية» أو «الشذرية»، التى يجسدها البيت فى الشعر، والآية فى القرآن، والحديث فى الخطاب النبوى، والفتوى فى الفقه، والشطحة فى التصوف، والحكمة والمقابسة فى الفلسفة، وأخيرا الخط والفسيفساء فى الفن والمعمار.

لقد أقر ابن سينا فى مقدمة (منطق المشرقيين): «فهو المشائى المسلم، مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله». كيف اهتدى التوحيدى، المتفاعل وجوديا مع عصره وموسوعيا مع ثقافة السلف والأحياء، إلى أفكار متألقة نيرة، كانت له فى صياغتها اللانسقية مهلة يراجع فيها عقله، كما يراجع حسه الجمالى ووجدانه؟ هذا هو السؤال المركزى فى عرضنا.

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

أولا: عن تجربة الوجود

١ ـ الترجمة الغائبة

كيف نتحدث عن وجودية التوحيدى ومعرفتنا بمنحنى حياته تكاد تكون متعذرة، إما بسبب إهمال صاحبنا التعريف بنفسه وبأطوار وجوده، وإما بسبب تقاعس معاصريه عن الترجمة له فى مصنفاتهم المخصوصة، حتى إن ياقوت الحموى (وهو من القرن ٦ ـ ٧هـ) استغرب لكون أى مؤلف «لم يذكر التوحيدى فى كتاب، ولادمجه ضمن خطاب»[١]. فالروايات حول مسقط رأسه ومأتاه وحول تاريخ ميلاده متضاربة متعارضة؛ سوى من معلومات قائمة على نوع من الترجيح والاستنتاج. أما هل أحب الرجل وتزوج وأنجب، وهل كان له نصيب فى عشرة النساء، وهل جال فى الأرض وكيف شب، إلى غير هذا من العناصر البيوجرافية، فذلك كله حكم الغيب والمجهول. وشأن التوحيدى فى أغلب هذه القضايا كشأن كثير من الشخصيات الفكرية فى التاريخ الإسلامى.

وهى شخصيات قلقة وحتى «كارثية» (كما نعتها لوى ماسينيون)، كالنظام وابن الراوندى والرازى والحلاج والمعرى والسهروردى، وغيرهم من الأعلام الباعثين لأنظمتهم الثقافية صورا دالة عن حقيقتها ومعناها.

لاحاجة بنا، هنا فى هذا المقام، إلى استنتاج ما هو معروف عن حياة التوحيدى ومتداول بين الدارسين فى باب «مولده ونشأته وشيوخه».. إلخ، وحسبنا أن نستشف من كلام أبى حيان عن نفسه ـ وهو قليل ـ ما يتسم بصفة البوح والاعتراف، ويتساوق بالتالى مع مقاربتنا لوجوه وجوديته.

٢ ـ حياة ختامها حرق

إن لوقائع إحراق الكتب وإتلافها تاريخا فى الثقافات عبر مختلف العصور والأمكنة. وللثقافة العربية ـ الإسلامية فى ذلك التاريخ حصة ما زالت تنتظر من يبحث فيها من حيث هى موضوع قائم بذاته وظاهرة كلية غنية بالدقائق والدلالات. ويدخل التوحيدى فى هذه «الحصة» على نحو متميز خاص (له فيه سلف تذكر عينة منهم بالاسم)، يدخل من باب إقدامه هو بنفسه ـ أى بمحض مبادرته وفعله مع سبق الإصرار ـ على حرق كتبه ومحوها من الوجود. وهذا النحو الذى يبدو أن السلطة السياسية ودوائر المحنة و«التفتيش» لم يكن لها فيه دخل مباشر؛ إذ إن صاحبنا، حسب زعمه، أوحى إليه بذلك فى المنام. هذا النحو فى الإتلاف الذاتى والانتحار الرمزى، يستحق منا وقفة تحليل وتأمل، لاسيما وأن فاعلها ترك لنا رسالة كان بعثها إلى القاضى أبى سهل على بن محمد يدفع بها عن نفسه أسباب كل لوم وتعتيب[٢].

بدءا، تجدر الإشارة إلى أن التوحيدى حرر رسالته وقد بلغ، حسب تعبيره، «عشر التسعين» (أى فى ٤٠٠هـ، وقبل ١٤ سنة من وفاته). وفى هذا العمر المتقدم يكون المرء نزاعا إلى كشف حساب الحياة، متوخيا ـ بعد انقشاع الخدع والآمال ـ قول الحق، كل الحق، ولاشئ غير الحق. وما قال التوحيدى فى هذا الباب يمكن ـ اختصارا ـ رده إلى عناصر ثلاثة تقوم مقام أسباب حرقه لكتبه و«غسلها بالماء».

١/٢ الشعور الحاد بالعبث

إذا كان العبث هو ما يفسره الوجوديون بالعرضية والمجانية واللامعنى، ويمثلون عليه بأسطورة سيزيف المعروفة، فلا مراء أن الشعور به قد خالج التوحيدى بشحنات متفاوتة طوال حياته، أى حتى قبل أن «تبلغ شمسه رأس الحائط» ويغسل يديه من ماء الحياة. ففى السنة التى وضع فيها كتاب (المقابسات) [٣٦٠هـ] نسمعه يقول: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة، وقد أضاع أكثرها، وقصر فى باقيها»[٣]. وقبل هذا التاريخ وبعده، أى أثناء إقامتيه بالرى، قوى شعور الرجل بالعبث من جراء ممارسته القسرية لمهنة الوراقة أو النسخ، وهى، حسب تسميته، «حرفة الشؤم» التى فيها «ذهاب العمر والبصر»، ويكتب عنها بمداد المرارة:

«لقد استولى على الحرف وتمكن منى نكد الزمان، إلى الحد الذى لا أسترزق مع صحة نقلى، وتقهيد خطى، وتزويق نسخى، وسلامته من التصحيف والتحريف، بمثل ما يسترزق البليد الذى ينسخ النسخ، ويمسخ الأصل والفرع»[٤].

وكان تكليفه بالنسخ يأتيه بصيغة الأمر حين يصدر عن أحد حكام الوقت، كالصاحب ابن عباد الوزير البويهي لمؤيد الدولة وفخر الدولة.

للشعور بالعبث، إذن، حضور تجريبي في إدراك التوحيدي للحياة وتصوره الأشياء والعلاقات. لهذا نراه في رسالته الموسومة أعلاه يعلل منطق الهشاشة والزوال دينيا وفلسفيا؛ إذ يقول مخاطبا لائمه وعاذله:

«عجبت من انزواء وجه العذر عنك في ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل:

«كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»، وكأنك لم تأبه لقوله تعالى: (كل من عليها فان)، وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشئ من الدنيا وإن كان شريف الجوهر، كريم العنصر، مادام مقلبا بيد الليل والنهار، معروضا على أحداث الدهر وتعاود الأيام».

وأقرب إلى المحسوس من هذه التعليلات النظرية المجردة، تقوم الحجة ـ العذر عند التوحيدي، وهي المتمثلة في هذه الهوة المتفاقمة بين العمل والعلم، وفي صدود الناس عن هذا واكتفائهم من ذاك بما لايحتاج إلى معرفة ولا طلب فوائدها. لاجدوى العلم، بل عبثيته في محيط الناس والعصر: هذا ما حدا بأبي حيان إلى حرق كتبه حتى لاتفسد بفساد الزمان، وتصير بين أيدي العابثين حججا مادية عليه، تتهمه وتدينه.

٢/٢ شعور الغربة أو اليأس من الغير

لمفهوم الناس أو الغير حضور بارز في تجربة التوحيدي الوجودية. فعدا مشيخته وأصدقائه الأقلاء الذين هم في الواقع شركاؤه في العلم والفقر، يمكن القول بأن ذلك المفهوم كثير العروج إلى التطير وسوء الظن والتلقي، بحيث إن كلمة سارتر «الآخر هو الجحيم» تصدق عليه من كل الوجوه. وفي نصوصه مقاطع بليغة مؤثرة، منها ما أتى مثلا في مؤلفه (الصداقة والصديق) على سبيل الافتتاح: «وقبل كل شئ ينبغي أن نثق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه بصديق»[٥]، ثم هذا المقطع حيث يظهر التوحيدي مرتديا عباءة «الميسنتروبيا» المتوحشة النافرة:

«والله لربما صليت في الجامع، فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه وأسكرني بنتنه، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، ملازما للحيرة، متحملا للأذى، يائسا من جميع من أرى»[٦].

في (الصداقة والصديق)، كما في «الرسالة» التي نحن بصددها، وهي نصوص من ثمرات تجربة العمر أو عمر التجربة، لابد من توضيح أن صاحبها لم ينشأ عنده اليأس من الناس نتيجة إصابة ما بداء الفصام (سكيزوفرينيا) أو تبن لمذهب فلسفي قبلي، بل بعد فشله في بحثه عن الصداقة والصديق وخيبة أمله في أرباب الجاه والسلطة ورعاة الأدب والأدباء. فالغربة التي اعترته، كما يشير النص، هي من فعل صيرورة وإمساء، كما أنها ليست جزئية أو فرعية، بل جامعة وكلية، أي في الحال واللفظ والنحلة والخلق، حتى إنه عاشها كحالة انهيار وجودي، لانجد أبلغ من كلماته لوصف أعراضها الجسمية والنفسية:

«من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتعاود العلل علي، وتخاذل الأعضاء مني، فقد كل البصر، وانعقد اللسان، وخمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس»[٧].

ولعل حديث التوحيدي عن الغربة قد بلغ أوج عمقة المضموني وتوهجه الجمالي في الإشارات الإلهية ـ وهو أيضا كتاب من الدور الأخير في حياته ـ فيروي شعرا، منه هذا البيت:

لم التعلل لا أهل ولا وطن
ولا نديم ولاكأس ولاسكن

كما يكتب:

«وأغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه(...). ياهذا: الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كذب، وإذا تظاهر عذب..»[٨].

٣/٢ شقاء الوعى بالعالم

عند هيجل فى (ظاهرية الروح)، كما عند فلاسفة الوجود عموما، تصب كل تعريفات الوعى الشقى فى كونه وعيا متمزقا أو منشطرا بين اللامتناهى الذى يصبح كلا من المطلق والفكر الذى يرقى إليه، وبين المحدودية التى هى قوام الذات فى عالم المحسوس والتجربة. وشقاء الوعى، إذن، مصدره التناقض بين الطاقات الفكرية (الحدس والوجدان والعقل) من جهة، وبين الفكر والواقع من جهة ثانية؛ كما أن مصدره الملازم هو معايشة ذلك التناقض ومعاناة آثار اعتماله وتجلياته. إن هذا التعريف الفلسفى العام للوعى الشقى يصدق بشكل أو بآخر على وعى التوحيدى بالعالم؛ أى بمحيطه الاجتماعى ـ السياسى وبفترته التاريخية المخصوصة. فكيف ذلك؟

٢/ ٣/ ١ «زمان تدمع له العين»

استقراء لنصوص أبى حيان، لا يمكننا أن نستعين إلا بأحاديثه عن معيشه العسير المتوتر الذى كثيرا ما يقدمه كحجة له على تصدع العالم وتداعى أحواله. وهكذا نراه فى رسالته الذاتية المذكورة أعلاه يخاطب مراسله قائلا:

«إن زمانا أحوج مثلى إلى ما بلغك [عن إحراقى كتبى]، لزمان تدمع له العين حزنا وأسى، ويتقطع له القلب غيظا وجوى..»[٩].

إن كلمة «أحوج مثلى» لاتدع شكا فى شعور التوحيدى المتأجج بفرديته أو بأناه قبالة العالم وفى مواجهته. وما يؤكد بالملموس هذا الشعور هو إحساس صاحبه المتواتر بالشرخ القائم بين صورته الذاتية الإيجابية وبين زمان سلبى وناس يعيش علاقاته بهم كجرح مفتوح أو كمصدر تعب وإيلام. ومن هنا هذا الإدراك المباشر للعالم عنده من حيث هو عالم مختل، يدل على اختلاله شعوره هو بتلقى مصير مجحف وغير مستحق، حتى لقد تولد لديه بالتدريج وعبر محاولات اندماجية فاشلة، ذلك الإحساس بالغربة (كما وصفناه)، الذى ما كان لتصاعد حدته إلا أن يؤدى به فى ختام المطاف إلى التصوف من حيث هو موقف رفض للدنيا كما تسير، ومجاهدة لمغرياتها بالرغبة فى عالم مغاير (أو «الدار الأخرى») يسوده جمال العدل و«الهرمونيا».

لقد كان التوحيدى يستمد أسباب احتجاجه على عصره من واقع معيشه وزخمه، فيراها فوق كل تجريد أو حكم مسبق ماثلة فى فقره وسوء طالعه، كما فى (مثالب الوزيرين) ـ ابن العميد والصاحب ابن عباد ـ وتكالب الأيام عليه. وإن هذا ما يفسر إصراره على تبرئة ساحته من حرقه كتبه وتذكير لائمه بما لاجدوى من تناسيه أوغض الطرف عنه:

«وأحوال الزمان بادية لعينيك، بارزة بين مسائك وصباحك، وليس ما قلته بخاف عليك، مع معرفتك وفطنتك وشدة تتبعك وتفرغك، وما كان يجب أن ترتاب فى صواب ما فعلته وأتيته»[١٠].

إن رسالة التوحيدى التى نحن بصددها تدخل حقا فى أرقى وأعمق الأدبيات الاعترافية التى طورها ـ جنس كتابيا ـ مفكرون وأدباء مسيحيون؛ من أشهرهم القديس أغسطينوس وجان ـ جاك روسو. ولا أدل على قولنا فى مقطع فيها ما قرأنا أبلغ منه صدقا وأقوى معنى ودلالة؛ إنه مقطع اعترافى لايمكن أن تفرزه إلا لحظات التجرد واليقظة والوضوح فى احتكاك الفكر بعمق الوجود، يقول:

«ولقد اضطررت بينهم [الناس] ـ بعد الشهرة والمعرفة ـ فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمرءوة، وإلى ما لايحسن بالحر أن يرسمه بالقلم...»[١١].

ليس شعور المرارة الكاسح هو وحده الذى يخترق هذا الاعتراف المؤثر، وإنما أيضا شعور فادح بالندامة على أفعال اضطرارية (التسول والتكدى عند الخاصة والعامة ـ بيع الدين

والمروءة)، أفعال كان مردودها هباء منثورا وعبثا لا يجدر بالحر أن يكتبه.

هذا، إذن، ما يمكن رصده اختصاراً حول شهادة أديب - مفكر محنه عصره فى معيشه ومعاشه وطبع رؤيته للعالم بتشاؤمية ظلت، رغم تجذرها وقساوتها، متفتحة على الحياة من باب السخرية والهزل، وباب (الإمتاع والمؤانسة)، كما سنرى فى معرض تحليلنا لتجربة الكتابة عند التوحيدى. كيف تتضح معالم تلك الشهادة على محك التاريخ الواقعى.

٢/٣/٢ تصدع وإقطاع

إن فترة أزمة الخلافة العباسية التى بدأت منذ عهد الخليفة المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين، لتعطى عن العالم الإسلامى خريطة تعتورها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمرة بنى بويه فى ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م (وهم من شيعة الديلم فى فارس ومن الاثنا عشرية المعتدلين) سجلت منعرجا حاسما فى تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسية. فقد عرفت هذه الخلافة معهم، بصفة رسمية، نظام الإمرة واعترفت بهم كممثلين شرعيين لهذه السلطة الجديدة التى بدأت بفرض ذاتها مستبدلة الخراسانيين فى الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها فى إقبال الأمير معز الدولة على خلع الخليفة المستكفى وتعيين ابنه المقتدر خلفا له، ملقبا إياه بالمطيع لله.

إن الأمراء، نظرا لكونهم لم يصلوا إلى الحكم إلا بفضل قوتهم السياسية والعسكرية، كانوا يسعون دوما إلى الإبقاء على الخلافة ورعايتها حتى يحسنوا استغلال سلطتها الشرعية، وبالتالى التمكن من ترسيخ الحكم الأميرى. ومنذئذ قامت ثنائية الحكم بين الخلافة وإمرة الأمراء كأمر واقع، وصارت مصدر آلام كبرى فى حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية، كما تجلت عواقبها فى تعسفات نطاق الحمايات الإقطاعية والإكراهات الجبائية وفى سوء مردودية الأراضى المقتطعة لقواد الجيش. وقد وصف مسكويه هذه الحال فى عهد البويهيين وصفا دقيقا شافيا(١٢). والحياة السياسية لم تكن أقل سوءا؛ وذلك لأن الخلفاء والأمراء دخلوا فى حلقة صراعات شائكة، حيث تعبئ وتبرر غاية أخذ الحكم كليا أو جزئيا كل الوسائل والإمكانات.

فى هذا الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات أصبحت مصالح الطبقات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم تعد تسعى إلى تلك الطبقات إلا لسحق تمرداتها وانتفاضاتها، أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير مسكويه. وهاتان المهمتان القمعيتان كانتا موكولتين إلى مصالح «صاحب المؤونة» و«صاحب الشرطة» تحت حكم الإمرة البويهية؛ أى إلى الجيش الذى كان التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسيين: الديلمى والتركى المدعومين على التوالى من قبل الشيعة وأهل السنة؛ فكان على تلك الطبقات المنهكة بأوبئة القرن وكوارثه الطبيعية أن تتحمل تبعات ذلك التنافس الذى كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتماء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الديلمية، كما يروى ذلك مسكويه عن معز الدولة الذى كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص:

«فأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية إلى هؤلاء ووقوع التقصير فى أمور أولئك، ففسدت النيات، وفسد الفريقان. أما الأتراك فبالطبع والضراوة. وأما الديلم فبالصبر والمسكنة، فاشرأبوا إلى الفتن...»(١٣).

ولعل فى هذا تأكيدا لما لاحظه الجاحظ من قبل عن الجندى التركى أن «له أربعة أعين»، وأن الترك:

«صاروا فى الحرب كاليونانيين فى الحكمة وأهل الصين فى الصناعات ... وكآل ساسان فى الملك والسياسة»(١٤).

كل ما يمكن إضافته حول ظاهرة التصدع والإقطاع فى القرن الرابع يسير فى اتجاه تصديق شهادة التوحيدى الوجودية، أو على الأقل إمدادها بما يكفى من نقط الدعم

والتعزيز. ولو لم يضع ما يظهر أنه ألفه فى مجال التاريخ، لكنا توفرنا على وجه آخر لتلك الشهادة، وجه يرينا كيف يؤرخ التوحيدى للتاريخ عامة ولواقعات زمانه خاصة.

ثانياً: عن تجربة الكتابة

١ ـ مدلول الكتابة

لم يعرف للتوحيدى نشاط فى السياسة ولا دوران فى مصالح الدولة ومطابخها. إنه من بين النماذج الكثيرة التى تدلل على صحة ملاحظات متشابهة أبداها مستشرقون كثر، نذكر منها واحدة فقط ليوليوس فلهوزن:

«إن بنى العباس أخمدوا فى الناس روح الاهتمام بمسائل السياسة، بعد أن كان هذا من قبل جزءا من الدين، وأفلحوا فى إضعاف هذا الاهتمام أكثر مما أفلح الأمويون ...، فاندحروا (أى الناس) إلى ميدان الصناعات أو الاشتغال بالعلوم والفنون، لم يكونوا يستطيعون أكثر من التآمر سراً»[١٥].

وطبعاً سار على نهج العباسيين بنو بويه، وأضافوا ما يقويه... ولو أن صاحبنا حاول ـ بحكم الفاقة والعوز ـ التلاؤم مع دواليب الدولة ونظام الحماية الإقطاعية، إلا أن مكونات شخصيته ورؤيته للعالم كانت تحبط ذلك وتصده عنه، ومنها:

١ / ١

شعور التوحيدى بفرديته وأناه، عبر اقتناعه بتميزه العلمى والأدبى الذى لم يكن يوازيه إلا إحساسه بالحرمان وسوء الاعتراف؛ وهذا الشعور، كما أسلفنا، لايتوافق مع سنة التبعية والزلفى، أى الوجود الذيلى، وهى السنة السائدة فى علاقات مجتمع الإقطاع.

١ / ٢

لا توافق الرجل مع ساسة عصره وعاداتهم، كما تدل سيرته ويروى مترجموه فهو «غرٌ، لا هيئة له فى لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء»[١٦]، وهو «صوفى السمت والهيئة»[١٧]. إن اللاتوافق ذاك كان يذهب أحياناً كثيرة إلى حد التنافر الصريح المعلن، كما تشهد أحداث حصلت له مع «الوزيرين»، نذكر منها مثلاً:

«طلع ابن عباد على يوما فى داره، وأنا قاعد فى كسر رواق أكتب له شيئا قد كادنى به، فلما أبصرته قمت قائماً فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالوراقون أخسّ من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لى الزعفرانى الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيع، فغلب على الضحك، واستحال الغيظ تعجباً من خفته، لأنه قال هذا وقد لوى شدقه، وشمخ أنفه، وأمال عنقه، واعترضِ فى انتصابه، وانتصب فى اعتراضه، وخرج فى مسك مجنون، قد أفلت من دير حنون»[١٨].

أى ترياق للإهانة والغيظ أنجح من ترياق السخرية و«الباروديا» اللاذعة! وفى حادثة سأل الوزير نفسه: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تنمر».

١ / ٣

بالطبع، لا يصح الاكتفاء برد التنافى والجفاء بين التوحيدى وأهل زمانه إلى أسباب ذاتية أو مزاجية صرفة، بل إن هناك عوامل عقدية ومذهبية تفسر ذلك أكثر وتنيره. وخلافاً لمن يدعى من الباحثين أن أبا حيان كان غير ذى مذهب فكرى واضح المعالم[١٩]، فإن من اليسير ـ استناداً إلى نصوص كثيرة ـ نعت مذهبه بالاعتزالى ـ الصوفى القائم على نهج فلسفى متفتح لا نسقى، وذلك رغم ما يكتنفه فى بعض المواضع من غموض ناتج عن إعمال مقصود للتستر والتقية. ولو كان صاحب هذا المذهب مشتت الاختيار أو حتى تلفيقى النزعة، لما اتهم بالزندقة ومعاداة الشيعة، ولما نفى من بغداد على يد محمد المهلبى وزير معز الدولة، أو لما أبعد عن بلاط الرى من طرف ابن العميد وابن عباد. والراجح أن كراهية هذا الأخير للتوحيدى يفسرها أساساً كونه «يحب العلوم الشرعية ويبغض الفلسفة وما يشابهها من علوم الكلام والآراء البدعية»[٢٠]. وأكثر من هذا كله، فقد ظل بعض كبار الحنابلة والمحدثين، كابن عقيل وابن الجوزى والذهبى،

يتناقلون الكلام عن أن زنادقة الإسلام ثلاثة: الراوندى والتوحيدى وأبو العلاء المعرى. وقالوا: «إن أشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنهما صرحا ولم يصرح، أو «لأنه مجمج ولم يصرح»[٢١].

عاش التوحيدى فى فترة صعود السنية الأشعرية، المصحوب بالدعوات إلى غلق باب الاجتهاد، وهى أيضاً فترة انتكاس المعتزلة السياسى (بعد محنتهم أيام الخليفة المتوكل) وانصهار « نهضتهم الثانية»، مع المعتزلين تحت الإمرة البويهية، فى قضايا الميتافيزيقا الخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات، بعيداً عن حلبة السياسة وعن «الأصول الخمسة»، فلم يبق فى مقدور أولئك إلا طلب «كشف الحساب» المعتزلى والخوض فى إظهار المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، كما فعل أبو رشيد النيسابورى. ومع أن التوحيدى لم يحد عن تلك القضايا ولم يدع إلى إعادة إحياء «الأصول الخمسة»، إلا أن مبدأ نفى الصفات عن الله (أو «التعطيل») ظل عالقاً به كتهمة لابد له من تحمل صكها وعواقبها. لكن يبدو أن صاحبنا بقى معتزلياً؛ لا من حيث مضامين الأفكار التى قال بها أعلام المذهب فى القرنين الثانى والثالث، بل من حيث روح الاعتزال المتجلية فى ممارسة النظر والتناظر حول المسائل العقلية وحتى الدينية الأكثر عمقًا وجذرية، ومنها على سبيل التمثيل فقط فى (المقابسات): «فى عجيب شأن أهل الجنة وكيف لا يملون النعيم والأكل» (المقابسة ٣٥)، «فى أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع» (المقابسة ٣٧)، «فى معرفة الله تعالى أضرورية هى أم استدلالية» (المقابسة ٤٣)، «فى أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام» (المقابسة ٥٥)، «فى هل يقال إن البارى تعالى لا شئ» (المقابسة ٣٠)، «فى أن اسم العقل يدل على معان كثيرة» (المقابسة ٨٣).. إلخ؛ وكذلك هذه الأمثلة من كتاب شيق آخر فى مسألة الانتحار[٢٢]، أو فى تواقف الزندقة وفعل الخير وإيثار الجميل[٢٣]، أو فى «ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال ومن لاعقل له من الحيوان»[٢٤].. إلخ.

أما التصوف، فإن التوحيدى فى تقديرنا قد جاء إليه من معاناته حالة الفقر، رغم أن بذور ميله إليه قد بثها فيه منذ سن الشباب شيخه أبو سعيد السيرافى. نقول بأنه جاء إلى التصوف حين بدا له هذا كسبيل تكيف وتحمل يعلم التقشف والتوكل، وكباب مفتوح على سدرة المنتهى ونداء المطلق. أما قبل تحوله الصوفى، فقد كان أبو حيان يرى أن:

«هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة»[٢٥].

لذا، قد تصح عليه قولة الجنيد الشهيرة:

«ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات».

إن تصوف التوحيدى لمن ذلك الصنف الذى تقوم بينه وبين المجتمع علاقات تنافر وتجاذب، ويظهر معه وجه المتصوف كمؤشر من المؤشرات الاقتصادية، من حيث إن سلوكه التقشفى يترتب على حالة القلة والندرة المنحدرة من توزيع غير عادل للموارد والخيرات، كما يعمل على إسقاط الوسائل والغايات المحسوسة، حتى يخلى المجال للمطالبة بالمطلق كمطالبة لا أعظم منها ولا أبقى، وذلك وإن لزم الفقراء «الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى». وقد نرى فى دعوة التوحيدى هاته تأثراً ما بالحلولية الحلاجية، خصوصاً أنه يكتب فى أحد ابتهالاته: «يامن الكل به واحد؛ وهو فى الكل موجود»[٢٦]، لكن الأسبق على هذا التأثير (وحتى على تأثير نظرية الفيض الأفلوطينى) قد يكون بالأحرى حاجة صاحبنا إلى فكرة وحدة الوجود من حيث هو متنفس لحياة الضيق والانقباض، هذا المتنفس الذى لم يبحث عنه فى الربط والخوانق الصوفية، بل فى (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية)، فضلاً عن أقوال سادة العلم والحكمة، شيوخه وأساتذته، وهم ـ من معاصريه: أبو سعيد السيرافى، وأبو سليمان السجستانى ويحيى بن عدى وعلى بن عيسى الرمانى.

٢ ـ دال الكتابة

ليس التوحيدى أول ولا آخر من جرب الوجود عبر مسالكه الوعرة ولحظاته الحرجة، إلا أنه يدخل فى صنف

هؤلاء الأحياء الأقلاء الذين وفقوا فى تحويل تجليات الوجود ورجاته إلى عمل أدبى نابض بالحياة كما ببلاغة التعبير والإيصال. كيف يتم هذا التحويل عند كاتبنا، وبأى أشكال لفظية أو دالية؟

٢ / ١ ـ وعى بلاغى متوهج

لم نجد بين من نسميهم مع كرد على «أمراء البيان» أحدا تألق وعيه بالبلاغة وتوهج مثل أبى حيان التوحيدى وأستاذه فى هذا الباب المخصوص الجاحظ. بل إن الأول عبر غير ما مرة عن وعيه ذاك بالتنظير كما بالممارسة. ولعل أهم عامل فى ذلك ما آلت إليه الخطابات الكلامية والفلسفية المشائية فى القرن الرابع من توحش فى الألفاظ والمعانى ومن لغة عويصة متعسفة، وذلك كله فى طرق أبواب مغلقة وملفات مستحيلة كالإلهيات، أو فى الحديث عن النفس من حيث جوهرها العقلى.. إلخ.

مع التوحيدى، يمكن الحديث عن منعطف فى تاريخ النثر والفكر العربى، صارت بمقتضاه الفلسفة من دون بيان لا تستساغ، وصارت الشفافية تأشيرة مرور العقل إلى مناطق الفعل والتواصل. لذا، نسمعه يقول بصيغ متعددة ما قاله فى هذا المقطع الثاقب:

«فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو، كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء فى أمر. فإن شدا، بعد ذلك، شيئًا من المنطق، فقد سبق جميع الناظرين»[٢٧].

إن اللغة فى تجربة الكتابة ليست مجرد وسيلة أو أداة تعبيرية تخدع غاية مضمونية ما وتصبو إليها، بل هى عالم فى حد ذاته، شديد الالتحام بعالم النفس والإدراك؛ إنها فضاء الكلمات التى تأتى معها الأشياء إلى الوجود، وحتى المقولات المنطقية والذهنية الخالصة. والتوحيدى كان عارفا بهذا، كما تشهد نصوص كثيرة لعل من أهمها تلك المناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى[٢٨]، التى أظهر أبو حيان فى روايتها ميله إلى موقف معلمه السيرافى القائل بضرورة الربط العضوى بين اللغة والفكر والنحو والمنطق. أما البلاغة فما هى إلا العلاقة السعيدة الجميلة بين اللغة وأشياء العالم ومعانيه، وهذه العلاقة هى بالأساس علاقة مطاوعة وتناسب وتوافق. وكم كان التوحيدى ملحا على هذا البعد حتى ينزه البلاغة عن محسنات البديع من جناس وسجع وعن كل زخارف التكلف التى يمجها ويفضحها عند ابن العميد وابن عباد:

«والذى ينبغى له أن يبرأ منه، ويتباعد عنه، كما يكتب، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن وسم به مقت، ومن اعتاده سخف. والتكلف، وإن كان هكذا فى كل ما دخله وتخلله، فإنه فى البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة»[٢٩].

وإذا كان أبو حيان يصف التكلف بكل هذه النعوت القدحية، فلأنه يرى فيه، سواء مع اللفظ أو مع المعنى، شكلاً من أشكال العبودية أو التسيب خارج دائرتى الطبيعى والعقلى؛ وهكذا يسجل فى مايمكن اعتباره بيان الكتابة أو دستورها عنده:

«ومن استشار الرأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة، علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حراً، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر»[٣٠].

حرية اللفظ والمعنى إن هى، إذن، إلا تحررهما من طقوس التبرج والبهرجة، ونزوعهما إلى امتلاك سر السهل الممتنع فى ترجمة التجربة الوجودية إلى تجربة الكتابة الخصبة المسؤولة:

«والسر كله، كما يسجل، أن تكون ملاطفًا لطبعك الجيد، ومسترسلاً فى يد العقل البارع،

ومعتمداً على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض مع جزولة فى معرض سهولة، ورقة فى حلاوة بيان، مع مجانية المجتلب، وكراهة المستكره»[٣١].

٢ /٢ الكتابة بالشذرة

«الشذرة ـ كما نقرأ فى (لسان العرب) ـ قطع من الذهب يلقط من المعدن من غير إذابة الحجارة، ومما يصاغ من الذهب فرائد يفصل بها اللؤلؤ والجواهر [...] وقيل: الشذر هو اللؤلو الصغير واحدته شذرة». ولعل فى هذه الصور والتشبيهات الحسية ما يعبر مجازا عن كنه الكتابة الشذرية وطبيعتها. إنها قطع وفرائد تلقط أو تصاغ من معدن كريم وطاقة الإنسان الخلاقة، ألا وهو الفكر. ويضيف (لسان العرب): «تشذرت الناقة إذا رأت رعيا يسرها فحركت برأسها مرحا وفرحا». وكذلك شأن الكتابة الشذرية فى حقول الفكر اللانسقى؛ حيث تجد مرتعها الطبيعى وهواءها الضرورى. إنها فى صراع الأفكار والمذاهب لاتحسن إلا التشذر، أى «النشاط والسرعة» من حيث هى أسلوب ومزاج، تعمل بالتحرك السريع الخاطف، وتقوم على ذاكرة وحساسية خاصتين بعقد الوجود الإنسانى، وبمكامن الذات ومضاميرها. لذا، كانت على مرتفعات المتون والحمولات تخشى وتهرب من فراغ كل حشو وكل إطناب، لتحكم التركيز والاقتصاد فى مايتسنى لها وصفه واستثماره على صعيد الكينونة والأعراض[٣٢].

إن كل هذه الصفات للكتابة الشذرية تنطلى بالأساس على كتابة التوحيدى الذى لم يكتب من مساحة جرحه وبوزن غصته إلا شذرات أتت غالبا فى شكل مقابسات وأسئلة ورسائل وأدعية وابتهالات، أو فى شكل ثمرات حوارية وطرائف حكمية، كالتى أثثت ليالى (الإمتاع والمؤانسة) الأربعين. ففى خضم الأسئلة الوعرة وقضايا الوجود الشائكة، كان فكر التوحيدى مطالبا بتحمل أعباء المسؤولية الثقافية، التى ألزمته بانخراطات حيوية واجتهادات على جبهات عدة متواصلة. وبالتالى، لاشئ كان يبرر الكتابة عنده إلا قيامها بالتعبير عن عوز وخصاصة، أو للميل إلى تعويض الثغرات والثقوب فى حياته ونفسه. وهنا، بوجه خاص أمكن للحديث الشذرى أن يكون عنده أكثر من سواه، ذا تأثير بليغ وفعالية ناعمة، من حيث قدرته على إيقاظ الوعى وإذابة صقيع الغفلة والضجر.

على صعيد نظرى عام، فرضيتنا أن إيمان التوحيدى بالفرد وبفكرة النجاة هو الذى حدا به، فى حقل الكتابة، إلى إدراك إمكانات الشذرة التعبيرية ونجاعتها التبليغية، وذلك ربما بحكم أن الشذرة والفرد كلاهما مقطع. وإن كان أبو حيان قد تألق فى تلك الكتابة؛ فلأنه عرف كيف يدير انضواءه الإيجابى الخلاق فى أهم محرك لنمط الإبداع الثقافى العربى، وهو المحرك الذى عمل بقوة وفاعلية، سواء فى القرآن والحديث والفقه، أو فى الفلسفة الحكمية والشعر والتصوف والمعمار والخط والأرابيسك أو العربسة ... ونعلم أن كل هذه العناصر والمعطيات قد اعتمدها بعض المستشرقين كأوليرى ورينان وماكدونالد وجيب، للقول على سبيل التنقيص بذرية الذهنية العربية وفقدانها معنى القانون والنسق. ومع أن هذا الزعم ينم عن مبالغة وتطرف، فإننا فى مجال الإبداع نرى أن تلك المعطيات والعناصر نعمة كان التوحيدى من أكبر مستثمرى طاقاتها ومدخراتها إلى جنب أعلام كالحلاج والرومى والنفرى والسكندرى وابن عربى، وغيرهم.

٣- دلالة الكتابة

إذا كانت الدلالة فى تنظير السيميولوجيا هى تمظهر الخطاب فى العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، فإن التوحيدى كان شديد الإدراك لها بوصفها بؤرة التقاء وانصهار بين صنفين من التضمين، بلاغى وفكرى، كما يدل عليه أكثر من مقطع، فهو الناصح: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ»[٣٣]؛ وهو القائل:

> «وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده [الإنسان] من الجارية العذراء والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزينة المحلين»[٣٤].

إن دلالة الكتابة التوحيدية، رغم ما يعتورها أحيانا من فوضى الموضوعات (كما فى «البصائر والذخائر» على وجه

التحديد)، لتمتاز فى الغالب الأعم بحسن المعالجة والطرح، المرفقين باهتمام موسوعى تجميعى (لعله الرد المعرفى على واقع التصدع السياسى القائم)، كما بتسييد المتعة (أو ما يسميه بارت «لذة النص») من حيث هى سنة حياة وتواصل بين المبدع وثقافته المحصلة ونصوصه الموضوعة، كما بين المبدع ومتلقى نتاج إبداعه. والمتعة عند التوحيدى لاتخطب ولاتقتنص لمجرد التلهى وتزجية الوقت، بل لأنها «عربون» البعد الجمالى بوصفه البعد الأجدر والأبقى، ولأنها كذلك ترياق لما كان يخيم على القرن الرابع كشبح مخيف، أى «الهم [الذى] يهدم البدن، وينغص العيش، ويقرب الأجل»(٣٥)، أى السأم والضجر، الماثلان عند كاتبنا، كما عند أستاذه الجاحظ من قبل فى عويص المسائل ومستغلقها، كما «فى طريق العلماء الذين كانت كتابتهم ثقيلة لكثرة مافيها من الجد وإظهار العلم»(٣٦)، هذا فى حين أن التوحيدى يربط الحديث والمحادثة والقول والمثاقفة بالحاجة الوجودية إلى الهزل والنشوة وانشراح الصدر: إن فى المحادثة، كما يكتب «تلقيحا للعقول وترويحا للقلب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب»(٣٧).

المتعة دليل للكتابة ودلالتها، لايمكن أثناء حصولها إلا أن تؤزم كل دوجمائية وتعطل أسباب تشنجها. وذلك «لأن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه فى كل وجوهه»(٣٨)، ثم لأنهم «زمانيون، مكانيون، خياليون، وهميون، ظنيون»(٣٩)، كما تدل على ذلك أحوالهم ومقالاتهم.

كلمة ختامية

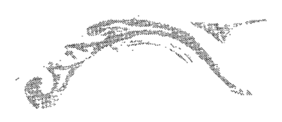
لا صلاح لهذه الكلمة إلا فى الإشارة إلى حداثة التوحيدى. فأعمال هذا المفكر ـ الأديب تعطينا الدليل الملموس على خطأ تصور الحداثة ضمن زمنية «دياكرونية»؛ أى عمودية خطية تجعل الجدة والجدارة حكرا على اللاحق دون السابق، والخلف دون السلف. فكما وقف ماركس بماديته التاريخية متعجبا أمام قدرة فن النحت اليونانى على مداومة الانفعال الجمالى فى نفوس المشاهدين من كل العصور المتعاقبة، فكذلك شأن وقوفنا على نصوص كثيرة للتوحيدى وغيره من كبار المبدعين العرب الذين ما زالت تربطنا بهم علاقات تواجد وتواصل تخترق الحقب وتحيا فى زمنية «سنكرونية» ائتلافية. إن الحداثة معهم عنوان وصنو لتاريخ التجليات والإشراقات الإبداعية عبر كل الفضاءات والأزمنة.

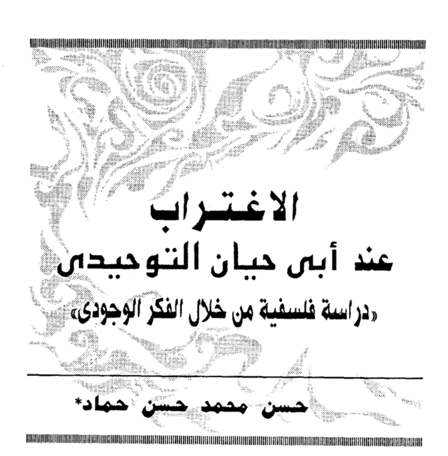
فى سنة ٤١٤هـ توفى أبو حيان التوحيدى بعد دخوله فى مرحلة صمت واستتار، دامت أربعة عشر عاما؛ مرحلة تعددت فيها الروايات وتضاربت، وإن كانت رواية ياقوت الحموى أنسب عندنا وأرجح؛ إذ تخبر أنه صار إذ ذاك«عمدة لبنى ساسان»(٤٠)، وهم فرقة من المتسكعين المتسولين. وأيا ما كان فى نهايته، فإننا اليوم أمام ثمرة عمره ووجوده وقد استحالت إلى نصوص متألقة، تنبض حياة وحداثة لكوننا ـ إذ نريد أن نشير إلى مقاطعها الأكثر قوة وجذبا ـ نأخذ فى الإشارة إليها كلها، أو إلى أغلبها. وقد نقول عن صاحبها ما يقوله شييرون عن بوذا وشوبنهاور بأننا لانقرأه اليوم من دون أن «نمضغ الوردى».

الهوامش:

(١) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، القاهرة ١٩٣٦، ج ١٥، ص ٥.
(٢) راجع الرسالة فى رسائل أبى حيان التوحيدى، نشرها إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٨٥، ص ٤٠٤ ـ ٤١٤.
(٣) المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، القاهرة ١٩٣٩، ص ١٣٥.
(٤) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ١٣.
(٥) الصداقة والصديق، دمشق ١٩٦٤، ص ٩.
(٦) المرجع نفسه، ص ٦.
(٧) رسائل...، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.
(٨) الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضى، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٩) رسائل...، ص ٤١١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.
(١١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
(١٢) مسكويه، **تجارب الأمم**، نشر هـ. فـ. آمدروز، القاهرة ١٩١٥، ج ٦، ص ٩٧ ـ ٩٩. إن بروز العسكر في الحكم كان معلنا، تحت حكم البويهيين وفي عهد السلاجقة بصفة أشمل، عن تحول النظام الاقتصادي النقدي القائم على مداخيل بيت المال (التي كان ريعها ينفق بنسبة ما في أداء أجور الجنود وباقي مستخدمي الدولة) إلى نظام إقطاعي عقاري تقتطع بمقتضاه أراض وضيعات لتمنح، مدى الحياة، إلى الضباط الذين يقومون في مقابل ذلك بجعل رجالهم في خدمة الحكم المركزي. وقد كان سبب ذلك التحول راجعاً أساساً إلى تدهور مداخيل الضرائب وسوء الحالة السياسية والمالية.
(١٣) المرجع نفسه، ج٦، ص ٩٩ ــ ١٠٠.
(١٤) **رسائل الجاحظ** تحقيق، ع. هارون ، القاهرة ١٩٦٤، «رسالة في مناقب الترك»، ج ١.
(١٥) يوليوس فلهوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، نقله عن الألمانية عبدالهادي أبو ريدة وحسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٣٩.
(١٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، القاهرة ١٣٩٩، ج ٢، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(١٧) ياقوت الحموي ، **معجم الأدباء**، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.
(١٨) **مثالب الوزيرين**، نشره الكيلاني، دمشق ١٩٦١ ، ص ٩٩.
(١٩) انظر مثلا الكيلاني: **رسائل**.،. ص ٩٥. ومن أغرب ما يصرح به هذا الباحث المتخصص: «إن هذه النقائص كلها جعلت من **المقابسات** كتابا غامضا في كثير من أبحاثه، ضئيل النفع والفائدة» [!] (ص٩٤). وهناك أحكام أخرى عنده لا تمت إلا إلى سيكولوجيا بدائية جاهزة ، من صنف الكلام عن «اعتلال طبع التوحيدي» (ص ٥٩) «ومركب نقص في نفسيته » (ص ٦٣)، إلخ.
(٢٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة ١٩٣٣، ج ١١، ص ٣١٥.
(٢١) انظر رواية السبكي ودفاعه عن التوحيدي في **طبقات الشافعية**، بيروت (د،ت) ط ٧، ج ٤، ص ٢ـ٣
(٢٢) التوحيدي/ مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٩٥١، المسألة ٥٦، ٥٧.
(٢٣) المرجع نفسه، المسألة ٧٧.
(٢٤) المرجع نفسه، المسألة ١٧٣.
(٢٥) **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت (د. ت)، ج ١، ص ١٣.
(٢٦) **المقابسات**، ص ١١٣.
(٢٧) «رسالة في العلوم»، ضمن **رسائل التوحيدي**، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.
(٢٨) انظر في **الإمتاع**... ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٣٨.
(٢٩) «رسالة في العلوم»، ضمن **رسائل التوحيدي**، ص ٣٤٠.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٤٠.
(٣١) **البصائر والذخائر**، تحقيق الكيلاني، دمشق ١٩٦٤، ج ١، ص ٣٦٥.
(٣٢) أنظر مؤلفنا **كتاب الجرح والحكمة**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨ (ط ٣).
(٣٣) **الإمتاع**... ج ١، ص ١١٥.
(٣٤) «رسالة الحياة»، ضمن **رسائل التوحيدي**، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٣٥) **الإمتاع**... ج ٣، ص ١٥٣.
(٣٦) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٤١، ج ١، ص ٢٩٥.
(٣٧) **الإمتاع**... ج ١، ص ٢٦.
(٣٨) **المقابسات**، المقابسة ٦٤.
(٣٩) **الإمتاع**، ج ٣، ص ١٩٥.
(٤٠) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.





الاغتراب عند أبى حيان التوحيدى
«دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودى»

حسن محمد حسن حماد*

تمهيد: حول الفلسفة والاغتراب

ترتبط الفلسفة بظاهرة الاغتراب ارتباطاً وثيقاً، بل يمكن القول إن الفلسفة هى نتاج للاغتراب. ونستطيع الاستدلال على هذا الافتراض من خلال قرائن عدة: فالفلسفة كما تعلمنا وليدة الدهشة، والدهشة وليدة الغربة، والغربة وليدة الإحساس بالمسافة بينى وبين الأشياء. ولنستعد مرة أخرى مقولة هيجل: «إن المعروف مجهول لأنه معروف»، فالدهشة ـ وفق هذا المعنى ـ هى أن نرى الأشياء كأننا نراها للوهلة الأولى. إن آلاف الأشياء التى تمر أمام الإنسان العادى ولا تلفت انتباهه قد تبدو واحدة منها شديدة الغرابة بالنسبة إلى الفيلسوف. وهذا ما يجعله ينفصل عن تيار الوعى اليومى كى يقف متأملاً وحائراً ومتسائلاً تجاه أية ظاهرة من تلك الظواهر التى لاتثير انتباه الإنسان العادى. لماذا؟ لأن روح الفلسفة هى الانفصال والعزلة، فلا يمكن أن نمارس التأمل الفلسفى ونحن مستغرقون فى الأشياء الجزئية، ومتطابقون مع الواقع القائم، ومستسلمون لسلطة الدهماء أو الحشد. ولهذا، فليس غريباً أن يكون ألد أعداء الفلسفة هم الدهماء، وليس غريباً أيضاً أن يكون موقف الفلاسفة من الجماهير أو عامة الناس موقفاً سلبياً، وعدائياً فى بعض الأحيان. وهكذا كان موقف هيرقليطس من الجماهير فى عصره، فلجأ إلى الإلغاز فى الكتابة حتى لايفهمه إلا الصفوة، وكان احتقار أفلاطون للجماهير يقترب من النزعة الفاشية. أما ابن رشد الفيلسوف العربى المسلم، فيجعل التفكير العقلى الفلسفى قاصراً على الخاصة ويحرم منه عامة الناس، خوفاً من ضلالهم وانحرافهم عن صحيح الفكر والدين. والفلسفة الوجودية، بشكل خاص، تجعل من التمرد على سلطة الحشد شرطاً ضرورياً من شروط التحرر الإنسانى، فها هو كيركيجور فى كتابه (العصر الحالى) الذى كتبه فى عام ١٨٤٦ يعلن كراهيته الشديدة للحشد، ويهاجم النزوع الحديث نحو المساواة بوصفه نتيجة لهيمنة الرأى العام وثورة الدهماء، ويرى أن الخطر المباشر لانتصار المساواة هو سيادة الكل المجرد فوق الفرد. وهذا من شأنه أن يؤدى إلى التضحية بالفرد من أجل قوة مجردة هى قوة المجموع، ومن ثم فهو يؤكد أن النضال ضد الجمهور لايقل أهمية عن النضال ضد أى نوع من أنواع الاستعباد أو

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الزقازيق.

ضد حكم الأمراء والبابوات. إن النضال ضد الجمهور، كما يراه كيركيجور، هو نضال ضد الزيف، ضد العبث والحقارة الوحشية، ضد ضياع الحقيقة، والسبيل الأوحد أمامنا هو أن نفرض على ذواتنا العزلة بوصفها الطريق إلى الحقيقة [1].

وموقف نيتشه لايقل ضراوة عن موقف كيركيجور؛ فهو يمجد الأقلية الأرستقراطية ويحتقر الأكثرية الضعيفة التى ينبغى أن تظل فى رأيه مستعبدة[2]. وسارتر برغم ميوله الاشتراكية لم يتردد فى وصف الآخرين بأنهم «الجحيم». قد يعترض البعض على هذه النظرة بالقول بأن الصورة ليست قائمة على هذا النحو، وأن هناك فلسفات لم تبدأ من العزلة ولم تنفصل عن قضايا الواقع؛ مثل الفلسفات المادية والتجريبية والماركسية. والأخيرة، بشكل خاص، لاترى الحقيقة فى الانفصال عن الجماهير وإنما العكس، من خلال الالتحام بنضال تلك الجماهير. وبالطبع، لاتوجد قاعدة مطلقة لأية فكرة. ونحن فى النهاية نمارس التفلسف، بمعنى أننا لانصل إلى آراء نهائية أو آراء لها طابع الحقيقة، ولكن الذى أعنيه بموقف العزلة أن الإبداع الفلسفى هو نتاج موقف عزلة، نتاج مسافة بين الفيلسوف والواقع. إننى لا أتصور أن ماركس كتب (الإيديولوجيا الألمانية)، أو (رأس المال) وهو جالس بين جموع البروليتاريا. والصورة الدرامية التى يصور بها بعض الكتاب سارتر وهو يؤلف كتبه ومسرحياته على أحد مقاهى باريس، إنما هى صورة ساذجة، لأن العزلة التى نعنيها ليس معناها أن الفيلسوف رجل يجلس فى برج عاجى وفى عزلة كعزلة الراهب، إن عزلة الفيلسوف هى عزلة سيكولوجية، وانفصاله انفصال يتم عبر دائرة الوعى، وليس خارج دائرة الواقع.

إن الذى يؤسس عزلة الفلسفة أو «الاغتراب الفلسفى»، إن جاز التعبير، هو موضوع التفكير الفلسفى. والتفكير الفلسفى فى صوره المختلفة ينزع دائما إلى «المثال»، وبالتالى فهو تجاوز لكل ماهو جزئى وعارض. ومن ثم، فإن مهمة الفلسفة كما يرى هربرت ماركيوز هى صون الحقيقة من الضياع، والإهابة بالعقل بوضعه الواقع الأصيل المقابل للواقع اللاإنسانى الزائف[3]. بعبارة أخرى، إن المثال ينزع عن الأشياء طابعها المؤقت ويحطم قدسيتها الزائفة ليعيد خلقها وصياغتها ـ تماما كما يفعل الفنان ـ بصورة تتسق مع قيم العقل والنزوع الإنسانى نحو الكمال. وهذا النزوع فى حد ذاته نوع من التمرد على اللحظة الراهنة، وثورة دائمة للذات على ذاتها وعلى النقص الكامن فى قلب الوجود. والذات لاتستطيع أن تفعل ذلك إلا بعلوها على وجودها الجزئى ورفضها الإذعان لسلطة السائد والمألوف من الأشياء.

وغنى عن القول أن هذا الاغتراب الفلسفى اغتراب إيجابى؛ لأنه فى نهاية الأمر يصب فى تيار الطموح الإنسانى الذى يستهدف خلق الفردوس الأرضى، حتى ولو كان فى النهاية ضربا من ضروب اليوتوبيا.

أولاً: الفلاسفة المغتربون

إن تحليلنا السابق لعلاقة الفلسفة بالاغتراب يؤدى إلى نتيجة مؤداها أن كل الفلاسفة مغتربون، وقد يكون هذا صحيحا إلى حد ما، أو على الأقل يمكن القول بشكل عام إن التفكير الفلسفى تفكير اغترابى بالمعنى الذى سبق إيضاحه، لكن علينا أن نفرق بين ثلاثة مستويات فيما يتعلق بالفلاسفة المغتربين:

١ ـ المعنى العام الذى أشرنا إليه فى الفقرة السابقة، يعنى أن الموقف الفلسفى هو موقف تجاوز، وبالتالى موقف انفصال واغتراب، ولو بشكل مؤقت.

٢ ـ الفلاسفة الذين بحثوا ظاهرة الاغتراب ولكنهم لم يعيشوا الاغتراب من حيث هو تجربة وجودية ذاتية. ومن هؤلاء نذكر: هيجل وماركس وإريك فروم، وإن كان هذا الحكم أمراً بالغ الصعوبة؛ لأننا لانستطيع أن نجزم مثلاً أن هيجل لم يكن مغترباً عن عصره، ولكن المعنى الذى نبغيه هو أن هؤلاء درسوا الظاهرة على أنها أمر خارجى وموضوعى، ولم يتعاملوا معها بوصفها تجربة وجودية، أو درسوها بنوع من التأمل الذاتى أو الاستبطان.

٣ ـ الفلاسفة الذين عاشوا الاغتراب بوصفه تجربة خاصة، وعبروا عنها من خلال كتاباتهم الفلسفية وتأملاتهم الذاتية. ومن هؤلاء نذكر: أبو حيان التوحيدى وكيركيجور ونيتشه. ولعل أهم هؤلاء، فيما يتعلق بقضيتنا من وجهة

نظرى، هو: أبو حيان التوحيدى، لأنه من ناحية عايش الاغتراب بوصفه تجربة، وعبر عنه بصورة فلسفية رائعة، من ناحية أخرى. وبرغم أن كيركيجور، ونيتشه قد عايشا تجربة الاغتراب بطرق متشابهة مع التوحيدى، إلا أننا لن نجد عندهما تحليلاً مفصلاً لتجربة الاغتراب، على النحو الذى نلقاه عند فيلسوفنا العربى.

ثانياً: لماذا يعد التوحيدى وجودياً

هناك أسباب عدة تحملنا على وضع أبى حيان التوحيدى ضمن دائرة مايسمى بالفلاسفة الوجوديين، ويمكن حصر تلك الأسباب فيما يأتى:

١ ـ إن الوجودية كما يذهب عبد الرحمن بدوى من أقدم الاتجاهات الفلسفية؛ لأن العصب الرئيسى لهذه الفلسفة هو أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير فى الوجود. والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وفى مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثانى، فهى تأمل مجرد للحياة من خارجها ودراسة الوجود من حيث هو موضوع. ومن هنا، يمكن لنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الحياة بوصفها تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور، ونذكر منهم ـ على سبيل المثال لا الحصر: سقراط فى العصر اليونانى، والحلاج والسهروردى والتوحيدى فى العصور الوسطى الإسلامية، وأوغسطين فى العصور الوسطى الأوروبية، وبسكال فى مستهل العصر الحديث(٤). وكيركيجور نفسه قد جعل من سقراط المفكر الوجودى بلامنازع فى بلاد اليونان القديمة (٥).

أبو حيان التوحيدى ينتمى، إذن، إلى هذا التيار المتسع الذى لا يمارس التفلسف بوصفه فعلا عقليا مجردا وإنما بوصفه تجربة حية معيشة ، وهذا ما نلمسه بشكل خاص فى أهم كتبه وأعذبها وهو كتاب (الإشارات الإلهية)، وأسلوب الكتاب ـ كما يقول عنه عبد الرحمن بدوى:

«... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدى وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصى، وهو جانب من الصعب أن نتلمسه فى «الإمتاع والمؤانسة» وفى «المقابسات» أو «الصداقة والصديق»، وهذا الاستقلال الروحى دليل قوى على النضوج وغنى التجارب فى حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد»(٦).

والكتاب ليس فيه أدنى إشارة إلى أحياء أو أحداث. والشخص الذى يشير إليه التوحيدى فى بعض الأحاديث، أغلب الظن أنه شخص خيالى، أعنى الآخر المتخيل كى تتم دائرة الحوار النفسى أو المناجاة (٧) وهذا مايعكس مدى إحساس التوحيدى بالاغتراب والتوحد مع الذات. والنبرة الغالبة على معظم ابتهالات أبى حيان فى (الإشارات) هى نبرة النبى داود فى مزاميره، خصوصاً حينما نراه يعمد إلى معاتبة الذات الإلهية بخشوع وذلة، فيقول:

«إلهنا! إن ذكرناك نسيتنا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن اعترفنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أحرقتنا، وإن توجهنا إليك أتعبتنا..»(٨).

ويبدو أن التوحيدى قد كتب (الإشارات) فى مرحلة متأخرة من حياته لذلك نجد:

«.. فيه صرخة أليمة لأمل خائب تكسرت عليه نصال الخيبة بعد الخيبة، وفيه عزوف رقيق، ولكنه عميق، عما يربطه بالعاجلة، واستدعاء متوسل لكل ماتلوح منه بوارق الآجلة، وفيه شعور بهوة هائلة تفغر فاها فى نسيج الوجود، وفيه طعم الرماد يتذوقه المرء فى كل عبارة وإشارة»(٩).

أخيراً، يلتقى هذا الكتاب فى أوجه عدة مع كتاب كيركيجور(الخوف والقشعريرة)، وأيضاً مع كتاب بول تيليش (زعزعة الأساسات) فكل منها يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منها يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهم صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة فى الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز جدران الذات.

٢ ـ الوجودية كما يعرفها ماكورى هى: «... أسلوب فى التفلسف، أسلوب يمكن أن يؤدى بمن يعتنقه إلى مجموعة من الآراء شديدة التباين حول العالم وحياة الإنسان فيه»(١٠)، والسمة العامة التى يتميز بها هذا الأسلوب فى التفلسف: إنه يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، والذات عند الفيلسوف الوجودى ليست هى الذات المفكرة بالمعنى الديكارتى، وإنما هى الذات التى تأخذ المبادرة فى الفعل وتكون مركزا للشعور. ولهذا، فإن هذا الأسلوب فى التفلسف يبدو فى بعض الأحيان مضاداً للأسلوب العقلى والوجودى، يفكر بطريقة انفعالية كمن اندمج فى الوقائع الفعلية للوجود(١١). وهذا ما يعبر عنه «ميجل دى أونا مونو» بقوله:

«... إن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام وهو يخاطب أناس من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل مايريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذى يتفلسف»(١٢).

وإذا رجعنا إلى فيلسوفنا العربى، سنجد أنه جعل من الوجود البشرى محور تساؤله وأساس تفلسفه، فنجده فى كتبه المختلفة يدرس الإنسان فى جوانبه كافة: اللغة، الألم، المعرفة، السأم، الضحك، القلق، أو كما سماه التوحيدى «الخوف بلا مخيف»، الزمن، الحرية، الانتحار(١٣). ولنتوقف عند هذه الظاهرة الأخيرة لنتعرف طريقة التوحيدى فى فهم تلك الظواهر الإنسانية. فهو يعلق على مشاهدته رجلا وهو ينتحر فى الطريق العام هرباً من رجال الشرطة بقوله:

«من قتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا: قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول؟ فإن كان أحدهما غير الآخر فكيف تواصلا مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟»(١٤).

وكل هذه الأسئلة تنم عن عقلية وجودية تفسر الانتحار من خلال التناقض والتناحر القائمين داخل النفس البشرية.

٣ ـ تتمايز الوجودية من حيث هى اتجاه فلسفى بالموضوعات التى تدرسها. والموضوعات التى تتكرر لدى فلاسفة الوجودية فى معظمها تتسم بالطابع السلبى والمأساوى مثل: الموت، الخطيئة، العبث، الاغتراب، اليأس، الألم، السأم، التناهى، العدم، والشر... إلخ. وأظن أن التوحيدى من أكثر الفلاسفة اهتماماً بهذه المشكلات. وليس هذا فحسب، بل إن التوحيدى كان متشائماً إلى أقصى حد. فهو كما يقول زكريا إبراهيم:

«لم يكن التوحيدى من المتحمسين لقدرة الإنسان، وقوته أو علمه، وعمله، وشتى مظاهر نشاطه الإبداعى، بل كان ـ على العكس من ذلك ـ أعرف الناس بعجزه وقصوره، وجهله، وتوانيه، وشتى مظاهر نقصه»(١٥).

ولعل كتابه (الإشارات الإلهية) خير شاهد على اهتمام التوحيدى بتلك القضايا، فالكتاب من بدايته إلى نهايته يقطر يأسا ويفيض عذاباً.

٤ ـ شخصية أبى حيان التوحيدى ذاتها شخصية وجودية، بمعنى أنها تتسم بطابع درامى حاد، وتمتلئ بمشاعر التناقض والتمزق والضياع وتسبح فى جو من القتامة والإحساس باليأس واللاجدوى. ويبدو أن نشأة التوحيدى نفسها نشأة غريبة لامعقولة، فمن غريب الأمر أن التوحيدى الذى أرخ للفلسفة والأدب فى عصره لم يؤرخ لنفسه(١٦)، فهو يتجاهل سيرته الذاتية تماماً، فلم يذكر لنا شيئاً عن ماضيه أو أسرته أو طفولته أو علاقته بوالديه، لهذا فلا أحد يعرف على وجه اليقين من هو؟ وما أصله؟ هل هو فارسى؟ أم عربى؟ أم...!، ومن أين جاء، ومتى جاء؟ وأين عاش؟ وهذا الغموض جعل زكى مبارك يقول:

«لاتسألنى متى ولد، ولا أين ولد، فذلك رجل نشأ فى بيئة خاملة لم تكن تطمح فى مجد، حتى تقيد تاريخ ميلاده»(١٧).

على أى حال، نشأ التوحيدى نشأة محرومة وخاملة، فقد انحدر من أسرة مغمورة، لم يكن من علية القوم أو من

طبقة النبلاء، وإنما جاء من قاع المجتمع، كان أبوه بائعاً للتمر، أما هو فقد امتهن «الوراقة» بدلاً من بيع التمر، والوراقة مهنة صعبة للطموحين من المثقفين الفقراء[١٨].

أما عن شخصية التوحيدى؛ فقد كان كثير التجوال، قليل الحظ والرزق، كثير التمرد والتبرم من الحياة، دائم الشكوى، مازوخى الطبع، سوداوى الشخصية، مظهره الخارجي وأسماله توحى بالتقشف والزهد، لكنه محب نهم للحياة، وعاشق للمال والجاه، حاد الذكاء واسع الثقافة، شديد الطموح، دفعه طموحه ذات يوم إلى التقرب من ذوى الجاه والسلطان، لكنه فشل مع المحاولة الأولى فارتد خائباً ناقماً على كل شئ، حتى على هؤلاء الذين مدوا له يد العون.

شخصية عجيبة حقاً، أقل ما يقال عنها إنها تجسيد حى و واقعى لشخصية «اللامنتمى» فى الفلسفة الوجودية، شخصية مليئة بالتناقض، قلقة، معذبة، مشتعلة الذكاء، ليس الذكاء البارد المتبلد، ولكنه ذكاء الإحساس والمشاعر، ما أقربه إلى تلك الشخصيات القلقة التى يذخر بها تاريخ الوجودية (كيركيجور، نيتشه، كافكا)، وما أقربه أيضاً إلى عالم دوستويفسكى الروائى الذى تموج أعماله بتلك النماذج الإنسانية الرائعة فى غرابتها، والعميقة فى غموضها: إيڤان كرامزوف، وراسكولينكوف. إن التوحيدى يشبههم جميعاً، ويشاركهم تقريباً المصير نفسه، إنهم جميعاً نتاج عالم القهر، عالم الخطيئة والانسحاق الإنسانى. إنهم جميعاً مقهورون، ومغتربون، وهاربون، ملاذهم الوحيد هو ذاك السرداب النفسى الذى تحدث عنه دوستويفسكى، والذى يصفه عبد الرحمن بدوى فى كلمات موحية فيقول:

«هذا السرداب المستنقع المستوحل الذى تنبعث منه روائح منفرة لكل شعور حى بمعنى الحياة ومدلول الوجود، هذا السرداب الذى هو مجال الشعور فى باطنه الحر اللامعقول، الثرى بالانفعالات الكابية والشهوات المتضاربة الشرسة، الملئ بالظلمات والأهواء المندفعة المعربدة، مما هو فى تعارض حاد مع الظاهر الصافى، وفى صفائه كل تفاهة، الطاهر وفى طهره فقر الحياة، المستقيم وفى استقامته البساطة الزائفة. نعم ! فى هذا السرداب تتفجر عيون الخطيئة، لكن الوجود خطيئة، وتضطرم الشهوات، لكن الشهوة سر الحياة، ويسود اللامعقول، ولكن اللامعقول هو المنطق الأكبر»[١٩].

وقد اختتم التوحيدى حياته بموقف وجودى عبثى وعدمى تماماً، فقد قام بإحراق كتبه فى آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلة جدواها» كما يقول ياقوت فى (معجم الأدباء). وهو أيضاً بهذا الفعل يقتدى بأئمة كبار مثل: داود الطائى الذى ألقى بكتبه فى البحر، والصوفى الكبير أبى سلمان الدارانى الذى أحرق كتبه ثم قال: «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك»[٢٠].

ثالثاً: أحوال الغريب

من أمتع ما خطه يراع أبو حيان التوحيدى فى (الإشارات) تلك السطور التى راح يصف فيها أحوال الغريب؛ فكلماته تحمل مرارة ولوعة وعذاباً لا حدود لوصفها. ويبدو أن الغريب الذى يصفه التوحيدى هو التوحيدى نفسه، فكثير من الأوصاف والسمات التى ينسبها التوحيدى إلى الغريب تنطبق عليه هو ذاته. ووصف التوحيدى الغريب ليس وصفاً عقلانياً موضوعياً وخارجياً بارداً، وإنما هو وصف باطنى ومعايش للظاهرة، ولأنه يتحدث عن نفسه، فهو يتحدث بكل كيانه، بعقله ومشاعره ولحمه وعظامه (على حد قول أونامونو).

وسنحاول فى عرضنا أحوال الغريب عند التوحيدى، أن ندعه يعبر لنا بنفسه عن أحوال هذا الغريب، ولن نتدخل نحن إلا قليلاً بحسب ما تقتضى ضرورة التحليل والتوضيح.

ولنبدأ بالسؤال: من يكون الغريب؟

يبدأ التوحيدى كلامه عن الغريب بالتفرقة بين نوعين من الغربة: غربة مكانية وغربة نفسية مأساوية.

النوع الأول من الغربة، أو الغربة المكانية، يعتبرها التوحيدى غربة مؤقتة أو مرهونة بارتحال الغريب وهجرته عن أهله وذويه. ويذكر فى هذا المعنى بيتاً من الشعر يعبر عن هذا النوع من الغربة فيقول:

بم التـــــعلل؟! لا أهل ولا زمن

ولانديم ولا كـــــأس، ولاسكنُ

وفى التعليق على هذا البيت يقول:

«هذا وصف لرجل لحقته الغربة، فتمنى أهلاً يأنس بهم، ووطناً يأوى إليه، ونديماً يحل عقد سره معه، وكأسا ينتشى منها، وسكناً يتوادع عنده»(٢١).

أما النوع الثانى، وهو الذى يوليه التوحيدى مزيداً من العناية والاهتمام بوصفه الغربة الحقيقية وهى غربة دائمة عميقة، مريرة؛ فالغريب الذى يعنيه التوحيدى غريب فى وطنه، وغريب وهو بين أصحابه وأحبابه، إنه يحمل الغربة فى داخله، ولذلك فهو متبرم دائماً متمرد على المكان رافض للاستيطان. وها هو يسأل صاحبه المتخيل أو ذاته فيقول:

«فأين أنت من قريب قد طالت غربته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه؟! وأين أنت من غريب لا سبيل له إلى الأوطان ولا طاقة به على الاستيطان؟!»(٢٢).

ويزداد إلحاح التوحيدى وإصراره فى تأكيد التفرقة بين نوعى الغربة المشار إليهما سلفاً، فيقول بنبرة أكثر حدة:

«وقد قيل: الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب * ، بل الغريب من نودى من قريب، بل الغريب من هو فى غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له فى الحق نصيب»(٢٣).

(أ) الغريب من الخارج ومن الداخل

يحاول التوحيدى أن يعطينا صورة صادقة وكاملة للغريب، لهذا فهو يمسك بريشته ليرسم لنا صورة فنية لملامح الغريب ومسلكه فى الحياة من ناحية: مظهره، ملبسه، أكلته، شرابه، لون وجهه، كلامه، صحته، حيرته، ضعفه، خضوعه، قلة حيلته، ذبوله، نحوله..إلخ. ويبدو أن الصفات التى أراد بها التوحيدى وصف الغريب من الخارج تعبر فى الوقت نفسه عن باطن الغريب، وعن أعماق ذاته، ومايختلج فيها من عذاب وضياع. يقول التوحيدى فى وصف الغريب:

«الغريب من لبسته خرقة، وأكلته سلقة، وهجعته خفقة»(٢٤). «.. قد علاه الشحوب وهو فى كن، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شن ** . إن نطق نطق حزنان منقطعاً، وإن سكت سكت حيران مرتدعاً، وإن قرب قرب خاضعاً، وإن بعد بعد خاشعاً، وإن ظهر ظهر ذليلاً، وإن توارى توارى عليلاً، وإن طلب طلب واليأس غالب عليه، وإن أمسك أمسك والبلاء قاصد إليه، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السر من هواتك الستر، وإن قال قال هائباً، وإن سكت سكت خائباً؛ قد أكله الخمول، ومصه الذبول، وحالفه النحول..»(٢٥).

ويؤكد المعنى نفسه، فيقول:

«الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذاله وأغرب فى أقواله وأفعاله، وغرب فى إدباره وإقباله، واستغرب فى طمره وسرباله. ياهذا! الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة... الغريب من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضراً. الغريب من إن رأيته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه»(٢٦).

---

* الشريب: هو من يشاركك فى الشرب أو النديم.

** الشن : معناها القربة.

(ب) الغريب والآخرون

ترى ما علاقة هذا الغريب، هذا الحاضر فى غيابه والغائب فى حضوره، ما موقفه من الأغيار، وما موقفهم منه؟

لقد سبق وأشرنا إلى أن غريب التوحيدى ليس هو الذى يبتعد بجسده عن الآخرين، ليست الغربة مكانية وإنما الغربة التى يعنيها غربة زمانية ونفسية و وجودية، فالغريب هو من يكون غريباً حتى وهو مع أصدقائه وفى داخل وطنه وبالقرب من أحبائه. إن غربته لاتفارقه لأنه يحملها فى داخله، أو إن شئنا هى التى تحمله فى ضياعها. ومن ثم، فالتواصل بين الغريب والآخرين أمر مستحيل. وأظن أن هذا الأمر ينبع من تشاؤم التوحيدى وكفره بالناس وإيمانه بأن الشر هو القوة المهيمنة على هذا العالم، فهو يصف الناس بأنهم: «سباع ضارية، وكلاب عاوية، وعقارب لساعة، وأفاعٍ نهاشة»[٢٧]. وفى رسالته عن الصداقة والصديق يذكر على لسان ابن كعب قوله: «لاخير فى مخالطة الناس ولا فائدة فى القرب منهم والثقة بهم والاعتماد عليهم»[٢٨]. ويذكر أيضاً ماقاله جميل بن مرة الذى رفض المجالس واعتزل الناس، وعوتب فى ذلك فقال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم غفروا لى ذنباً، ولا ستروا لى عيباً، ولاحفظوا لى غيباً ولا أقالوا بى عثرة، ولا رحموا لى عبرة، ولاقبلوا منى معذرة، ولافكونى من أسرة ولاجبروا لى من كسرة، ولابذلوا لى نصرة»[٢٩].

ويبدو أن أساس غربة «الغريب» عن الآخرين يتمركز حول موقف هؤلاء الآخرين من الغريب. وموقف الآخرين من الغريب ـ على نحو مايذكر التوحيدى ـ يقوم على مشاعر سلبية تماماً كالإهمال والإنكار، والهجر، والاحتقار. وفى هذا المعنى يقول التوحيدى بنبرة ملؤها الأسى واليأس:

«ياهذا! الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كذب، وإذا تطاهر* عذب، الغريب من إذا امتار لم يمر**، وإذا قعد لم يزر، يارحمتا للغريب! طال سفره من غير قدوم، وطال بلاؤه من غير ذنب، واشتد ضرره من غير تقصير، وعظم عناؤه من غير جدوى!

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله... الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ، الغريب من إذا عطس لم يشمت*** ، وإن مرض لم يتفقد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب»[٣٠].

والواضح من هذا النص أن غربة الغريب عن الآخرين غربة مفروضة عليه، أو إن شئت فهو لم يرتب لتلك الغربة بدافع أن ينأى بذاته بعيداً عنهم على طريقة المثقف الأرستقراطى، وإنما الآخرون هم الذين يغربونه، نعم إنه غير متكيف مع المجتمع، ولا منتم، ودائم التبرم ومحب للترحال، لكن حتى تلك السمات ليست مختارة وإنما قد ابتليت بها ذاته، وهو لا يستطيع منها فكاكاً لأنها كامنة فى داخله، فهو لم يختر ذاته. وحتى لو اختار فهو لايستطيع أن يختار سوى ماقد اختاره، لأن هناك حتمية تحكم فعل الاختيار.

(جـ) الغريب وذاته

قد يكون التساؤل حول علاقة الغريب مع ذاته سؤالا جوهريا، خاصة إذا تذكرنا أن غريب التوحيدى مستوحد مع ذاته ومغترب عن الآخرين، فإنه على هذا النحو يحقق رغبة إريك فروم فى أنه ليس ممتثلاً للآخرين ولسلطة الحشد، وبالتالى فليس مغترباً عن ذاته، غير أن النتيجة التى يصل إليها التوحيدى مختلفة تماماً عن النتيجة التى وصل إليها فروم: أعنى أن غريب التوحيدى لم يتنازل عن ذاته للآخرين، ولم

* تطاهر: تنزه عن الدنس.
** أمارهم: جلب لهم الطعام.
*** التشميت: الدعاء للعاطس.

يفقد تمايز هذه الذات واستقلالها بالانغماس في المجتمع. ولكن، مع هذا، فإن هذه الذات هي مصدر عذابه وبلواه، وهي قدره ومصيره الذي لا مفر منه. إنه لا يستطيع السيطرة على هذه الذات لأنه في حالة خصام دائم معها. ولهذا، فإننا نميل إلى القول بأن علاقة الغريب بذاته علاقة اغتراب، وهي حالة خاصة تعني إحساس الإنسان بأنه لا ينتمي إلى هذه الذات، تماما مثلما يشعر الإنسان إنه لا ينتمي إلى هذا الوطن.

والذي يجعلنا نميل إلى هذا الزعم أن علاقة الغريب بذاته تتشكل من خلال مشاعر الآخرين نحو الذات (أي الإحساس بأن هذه الذات آخر وليست ذاتي)، ومشاعر التمزق، الألم والمعاناة، وعبث ولاجدوى ما يقوم به من أفعال.

ففيما يتعلق بآخرية الذات، نجد التوحيدي يحادث ذاته كأنها آخر، ولعل طريقة التوحيدي في (الإشارات الإلهية) تؤكد هذا المعنى؛ فهو يوهم قارئه بأنه يتحدث إلى آخر وهو يشير إليه دائما بأداة الإشارة «يا هذا». ومع ذلك، فمن السهل أن نكتشف أن هذا الآخر هو التوحيدي، وهو الغريب في الوقت نفسه. يقول:

«يا هذا! كم تعذبني، وتحجبني عن مصالح شؤوني، بشرح فتوني وفنوني! والله ما تحل لك، ليس هذا من حق الصحبة، ولا من ذمام العشرة، ولامن حسن العهد في الصداقة أبق عليّ لي، وإلا فأبقني لك»(٣١).

والواضح من النص أن التوحيدي يناجي ذاته، ومن السخف أن نظن أنه يتحدث إلى أحد أصدقائه، وهو الذي قال في بداية كتابه: (الصداقة والصديق):

«وقبل كل شئ ينبغي أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق»(٣٢).

أما عن إحساس الغريب بالتمزق النفسي والضياع، والحيرة، والعجز وفقدان الاتجاه، والإحساس التام بالانسحاق، فيمكن تلمسه في تساؤلات التوحيدي المتتابعة، الحائرة المعبرة عن روح قلقة معذبة لم تعرف يوماً طعم السكينة:

«حبيبي * ، أما ترى ضيعتي في تحفظي؟ أما ترى رقدتي في تيقظي؟ أما ترى تفرقي في تجمعي؟ أما ترى غصتي في إساغتي؟ أما ترى دعائي لغيري مع قلة إجابتي؟ أما ترى ضلالي في اهتدائي؟ أما ترى رشدي في غيبي؟ أما ترى عيي في بلاغتي؟ أما ترى ضعفي في قوتي؟ أما ترى عجزي في قدرتي؟ أما ترى غيبتي في حضوري؟ أما ترى كموني في ظهوري؟ أما ترى ضعفي في شرفي؟... أما ترى عنائي في راحتي؟ أما ترى دائي في دوائي؟ أما ترى بلائي من مولائي؟ أما ترى على هذا إلى أن يفني الورى، وينفذ الثرى، ويفقد السرى؟»(٣٣).

ولا شك في أن الذي تكون ذاته على هذا النحو سيكون في قمة العذاب، وسيعاني دائما من عقدة المازوخية وجلد الذات؛ تلك الذات التي هي سركل هذا الألم، وقد أفاض التوحيدي أوالغريب في الحديث عن تلك الحالة، فها هو يصرخ شاكياً:

«فأما حالي فسيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علي فأكون من العاملين لها، وأما ظاهري وباطني فما أشد اشتباههما! لأني في أحدهما متلطخ تلطخاً لا يقربني من أجله أحد، وفي الآخر متبذخ تبذخاً لا يهتدي فيه إلى رشد، وأما سري وعلانيتي فممقوتان بعين الحق لخلوهما من علامات الصدق دنوهما من عوائق الرق.. وأما انتباهي ورقدتي، فما أفرق بينهما إلا بالاسم الجاري على العادة، ولا أجمع بينهما إلا بالوهم دون الإرادة، وأما قراري واضطرابي فقد ارتهنني الاضطراب حتى لم يدع في فضلا للقرار.

* قد يكون المخاطب هنا الله أو ذاته أو ذلك الآخر الذي يمكن أن يتعاطف معه.

وغالب ظنى أنى قد علقت به، لأنه لاطمع لى فى الفكاك، ولا انتظار عندى للانفكاك، وأما يقينى وارتيابى، فلى يقين ولكن فى درك الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، كيف يكون خبره عن الارتياب!»[٣٤].

ويصل الغريب إلى قمة صراعه مع ذاته وضيقه بها، ورفضه لها، وبعده عنها، عندما يعلن أن كل ما يقوم به عبث، وكل ما يفعله بلا قيمة وبلا معنى وبلا هدف، وإذا كان الإنسان يساوى ما يفعل بمعنىً من المعانى، فإن إحساس المرء بلا جدوى ما يقوم به من أفعال إنما يؤدى إلى استلاب الذات وضياعها؛ لأن أفعال الذات هى جزء من الذات، وعندما تغترب الذات عن أجزائها فهى تغترب عن ذاتها أيضاً، والتوحيدى من هذا الجانب لم يبق لذاته أى فعل يمكن أن تبدو من خلاله أنها ذات قيمة، أو أن لوجودها معنى أو هدفاً. وهو في هذا الجانب يلتقى مع ألبيركامى فى إيمانه بالعبث كما شرحه فى كتابه (أسطورة سيزيف)، فالتوحيدى هو سيزيف القرن الرابع الهجرى، إنه يائس ومؤمن بيأسه، إنه واع ومعذب بوعيه. سيزيف والتوحيدى كلاهما لا يعرف معنى الأمل، وكلاهما قد كتب عليه العذاب.

ولندع التوحيدى يصف لنا حالة العبث التى تلف كل وجوده: كلامه، فكره، أخلاقه، سره، علانيته، معاملاته، أمانيه، عبادته..إلخ.

يقول التوحيدى:

«.. فعلمك كله لفظ، وروايتك حفظ، وعملك كله رفض، وتبريمك كله نقض، ودعواك كلها وقاحة، وخلقك كله وتاحة*، وسرك كله خبيث، وسيرك فى الباطل حثيث، وجهرك نفاق، وباطنك شقاق، وذكرك حيلة، وسكوتك غيلة**، ومعاملتك اختلاس، وأمانيك أدران وأدناس. ووعظك خديعة واتعاظك ريح وبعضك غثاء*** وكلك هباء وعبادتك رياء، وحضورك غيبة، وآخر أمرك خيبة...»[٣٥].

مما سبق، يتبين لنا أن الغريب ليس مغترباً فقط عن الأخرين، وإنما هو مغترب أيضاً عن ذاته، ومشكلة غريب التوحيدى أنه واع بغربته وواع بتمزقه وضياعه، ولذلك فهو تعس إلى الأبد!.

رابعاً: هل يمكن قهر الاغتراب؟

إن حالة الاغتراب التى يصف بها التوحيدى الغريب أو ذاته هى حالة مرعبة، لا يحتملها إلا شخص أسطورى. إنها تؤدى إلى نتيجة واحدة هى اليأس وفقدان الأمل. فقد أعلن التوحيدى يأسه من كل شئ؛ من الناس وحتى من ذاته، ولم يبق له شئ. ومن هو مثله ليس أمامه سوى طريقين، إما أن يظل وفياً ليأسه ومؤمناً بوحدته على طريقة ألبيركامى، وإما أن يقوم بوثبة إيمانية يتجاوز بها اغترابه على طريقة كيركيجور. وقد اختار التوحيدى الطريق الثانى؛ أعنى طريق الإيمان، فهو مثل كيركيجور يجعل من الإيمان واللجوء إلى الله طريقاً يعبر منه من اليأس إلى الأمل، وهذا ما اعتبره ألبيركامى هروباً وفراراً من اليأس، وأطلق عليه «الانتحار الفلسفى»[٣٦].

والذى يقلب صفحات (الإشارات الإلهية) سيجدها زاخرة – كما سبقت الإشارة – بعبارات المناجاة والتضرع لله، وهى مناجاة ملؤها اليأس والاستسلام، لأنها مناجاة من افتقد الملجأ والمرفأ، فراح يتعلق بحبائل الإيمان:

«اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فآنسنا فى فنائك، اللهم وأمسينا مهجورين عندهم، فصلنا بحبائك **** [٣٧]».

ويقول فى موضع آخر:

«إلهنا! الرغبات بك موصولة، والآمال عليك مقصورة، والخدود لقدرتك ضارعة»[٣٨].

* وتاحة: تفاهة.

** الغيلة: الخديعة والاغتيال.

*** الغثاء: الهالك البالى من ورق الشجر.

**** الحباء (بكسر الحاء) العطية، مهر المرأة.

وهنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال هو: هل تتفق تلك النبرة الإيمانية الصادرة من قلب خاشع ذليل مع الصورة الأخرى، أعنى صورة تلك النفس التى تمرغت فى أوحال الخطيئة، وتمرست على صفوف الضلالات، واستجابت لنداء الشهوات؟ التوحيدى يتحدث كثيراً عن نفسه بهذه الطريقة، فها هو يقول مخاطباً ذاته المتخيلة:

«يا أخا العثرات بعد العثرات! يا كاسب السيئات بعد السيئات! يا صريع الشهوات فى الشهوات! يا خائضاً فى الشبهات على الشبهات! يا أسير اللذات فى اللذات! يا قرين الغفلات فى الغفلات!...»[٣٩].

هل تتفق تلك الصورة أيضاً مع تلك الحياة الجافة المحرومة التى عاشها التوحيدى، وهو الذى لم يتزوج ولم يذكر أحد إن كانت له علاقة تذكر بالنساء[٤٠].

فى اعتقادى أن حديث التوحيدى عن نفسه بتلك الطريقة له طبيعة سيكولوجية ترتبط بعقدة الاضطهاد والإحساس الدائم بالخطيئة والشعور بالذنب، وهذا يلتقى مع صفات المازوخية والرغبة الدائمة فى جلد الذات وتعنيفها، ولجوء التوحيدى إلى الإيمان مبرر من خلال تلك المقدمات ويتفق مع مشاعر اليأس والخطيئة والهجران والإحساس بالاضطهاد. وإذا كان التوحيدى يتناقض فى مشاعره وفى عباراته، وينتقل بطريقة غير مشروعة من كبوة اليأس إلى آفاق الأمل الرحبة، ومن الضلال التام إلى الإيمان المقترن بالتسليم، ومن الاغتراب حتى عن الغربة ذاتها إلى الانتماء إلى عالم الماوراء أو عالم الملكوت، فإن هذا التناقض، فى رأيى، يتفق مع روح التوحيدى ومع مزاجه العام، وهو تناقض مقبول فى سياق مفكر وجودى اليقين الوحيد الذى يمتلكه هو غربته وخوفه وقلقه، ولو لم يتناقض التوحيدى مع نفسه لكنا كذبناه، لكن تناقضه، على هذا النحو، يجعلنا نصدقه ويجعله متناغماً مع عالمه المغترب والممزق.

خامساً: ملاحظات ختامية

١ـ من خلال العرض السابق، يتبين أن التوحيدى فيلسوف وجودى فكرا ولحما ودما، وإذا أردنا التصنيف يمكن لنا أن نضعه فى مصاف هؤلاء الفلاسفة المؤمنين من فلاسفة الوجودية (خاصة كيركيجور وبول تيليش). فجميعهم يحاول الخروج من المأزق الإنسانى عن طريق القفزة الإيمانية التى تكون بمثابة الحل السحرى لكل الأزمات، وهذه القفزة تبدو من وجهة نظرنا الملاذ النهائى، وقشة النجاة الأخيرة، وهى مرساة الأمل الوحيدة التى بها يحطم المفكر حلقة اليأس المحكمة ويتجاوز وضعه الاغترابى، وهذا الحل الأخير اعتبره كامى انتحاراً فلسفياً أو هروباً من مواجهة المصير، (كما سبقت الإشارة). ومن الطريف أيضاً أن قهر الاغتراب من خلال الإيمان سيبدو وفقاً لمعيار فويرباخ، اغتراباً عن الماهية الإنسانية، ولعل هذا يدعونا إلى تأكيد، مراراً وتكراراً، أهمية أن نتناول الاغتراب من خلال سياق محدد، وليس بصورة مطلقة.

٢ـ إن الغريب هو التوحيدى نفسه، وهذا ما يعترف به التوحيدى بصورة لا تحتمل الشك فى كتابه (الصداقة والصديق). حيث يقول عن نفسه:

«فقد أمسيت غريب الحال: غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملا للأذى، يائسا من جميع من ترى، متوقعاً لما لابد من حلوله، فشمس العمر على شفا. وماء الحياة إلى نضوب ونجم العيش إلى أفول...»[٤١]

ولو أردنا التصنيف، وحاولنا أن نحدد طبيعة اغتراب التوحيدى، فإننا سنجد أن غريب التوحيدى، مغترب بصورة شاملة أو بصورة كلية، فالاغتراب يحيط بوجوده ويتسرب إلى أعماق أعماقه وكأنه الهواء الذى يتنفسه أو الدماء التى تجرى فى عروقه، إنه كما ذكرنا مغترب عن نفسه، وعن الآخرين وعن النظام السياسى القائم، ومغترب عن زمانه، ومغترب عن غربته، ولعل المعنى الأخير، من أعمق المعانى التى يمكن من خلالها أن نتحدث عن الاغتراب الوجودى، فأن يصبح المرء غريباً حتى فى غربته فتلك صورة مفزعة وقاسية للإنسان اللامنتمى الذى يحيا بلا مأوى، وبلا جذور، إنه منتزع من جذوره، ومستأصل من كيانه، إنه بلا جذور تربطه بالماضى،

وبالتالى فهو بلا حاضر، وبلا مستقبل، وما أقرب صورة غريب التوحيدى إلى صورة هؤلاء المهمشين الذين يحيون فى الظل ولا يشعر بهم أحد، ولا يهتم بهم أصحاب السلطة والجاه. والشخصية المهمشة قد تكون غير فعالة على المستويين الاجتماعى والسياسى، لكنها يمكن أن تكون غنية جداً على المستوى الإنسانى والوجدانى، وأظن أن التوحيدى ينتمى إلى هذا النمط من البشر الذى يجئ فى صمت ويرحل فى صمت، وفى صمته تمرد على صخب الدهماء، وعلى كل الأصوات النشاز، وفى صمته أيضاً يخفى ثورة عارمة يمكن أن نستشعرها فى كل سطر من سطور كتبه القليلة التى بقيت، والتى نجت من الحريق الذى أضرمه فى مؤلفاته وكأنه يعلن كفره بكل الناس حتى هؤلاء الذين سيأتون من بعده، وكأنه أيضاً بحرقه كتبه يحرق ذاته، تلك الذات التى عذبته كثيراً ولم تتصالح معه إلا قليلاً!.

٣- هناك سؤال قد يلح علينا ونحن بصدد غربة التوحيدى هو: هل اغتراب التوحيدى اغتراب إيجابى أم سلبى؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تبدو فى غاية الصعوبة؛ لأننا لو قلنا إن اغترابه سلبى لكان لنا أن نتصور التوحيدى شخصية غير سوية أو مريضة أو شاذة.. إلخ، وهو معيار سيبدو ظالماً إذا ما طبق على كثير من المفكرين من أمثال نيتشة وكيركيجور ودوستويفسكى وكافكا.. وغيرهم، من حيث إن أى نشاط إبداعى يقتضى ضرباً من ضروب العزلة وإحساساً ما بعدم التطابق والتماثل؛ لأنه من خلال تلك الهوة التى توجد بين الفرد والآخرين، وبينه وبين الواقع، وبين الواقع والمثال؛ من خلال هذا التوتر السوى يتولد الإحساس بأن دائرة الوجود لم تكتمل بعد، وهذا ما يشعل جذوة الفكر، ويفجر فى داخل الذات ينابيع الإبداع.

ولو قلنا إن اغترابه إيجابى، فسوف يترتب على ذلك أننا سنعتبر أن هذه الحالة هى المثل الأعلى الذى علينا أن نحتذيه، وعلى كل مثقف أن يقتدى به. ومؤكد أن هذه المسألة فى غاية الصعوبة، بل فى غاية الرعب، لأن غريب التوحيدى مفتقد تماماً التواصل مع أى شئ على ظهر الأرض، وبالتالى فهو منزوع من كل الجذور ومهجور تماماً. وأعتقد أن صورة الغريب عند التوحيدى صورة درامية وفنية أكثر منها واقعية، ولهذا كانت تراجيدية تماماً وتخلو من كل ضروب الأمل، بل إنها صورة مجسدة لليأس. ويبدو أن هذا الأمر كان مقصوداً من التوحيدى كى يجعلنا نتعاطف معه، وكى ينتزعنا من غفلتنا ولامبالاتنا بالمهمشين، ويجعلنا نقلق ونتوتر ونغترب معه. وبناء على ما سبق، أظن أن من الأفضل أن نتعامل مع غريب التوحيدى دون معايير تقييمية، لأنه فى نهاية الأمر صورة فنية، وهو أيضا شاهد على هذا العصر، بل إنه دليل إدانة لعصر أفرز كل هذا الاغتراب. إننا لا يجب أن نلوم التوحيدى أو ندينه لأنه لم يستطع التواصل مع عصره، فقد يكون التوحيدى أشرف وأسمى من كل هؤلاء الذين أفلحوا فى التكيف مع ذلك العصر.

من هنا، فإننا كى نضع اغتراب التوحيدى فى مكانه الصحيح علينا أن نتناوله من خلال عصره، فقد عاش التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى، وهو عصر اتسم على المستوى السياسى بالفوضى والانحطاط والصراع، وكانت الحالة الاجتماعية لا تقل انحطاطاً عن الحالة السياسية، وكان من أبرز مظاهر هذا الانحطاط التباعد بين الطبقات الشعبية، وسوء توزيع الثروة العامة، وانتشار الاستغلال، وشيوع الترف والبذخ فى الطبقات العليا على حساب الطبقات الدنيا، وقد عانى أهل الفكر والأدب من الفاقة والإهمال والإحساس بالعجز، فقد كان أبو سليمان السجستانى المنطقى المشهور لا يجد رغيف الخبز. وكان أبو سعيد السيرافى «عالم العلم، وشيخ الدنيا، ومقنع أهل الأرض» على حد تعبير تلميذه التوحيدى ينسخ فى اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم حتى يعيش. وكان سيد الفلاسفة يحيى بن عدى النصرانى يكتب فى اليوم والليلة أكثر من مائة ورقة. وهكذا فقد كان رجال الفكر والعلم فى مقدمة ضحايا هذا العصر المضطرب، وقد زاد الحالة سوءاً كثرة الضرائب واشتداد وطأة الإقطاع، وفرض الرسوم ، واحتكار قوت الفقراء والاعتداء على الناس ومصادرة أملاكهم... إلخ. وكان من الطبيعى والحال كذلك أن تتأثر الفنون والآداب بهذا التدهور الاقتصادى؛ فتجمع الأدباء والمفكرون وأهل المعرفة على أبواب الخلفاء والأمراء طلبا

للرزق، وكثر الصراع بينهم فى جو تسوده الدسائس والمؤامرات والوشايات والرياء مما أبعد الفكر عن المثالية والترفع عن الدنايا، فانحصر جهد المفكرين فى الوصول إلى المجد والثروة والشهرة، فتوارت العاطفة الصادقة، وحل محلها التكلف والتملق وروح الاستجداء والاستعطاف، وآمن الناس بالحظوظ والطوالع والنجوم والرزق المقسوم، فذموا الزمان والفقر واعتبروه مصدر كثير من الشرور والآفات[٤٢]. وها هو التوحيدى الذى ذاق مرارة الحرمان طوال حياته يقول:

«لحا الله الفقر. فإنه جالب الطمع والطبع، وكاسب الجشع والضرع، وهو الحائل بين المرء ودينه، وسد دون مروءته وأدبه وعزة نفسه»[٤٣].

اغتراب التوحيدى، إذن، لا ينفصل عن روح عصره، بل هو فى صورته المرعبة تلك إنما يمثل صدى لروح العصر المشوهة. ورد فعل مباشر لإيديولوجية القهر التى سادت هذا العصر. وهنا قد يقول قائل، ألا يتناقض ارتباط اغتراب التوحيدى بظروف عصره مع مفهوم الاغتراب الوجودى بوصفه ظاهرة كامنة فى نسيج الوجود الإنسانى، وبالتالى فإنها ليست مرتبطة بالواقع الاجتماعى قدر ارتباطها بأحوال الوجود الإنسانى ذاتها؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال أقول: إن النظرة إلى أحوال الوجود الإنسانى بوصفها نسيجاً، مستقلاً عن أية مؤثرات خارجية نظرة مثالية ساذجة، وإيماننا بالظواهر الوجودية الكامنة فى أعماق الإنسان: كالاغتراب والقلق، والعدم، والناس، والأمل.. إلخ. لا يتنافى مطلقاً مع إيماننا بدور الظروف الاجتماعية والاقتصادية فى تفجير تلك الظواهر واستدعائها من أغوارها السحيقة؛ فهذه الظواهر توجد فى كل العصور، لكنها قد تكون أكثر ظهوراً وبروزاً فى عصر بعينه وأقل فى عصور أخرى؛ لكن من السذاجة أن نتصور انعدامها فى عصر من العصور؛ لأن وجود مثل هذا العصر معناه نهاية التاريخ، والتاريخ لم ينته بعد.

أخيراً: أقول إن غربة أبى حيان التوحيدى هى غربة المثقف فى كل عصر وفى كل زمان. والمثقف الحقيقى يقف دائماً موقف المعارضة والرفض تجاه أى واقع ردئ. إنه لا يتطابق أبداً مع الواقع القائم ماظل هذا الواقع يستأصل إنسانية الإنسان. وهو يرفض أن يجعل من ذاته امتداداً لأية سلطة؛ لأنه لو فعل ما استطاع أن يتخذ موقفاً نقدياً من المؤسسات القائمة، ذلك كما إنه سيتنازل عن حلمه، والحلم نفى وسلب وتجاوز لكل ماهو قائم. وبالتالى فهو شكل من أشكال الاغتراب.

إذن، غربة المثقف هى غربة الرجل صاحب المبادئ، وهى غربة قد تحمل كثيراً من المعاناة والألم وثمنها باهظ التكلفة، فقد يدفع المثقف من أجلها سعادته وإحساسه بالأمان والانتماء، بل قد يدفع حياته كلها!

إن غربة المثقف هى غربة الأنبياء والقديسين والفلاسفة والشعراء والمبدعين، غربة تحمل المرارة ولون العذاب، لكنها قدر كل هؤلاء الذين قدموا حياتهم فداء الإنسان، فطوبى لهم، طوبى لكل الغرباء.

الهوامش:

(١) Regin: **Sources of Cultural Estrangement.**, Mouton, the Hague, Paris, 1969, p. 113.

(٢) فؤاد زكريا: **نيتشه**، سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٦، ص٩٦.

(٣) Herbert Marcuse: **Negations, Essay in Critical Theory,** Penguin Books, 1967, p. 147.

(٤) عبد الرحمن بدوى: **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣. ص١٥.

(٥) ريجيس جوليفيه: **المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر**، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٦) عبد الرحمن بدوى، **مقدمة كتاب الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدى**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى١٩٨١، ص٣٤.

(٧) المرجع السابق: ص٣٣.

(٨) مقتبس من: زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، سلسلة أعلام العرب، دون تاريخ. ص١١٨.

(٩) عبد الرحمن بدوى: **مقدمة الإشارات الإلهية**. ص٣٤.

(١٠) John Macquarrie: **Existentialism**. Penguin Book, New York. 1973. p.2

(١١) Ibid.2

(١٢) Quoted in: Ibid., pp. 2-3.

(١٣) انظر زكريا إبراهيم : المرجع المذكور، الفصل السادس.

(١٤) أبو حيان التوحيدى ومسكويه: **الهوامل والشوامل** تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص١٥٣.

(١٥) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص٢٣٩.

(١٦) عبد الأمير الأعسر: **أبو حيان التوحيدى في كتاب المقابسات**، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية. ١٩٨٣، ص٥٤.

(١٧) مقتبس فى زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ص١٥-١٦.

(١٨) عبد الأمير الأعسر: المرجع المذكور، ص٥٥.

(١٩) عبد الرحمن بدوى: مقدمة **الإشارات**، ص٩.

(٢٠) المرجع السابق، ص ص٢٣-٢٤.

(٢١) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص١١٤.

(٢٢) المرجع السابق، ١١٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص١١٧.

(٢٥) المرجع السابق، ص١١٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢٧) مقتبس فى زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص٨٢.

(٢٨) أبو حيان التوحيدى: **الصداقة والصديق** شرح وتعليق على متولى صلاح، المطبعة النموذجية، القاهرة،١٩٧٢، ص١١.

(٢٩) المرجع السابق:ص ص١٠-١١.

(٣٠) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص ص١١٥، ١١٦.

(٣١) المرجع السابق: ص٩٨.

(٣٢) أبو حيان التوحيدى: **الصداقة والصديق**، ص١٠.

(٣٣) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص ص١٣٣-١٣٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص٦١-٦٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص٧٩-٨٠.

(٣٦) Albert Camus: **The Myth of Sisyhus.** Trans .by Justin O' Brien, Vintage Books New york, 1955, p. 19-21.

(٣٧) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص١١٦.

(٣٨) المرجع السابق:، ص٢٧١.

(٣٩) المرجع السابق:، ٢١٧.

(٤٠) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور،ص ٢٥٢.

(٤١) أبو حيان التوحيدى: **الصداقة والصديق**، ص٩.

(٤٢) إبراهيم الكيلانى: مقدمة كتاب **مثالب الوزيرين لأبى حيان التوحيدى**، دار الفكر بدمشق، ص ص أ - د.

(٤٣) مقتبس فى المرجع السابق. المقدمة، ص د.





نزعة النفى عند أبى حيان التوحيدى

عن البعد النفس ـ اجتماعى فى الرؤية الصوفية

وليد منير*

١ ـ الاغتراب، وعدم تجانس المكانة

يرجع الاغتراب ـ بمعناه الصوفى ـ إلى ازدراء الذات لحاضر الوجود، وازورارها عنه، والتسامى عليه، بغرض الوصول إلى أهلية التحقق فى وجود آخر، يقع فيما بعد هذا الوجود، ويتصف بالجمال والعدل واللاتناهى. والصوفى ـ بذلك ـ غريب عن العالم، مغترب فيه وبه؛ فالعالم ليس بيته بالتعبير الوجودى. ويضرب هذا التصور بجذوره فى النص القرآنى والحديث النبوى معًا. يقول تعالى فى سورة العنكبوت: «وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون». وفى الحديث النبوى الشريف: «كن فى الدنيا كأنك ضال أو عابر سبيل». وتتفق بعض الاتجاهات فى الفلسفة الوجودية والفلسفة الحيوية مع هذا التصور الأساسى بقدر أو بآخر؛ فيؤكد برديائيف فى حديثه عن الزمان محدودية مجال الحياة الإنسانية، قائلاً:

«إن عدداً قليلاً من الناس هو الذى يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية... فالأنبياء يستشفون المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان، والحكم عليه فى المستوى الروحى للأبدية».

كما يقول برجسون إنه اكتشف فى «الديمومة» المعنى الإيجابى للزمان، وإن الديمومة هى مصدر الوجود الحقيقى.

بيد أن ثمة بعداً آخر فى الرؤية الصوفية يتشكل منفصلاً عن موضوعية القناعة الفلسفية، ومتصلاً بها فى الوقت نفسه. وهو يتشكل تأسيساً على معطيات التجربة الشخصية السلبية، ولكنه يجد تفسيره أو مردوده فى أساس التصور الفلسفى عن المثال المنشود وضده، ويتّسم هذا البعد بتضافر النفسى والاجتماعى طيه. وإذا كان الشعور بالعزلة والانفصال والهامشية واللاانتماء ـ كما يقول سيمان ـ من أهم العناصر المميزة لحالة الاغتراب، فإن «عدم تجانس المكانة» يتجاوب مع هذه العناصر جميعا من حيث كونها تمثل، فى سياق ما، انعكاسا واضحا لسوء التقييم الاجتماعى. وقد نشأ مصطلح «عدم تجانس المكانة» فى العلوم الاجتماعية ليعبر عن وضعية اجتماعية تتصف بالبخس الواقع عليها، وهو يعنى فقدان التناسب بين الكفاءة الشخصية والموقع من السلم الاجتماعى من ناحية، وبين التقدير الاجتماعى من ناحية أخرى.

---

* ناقد وشاعر مصرى.

هنا، يعكس معنى الاغتراب، فى التجربة الصوفية، اتجاهه؛ فهو لا يرجع إلى ازدراء الذات لحاضر الوجود أصلاً، بل يرجع إلى ازدراء حاضر الوجود للذات، ونفيها أو تهميشها. وهذا هو الحال مع أبى حيان التوحيدى الذى يقول فى رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن إحراق كتبه:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولحد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله...

وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لى من أحدهم وداد، ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ. ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق».

وقد ذكر التوحيدى، فى هذه الرسالة، الأئمة الذين اقتدى بهم فى فعلته، ومنهم أبوعمرو بن العلاء، وداود الطائى، وأبوسليمان الدارانى، وسفيان الثورى.

وقد يكون من المهم أن نرجع إلى داود الطائى، على وجه التحديد، لنتبين شيئا من البعد النفس ـ اجتماعى فى الرؤية الصوفية، ونكتشف أصداء التجربة الشخصية فى تشكيل هذه الرؤية.

يقول الإمام القشيرى فى (الرسالة): سمعت الأستاذ أباعلى الدقاق يقول: كان سبب زهد داود الطائى أنه كان يمر ببغداد، فمر يوما فنحاه الناس عن الطريق بين يدى حميد الطوسى، فالتفت داود فرأى حميداً فقال داود: أف لدنيا سبقك بها حميد، ولزم البيت وأخذ فى الجهد والعبادة. وكان مما أوصى به داود الطائى أبا الربيع الواسطى: فر من الناس كفرارك من الأسد.

لعلنا نذكر، هنا، أبيات ابن الرومى الشهيرة:

أترانى دون الأولى بلغوا الآ
مال من شرطة ومن كتّابِ

وتجار مثل البهائم فازوا
بالمنى فى النفوس والأحبابِ

ويظلون فى المناعم والل
ذّات بين الكواكب الأترابِ

ثم يقول فى آخر هذه الأبيات:

لم أكن دون مالكى هذه الأم
لاك لو أنصف الزمان المحابى

يعبر ابن الرومى، كما عبر داود الطائى من قبل، عن «الخذلان». وهذا الخذلان أو خيبة السعى أو تبدُّد الأمل والرجاء هو المظهر النفسى لناتج «عدم تجانس المكانة». يقول الصوفى الكبير أبو سليمان الدارانى: «لكل شئ علم، وعلم الخذلان ترك البكاء».

وإذا كان البكاء هو الانفعال الصادر عن الإحساس الحادّ بالغبن والظلم، فإن تركه يعبر عن راحة اليأس. ألم يعرف التصوف بأنه قطع العلائق، واليأس مما فى أيدى الخلائق؟ أى أن التصوف هو اليقين من لاجدوى التمنى والأمل، أو هو اليقين من لاجدوى الثقة بغيره تعالى من المخلوقات.

وهكذا يقع «الاغتراب» فى قلب فقدان الشعور بتعاطف الآخرين مع الأنا أو تقديرهم لها. يقول أبوحيان فى (الإشارات الإلهية):

«الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله، الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأ ل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ. الغريب من إذا عطس لم يشمت، وإن مرض لم يتفقد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب.

الغريب من إذا نادى لم يجب، وإن هادى لم يحب. اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فآنسنا فى فنائك، وأمسينا مهجورين عندهم، فصلنا بحبائك».

تتمخض الرغبة فى الزهد، أحيانا، عن الزهد فى الرغبة، ويتصل نفى الحياة بحياة النفى. وفى كتاب (العزلة) للحافظ أبى سليمان حمد بن محمد البستى حكاية دالة يرويها ربيعة ابن زهير ـ قال: قيل لسفيان الثورى: لم تتمنى الموت وقد نهى رسوله الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك؟ فقال سفيان: لو سألنى ربى عز وجل لقلت: يارب لشقتى بك وخوفى من الناس. وقال: لأنى لو خالفت واحدا فى رمانة، فقلت حلوة وقال مزة لخفت أن يشاط دمى.

من المهم أن نلتفت إلى أن «احترام الاختلاف» فضلاً عن الإقرار به قيمة مفقودة تماماً فى الثقافة العربية، وفى الحياة الاجتماعية والسياسية العربية على مر العصور. وغالباً ما يفضى الاختلاف، مهما كان سطحياً أو محدوداً، إلى استخدام العنف: «لأنى لو خالفت واحداً فى رمانة...» لخفت أن يشاط دمى. وفقدان النمو فى ظل الاختلاف هو أحد أسباب الاغتراب العميقة، كما أنه أحد المحركات الفاصلة التى تحرك نزوع «النفى» فى الاتجاهات كافة، وتعمل على شحذه وبلورته.

٢ ـ نزعة النفى عند أبى حيان

النفى خلاف الإثبات. وهو يعنى، عند الصوفية، محو صفات الذات، وإبطال مراد الإنسان لصالح مراد الله. وينطوى النفى على استبعاد الاختيار من جهة، وتقويض مظاهر الوجود الشخصى أو نقضها من جهة ثانية. يقول أبوبكر الطمستانى: النعمة العظمى هى الخروج من النفس. ويقول الحلاج:

اقتلونى يا ثقاتى
إن فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى
وحياتى فى مماتى
أنا عندى: محو ذاتى
من أجل المكرمات

وقد يتصل النفى Negation بالسلبية Negativism على نحو من الأنحاء؛ حيث تمثل السلبية اتجاهاً يتسم بفقدان التعاون والامتثال والخضوع، نتيجة للتعارض الناشئ بين المعايير المفروضة والمفهوم الذاتى أو القيمة أو المكانة، كما تتصل السلبية بالاغتراب Alienation الذى يعنى، فى أحد مستوياته، انفصال الفرد عن المفهومات والمبادئ السائدة. كما يعنى، فى مستوى آخر، انعدام القوة Powerlessness بما هو الشعور بفقدان القدرة على التأثير فى المواقف الاجتماعية المحيطة. يقول أبوبكر الشبلى: لو قبلنى العالم بمن فيه لكانت مصيبة علىّ؛ إذ لو لم يكن شربهم شربى، وذوقهم ذوقى، لم يقبلونى.

ولَّد الواقع، لدى التوحيدى، نزعة النفى، ثم نقل التوحيدى هذه النزعة من الفكر إلى الواقع مرة أخرى فأحرق كتبه، وامتنع عن الزواج والإنجاب، ونحى الناس عن دائرة اهتمامه فلم تتعلق همته بهم بعد يأسه منهم. كأن التوحيدى ينتقم من الواقع بنفى الكتابة، والحب، والتفاعل الاجتماعى، وكأنه يقوض مظاهر وجوده الشخصى، ويبطل مراداته، ويمحو صفات ذاته، ليخلص من ذلك إلى نفى الوجود بعامة فى آنيته الزائفة الممتدة:

«وافانى كتابك... الذى وصفت فيه ـ بعد ذكر الشوق إلىّ والصبابة نحوى ـ ما نال قلبك والتهب فى صدرك من الخبر الذى نمى إليك فيما كان منى من إحراق كتبى النفيسة بالنار، وغسلها بالماء، فعجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل «كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون» وكأنك لم تأبه لقوله تعالى «كل من عليها فان» وكأنك لم تعلم أنه لا **ثبات لشئ من الدنيا**، وإن كان شريف الجوهر، كريم العنصر، مادام مقلباً بين الليل والنهار، معروضاً على أحداث الدهر وتعاور الأيام..

ولاشك فى حسن ما اختاره الله لى، وناطه بناصيتى، وربطه بأمرى، وكرهت مع هذا وغيره أن تكون (هذه الكتب) حجة علىّ لا لى.

ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أنى فقدت ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً،

وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً، فشق علىّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضى إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوى وغلطى إذا تصفحوها، ويتراءون نقصى وعيبى من أجلها».

والجملة الحرفية، بتعبير ريفاتير، فى رسالة التوحيدى إلى القاضى على بن محمد، هى «لا ثبات لشئ من الدنيا». ومن «لا» النافية تنطلق إشارات التوحيدى فى غير حالة. يقول فى رسالة (ال): وقلت: بدا حتى تجلى للبصر، ثم غاب حتى لا عين ولا أثر. ويقول فى رسالة (يا): فوصف يخفى دونه القلم... لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فينشر، ولا عذر له فيعذر، ولا ذنب له فيغفر، ولا عيب عنده فيستر. ويقول فى رسالة (مى): أضحت الدار خالية من قطانها، وعادت أطلالاً بعد بهجتها بسكانها، فلا لفظ ولا حافظ ولا رافض: لا لافظ بالحق، ولا حافظ للصدق، ولا رافض للرق.

وقد ربط أبوالقاسم القشيرى بين صيغة النفى والتحول إلى النقيض فقال فى (نحو القلوب الكبير) إن «لا» نقيض «إن»... وهذا باب فى النحو يجرى على المعنى حكم نقيضه. والإشارة: أنه يوجد فى الأحوال ذلك، فإن غاية الحزن توجب الضحك، ونهاية السرور توجب البكاء، وغاية الهجر بترك العتاب، وحقيقة الود تكون بالتجنى وكثرة العتاب.

وتكمن أهمية الإشارة القشيرية فى تأكيد المفارقة Irony؛ حيث يقاس تأكيد النفى على تأكيد الإثبات؛ إذ يحمل الشئ على نقيضه. وسوف نلحظ ـ دوماً ـ أن أسلوب أبى حيان يعكس فكرة «النفى» على هذا النحو المدهش؛ فالإسهاب الذى يتميز به نص التوحيدى هو ضد فى دلالته لدلالة النفى ذاته؛ إذ يعنى النفى الانكماش والتقلص إلى نقطة الصفر، كما أن الجناس الصوتى الذى يمثل فى نصه قيمة إيقاعية مهيمنة يعنى إثبات الموافقة التى تتقدم فى خط أفقى إلى الإمام فيما يعنى النفى التباين الكلى مع الإثبات. كذلك يعنى الاقتباس والاستشهاد فى نص التوحيدى استدعاء الآخر على نحو دائم مما يناقض نفى الآخر. هكذا يتقاطع شكل الدلالة مع الدلالة عينها، فيتجلى الشئ فى نقيضه كما يتجلى اللاهوت فى الناسوت عند الحلاج وابن عربى.

بيد أن ثمة محوراً أسلوبياً آخر يتوازى عليه شكل الدلالة مع الدلالة عينها؛ هو محور «التضاد» و«العكس»، فمثال التضاد قوله:.. فلهذا صار الدواء داء، والأسو جراحاً، والعطاء سلباً، والبلاغة عياً، والرشاد غياً، والنشر طيا، والقبول رداً، والوصال صداً... إلخ.

ومثال العكس قوله: يا هذا! إنما أنت بجوارحك، وجوارحك بك.

أو قوله: الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً.

أو قوله: واجعلنا إذا ذكرناك وجدناك، وإذا وجدناك ذكرناك.

وينتظم المحوران السابقان نص أبى حيان التوحيدى كما لو كان ينفى أحدهما الآخر: (انظر الشكل فى الصفحة التالية).

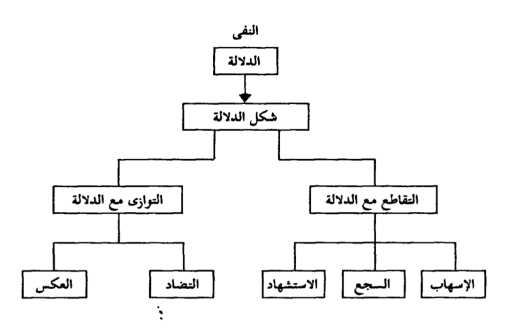
إن عمق التقابل بين الدلالة وأحد أشكالها من جهة، وحدّة التباين بين هذا الشكل ونظيره من جهة ثانية، يكشفان لنا بوضوح مدى التداخل والتخارج بين الواقع والفكر، وبين الأفكار بعضها وبعض. لعلنا نلمس، الآن، كيف يتولد الزهد من الطموح، ومتى تؤدى الرغبة إلى العجز، ولم تفضى المنى إلى اليأس منها؟! إن القمع الخارجى لقيمة الاختلاف يعزز النمو الداخلى لشكل الاختلاف على نحو فريد. ويجد الاختلاف المكبوت مساره الوحيد فى الانفصال عن الذات نفسها؛ فى انفصام عراها، واندياحها النهائى عن اللا شئ. إن الذات تنهض بإلغاء الذات نيابة عن العالم. ولابد أن يمتد هذا الإلغاء Cancellation إلى العالم ذاته، مادامت كل ذات مفردة تمثل عالماً صغيراً يختزل العالم الكبير (Macrocosm in Microcosm)، وتجرى مجرى المجاز المرسل الذى يكنى عن الكل بالبعض.

٣ ـ من النفى إلى فلسفة التوحيد الخاص

تدور نزعة النفى ـ بدءاً ـ عند الصوفية حول:

١ ـ نفى العالم للذات.

٢ ـ نفى الذات للذات.



٣ ـ نفى الذات للعالم.

ولكن نزعة النفى تجد منتهاها فى فلسفة التوحيد الخاص التى تمثل ـ فى وجه من وجوهها ـ اعتراضاً واضحاً على الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى، وكل ما ينضح به الواقع من شهوة للسلطة والنفوذ، وحب للتملك والاحتكار، وغرور، وقسوة، وأنانية، وتنافس، وخداع، وخسة.

ويرسم ما فعله أصحاب حميد الطوسى، مثلاً، بداود الطائى، وما فعله الوزيران ابن عباد وابن العميد بأبى حيان التوحيدى، وما فعله الوزير حامد بن عباس بالحلاج، وما فعله الوزير الكندرى بأبى القاسم القشيرى، صورة أمينة للعسف الغريب الذى يتلون آناً بلون فكرى، ويتلون آناً ثانياً بلون سياسى، ويتجلى آناً ثالثاً عارياً بلا أى لون.

لقد تأله بعض البشر حتى صار له حق الثواب والعقاب المطلقين. ولجّ البعض الآخر فى تقديس المال والمنصب والشهوة. وبدا كل ذلك شركاً واضحاً وجد رد فعله المناسب فى علم التوحيد الخاص عند الصوفية الذين نفضوا أيديهم من المطامح والرغائب، وانسحبوا ساخطين أو مشفقين من معمعة الصراع.

قال بعضهم: معنى أنه واحد نفى القسيم لذاته، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته، ونفى الشريك معه فى أفعاله ومصنوعاته.

وقيل: التوحيد إسقاط الياءات فلا تقل: لى وبى ومنى وإلىّ.

وقال الجنيد: التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع.

كان علم التوحيد الخاص يسعى ـ فى جوهره ـ إلى إثبات فاعل واحد، وفعل واحد، ونسبة واحدة. ويعنى ذلك نفى الغيرية فى تجلياتها كافة. وقد اختزل ابن عطاء هذا المعنى الكبير فى عبارته المشهورة: كان الله ولا شئ معه، وهو الآن على ما عليه كان.

وسوف نجد فى نص (الإشارات الإلهية) للتوحيدى احتفالاً واضحاً بلطائف علم التوحيد الخاص وإشاراته. وربما يرجع لقب أبى حيان إلى هذا المعنى فى التوحيد، وإن رجح البعض أن «التوحيدى» نسبة إلى المهنة التى عرف بها والده، وهى بيع نوع من التمر المسمى «التوحيد». وربما اتهم أبوحيان بالزندقة لاتفاقه مع أهل التصوف فى هذه الإشارات التى تنطوى، أحياناً، على التباس ما. وهى تنطوى على هذا الالتباس لأنها تعيد بناء العلاقة بين الحق والخلق، وبين الواحد والكثير، وبين الصورة المطلقة ومرآة العالم على أساس فلسفى غير مألوف لأهل الظاهر وعلماء الرسوم.

يقول التوحيدى فى رسالة (لـز):

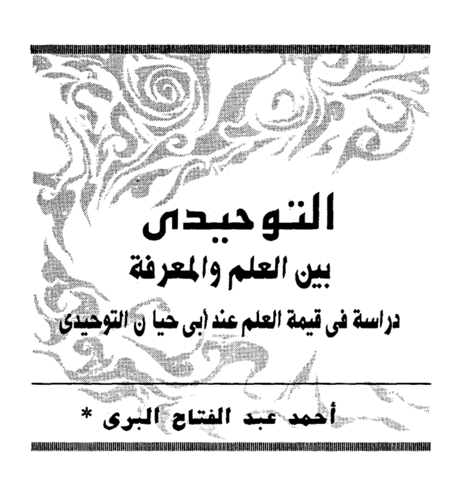
«يا هذا! لا تذكره ناسياً، ولا تنسه ذاكراً.. بل اذكره ذاكراً، ولن تذكره هذا الذكر حتى تنساك فى ذكرك، وتفقدك فى أمرك، فحينئذ يستولى عليك مذكوراً قبل ذكرك له بذكره لك... وليس هناك ذكر، لأنه ليس هناك نسيان، إنما هو اتصال ومواصلة، ووصال ووصلة، وحديث يأتى على كل حديث، وأمر يجل عن كل أمر، وشأن يعرب عن كل ذى شأن، وكيف لا يكون كذلك وفوق ذلك بما لا منتهى لذلك، والربوبية تسرى أنوارها، والبشرية تضيق أقطارها».

ويقول أيضاً:

«حاضره غائب، وغائبه حاضر، وحاصله مفقود، ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى، والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض له تصريح، والإشارة نحوه حجاب، والحجاب نحوه إشارة... ولولا التشابه بين المصدر والمورد، وبين المشهد والمعهد، وبين المرصد والمقصد، لكانت العلائق تنقطع، والحقائق ترتفع... يا هذا، لطف الحق يحول بينك وبين الإعراض عنه، وعنف الخلق يحثك على الاعتراض عليه. الحق وشى، والخلق حشو، والوهم نفى، والوصف لغو... عين هى ينبوع العيون، وحقيقة ما كان ويكون، على اختلاف القلق والسكون. يا هذا! الكل بادٍ منه، وقائم به، وموجود له، وصائر إليه».

من المهم أن نلاحظ الإشارة الضافية إلى اتساع الربوبية وضيق البشرية، وإلى لطف الحق وعنف الخلق. فمن هذين المنطلقين ـ فقط ـ نستطيع أن نرصد دلالة الأفق الذى تتحرك فيه ثنائيات الغياب والحضور، والحصول والفقد، والاسم والمسمى، والشهود والحجاب، والوصل والفصل، والذكر والنسيان... إلخ. وهى «قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له»؛ لأنه «بائن من الأشياء بما هو به هو»، ولأن «الأشياء بانت عنه بما لا يكون إلا به».

إن نزعة النفى، هنا، تتخلص من مثلث الحذوف الناشئ عن ثنائية الذات والعالم، لتجد مستقرها فى وحدة الوجود القائمة على رد كل التعارضات الظاهرية فى الوقائع المجزأة إلى ماهية واحدة مجردة تتدفق فى ذاتها، من ذاتها، إلى ذاتها، بذاتها، فتشف ـ بتعبير چان چيتون ـ عن تواز أولى تام غير منكسر، ينسجم فى كليته انسجاماً مدهشاً لأنه لا يعرف السوِى. ومادام الله لا يعرف السوى ولا يقبله فهو، بالتالى، لا يعرف البديل ولا المحاكى. وتمام التوحيد الجريان فى أحكامه، ونسيان حظ البشرية منه، وذكر حظه فيها، والقيام به وحده، له، عنه. وهو ما فسره الجنيد بقوله: «أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون».



التوحيدى
بين العلم والمعرفة
دراسة فى قيمة العلم عند أبى حيا ن التوحيدى

أحمد عبد الفتاح البرى *

تمهيد

إذا صح مايقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً، وأنه لابد للميتافيزيقى من أن يدخل فى حسابه خبرات الشعراء والفنانين، وأنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب، وأن أشد الفلاسفة تشيعاً للأدب لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هوة كبرى تفصل العمل الفلسفى عن العمل الأدبى، فإن الغرض من العمل الفنى هو إرضاء حساسية القارئ، وإشباع ذوقه الفنى؛ بينما الغرض من العمل الفلسفى هو البحث عن الحقيقة، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة [١].

وهناك طائفة من مفكرى الإسلام قد انصرف الباحثون عن الاهتمام بها، ألا وهى طائفة «الأدباء الفلاسفة» أو «الفلاسفة الأدباء». وإذا كان المشتغلون بالفلسفة اليوم قد ألفوا التفرقة بين «الأدباء الفلاسفة» من جهة و«الفلاسفة الأدباء» من جهة أخرى، على اعتبار أن الطائفة الأولى منها متأدبة بالجوهر ومتفلسفة بالعرض، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن الطائفة التى نتحدث عنها - فى تاريخ الفكر الإسلامى - قد جمعت بين الموقفين؛ لأننا لا نستطيع أن نقول عن أهلها إنهم أدباء بالجوهر وفلاسفة بالعرض، كما أننا لا نستطيع أن نقول عنهم إنهم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالعرض، بل هم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالجوهر أيضا. ويعد التوحيدى فى الطليعة بين أهل هذه الطائفة، إن لم نقل إنه أظهر علم من أعلام تلك الحركة الفلسفية الأدبية. وقد وصفه لنا ياقوت فى (معجم الأدباء) فقال إنه:

«فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين، ومتكلم المحققين وإمام البلغاء... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة»[٢].

وليس من السهل على مؤرخ سيرة أبى حيان التوحيدى أن يقطع برأى فى الأصل الذى انحدر منه، فإن البعض يزعم أنه فارسى من أصل شيرازى أو نيسابورى أو واسطى، بينما يزعم آخرون أنه عربى نشأ فى بغداد، ثم وفد بعد ذلك على شيراز[٣]. وقد صرف التوحيدى القسم

* كلية الآداب، بنها.

الأكبر من حياته فى بغداد، إلا أننا نستنتج من أحاديثه ورسائله أنه كان ينتقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز وغيرها. وأغلب الظن أن معظم هذه الأسفار كان إما طلباً للعلم، أو بحثا عن الرزق(٤).

ولو أننا نظرنا إلى أبى حيان فى عهد الطلب، لوجدنا أن «حب التنويع» الذى اتسمت به أخلاق هذا الرجل قد دفعه إلى الأخذ من كل علم بطرف، فكان من ذلك اهتمامه بدراسة الفقه والحديث، وانشغاله بالكلام والتوحيد، وعنايته بمسائل المنطق والفلسفة، وانصرافه إلى البحث فى اللغة والنحو، ثم اشتغاله أخيرا بالتصوف. فلم يكن اهتمام أبى حيان بكل هذه المعارف سوى مجرد نتيجة لميله إلى الدهشة، ونزوعه نحو التساؤل، واستعداده للبحث، فإذا أضفنا إلى هذا أن القرن الرابع الهجرى كان عصرا ثقافيا خصباً ظهر فيه الكثير من نوابغ الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والفقه والتفسير والكلام والتصوف، أمكننا أن ندرك السر فى تلك «الروح الموسوعية» التى أتاحت لأبى حيان الفرصة للمزج بين كل تلك الثقافات(٥).

وحسبنا أن نستعرض بعض الأساتذة أو الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أبو حيان، لكى نتحقق من أنه لم يتلق العلم إلا على أيدى مفكرين موسوعيين نبغوا فى فروع عدة من المعرفة، وربما فى مقدمة هؤلاء الأساتذة أبو سليمان السجستانى الذى كان فيلسوفا ومنطقياً ولغوياً وصاحب أنظار عميقة فى الأدب والشعر. وهناك أيضاً الفيلسوف يحيى بن عدى آخر من انتهت إليه رياسة أهل المنطق فى زمانه. أما الأستاذ الأكبر الذى أخذ عنه أبو حيان النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم، فهو الشيخ أبو سعيد السيرافى الذى كان من كبار النحاة والمتكلمين فى القرن الرابع الهجرى. وهناك الشيخ على بن عيسى الرمانى، ولم يكن مجرد عالم نحوى، وإنما كان أحد مشاهير الأئمة فى مختلف العلوم، فضلاً عن أنه كان متكلماً على طريقة المعتزلة. وهناك أبو حامد أحمد بن بشر المروروذى، فقد كان واسع الاطلاع، غزير العلم، متبحراً فى الشريعة وفروعها.

وقد تتلمذ أبو حيان، إذن، على كبار علماء عصره، فتلقن أصول الفلسفة والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى. ولا شك أن امتزاج كل هذه الثقافات المتباينة فى نفسه قد عمل على صبغ تفكيره بصبغة موسوعية واضحة، مما أدى إلى اتسام نتاجه بطابع تحررى متفتح لا نكاد نجد له نظيراً عند غيره من مفكرى عصره. وجاءت حرفة الوراقة فقربته من عالم الكتب(٦).

هذا، وقد غزر نتاج التوحيدى وكثرت معارفه، فكتب «رسالة فى العلوم» و«رسالة فى فن الكتابة»، فتحدث فيهما عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلمه، وتحدث فى النحو، وكتب «رسالة الحياة» وكتاباً فى (الصداقة والصديق)، وذكر فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتاب (المقابسات) و (البصائر والذخائر) ألواناً شتى من المعارف(٧).

أولاً: دور العلم فى فكر التوحيدى

عاش التوحيدى طفولة معذبة، وكان هذا الحرمان سبباً فى التجائه إلى الدرس والتحصيل عله يجد فيه تعويضاً عن بعض ما فاته من نعم الحياة، ويظهر أن ميله إلى التنقل وولعه بالأسفار قد حالا بينه وبين الاستقرار، فلم يكن فى وسعه أن يفكر فى تكوين أسرة، فقد صرفه اهتمامه بالعلم والدراسة عن التفكير فى الزواج والنسل(٨).

وقد كانت البيئة الثقافية التى تحيط بالتوحيدى هى بيئة القرن الرابع الهجرى التى كانت بيئة ثقافية خصبة ظهر فيها الكثير من نوابغ الفكر فى جميع المجالات، كما أننا لا نستطيع القول بأن التوحيدى كان بمعزل عنها، بل غاص فيها وسبر أغوارها واستخرج مكنون دررها؛ فتتلمذ على أيدى عظماء ذلك العصر، بل أخذ من جميع فنون عصره العلمية فكان بحق دائرة معارف عصره(٩):

> «إنه كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة، كثير التحصيل للعلوم فى كل من حفظه، واسع الدراية والرواية»(١٠).

وقد كان التوحيدى شخصية فلسفية طلعة تستخلص المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية،

وكان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفين[١١].

بين العلم والمعرفة

يفرق التوحيدى بين المعرفة والعلم، فالمعرفة عنده أخص بالمحسوسات والمعانى الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية: «ولهذا يقال فى البارى: يعلم ولا يقال يعرف ولا عارف». وبهذا نجد أن التوحيدى قد فطن إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العامية، والعلم العقلى الدقيق[١٢].

ويحاول التوحيدى، فى مواضع متفرقة من كتبه، التمييز بين بعض الكلمات المترادفة على أساس الفصل بين «المعانى المحسوسة» و«المعانى المعقولة»، فنراه مثلاً يفرق بين معنى «التمام» ومعنى «الكمال»، على أساس أن «التمام» أليق بالمحسوسات، و«الكمال» أليق بالأشياء المعقولة، فحد التمام هو:

> «بلوغ الشئ الذى ما فوقه إفراط وما دونه تقصير... ولهذا إذا قيل: ما أتم قامته كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه كان أجمل»[١٣].

ويفرق التوحيدى بين «الألفة» و«الصداقة» على أساس أن الألفة مشوبة بطابع مادى حسى، فى حين أن الصداقة ذات طابع روحى عقلى، فالألفة قد تستعمل للأشياء، بدليل أن الإنسان يألف ثوباً و زياً وطعاماً، ومكاناً ومذهباً، ولا يصادق شيئاً منها، فى حين أن الصداقة تستعمل للأشخاص فقط، لأن الإنسان لا يصادق إلا النفس التى يصافيها ويودها ويرعاها ويخلص لها [١٤].

وكتاب (الهوامل والشوامل) ملئ بالكلمات المترادفة التى يتساءل أبو حيان عما بينها من فروق؛ كالقوة والقدرة والاستطاعة... إلخ. أما فى (الإمتاع والمؤانسة)، فإن التوحيدى يجيب عن الأسئلة التى توجه إليه حول الفروق القائمة بين بعض الكلمات المترادفة. كل هذه التفرقات إنما هى الدليل على أن نزعة أبى حيان التساؤلية قد امتدت إلى اللغة، فوجدت فيها ميداناً خصيباً لممارسة روح التحديد والتمييز، التى تقترن عادة بالميل إلى الدهشة والتعجب، ولم تغب عن ذهن التوحيدى تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع بين اللغة والفكر[١٥].

والمعرفة عند التوحيدى نتاج الفكر الصحيح آتية بالحق جلوبة للرشد. وللمعرفة الأساسية مصادر عدة: المصدر الأول هو القرآن الكريم، فهو أولها وأجلها، وهو كتاب الله عز وجل الذى صارت العقول الناصعة فى وصفه «الذاتى بإفهامه إياك إليك، العالى بأسراره وغيوبه عليك».

أما عن المصدر الثانى وهو سنة الرسول: «فإنها الشرك الواضح، والنجم اللائح، والقائد الناصح، والعلم المنصوب.... والغاية فى البيان، والنهاية فى البرهان».

أما عن المصدر الثالث: وهو العقل، فهو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مالديه فى كل حالة عارضة، وأمر واقع عن حيرة الطالب.

أما المصدر الرابع، فهو التجربة أو المشاهدة من الواقع؛ فهى تجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور، وشهادة الدهور ونتيجة التجارب، وفائدة الاختيار، وإذعان الحس وإقرار النفس.

أما المصدر الخامس وهو الحكمة، فيقبل التوحيدى الحكمة أيا كان مصدرها؛ سواء أجاءت من الفرس أم من اليونان أم غيرهم ؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها وعند من رآها طلبها [١٦].

ويرجح التوحيدى المعرفة العقلية على المعرفة الحسية، وذلك لأن كل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس. والعيان العقلى فوق القياس الحسى، لأن العقل مولى والحس عبد. والعقل هو ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستمل منهما، ، مؤد بعضها إلى بعض بالفيض الإمكانى والتوزيع الإنسانى، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب روية الفكر من صحة الطباع[١٧].

بيد أننا لو عدنا إلى الكثير من أقاويل أبى حيان فى المعرفة البشرية، لوجدناه يميل إلى تأكيد قصور العقل، وعجز العلم، فيقول:

«إن العلم بحر، وفائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنه أكثر من يقينه، والخافى عليه أكثر من البادى، وما يتوهمه فوق مايتحققه»(١٨).

فليس فى وسع العقل البشرى أن يصل إلى إدراك الاستعانه بالوحى من أجل تكملة ما فى معرفته من نقص:

«ولو كان العقل يكتفى به، لم يكن للوحى فائدة ولا غناء، على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل وأتقياؤهم مختلفة فيه»(١٩).

ويفرق التوحيدى بين معرفة معرضة للخطأ والصواب، وهى معرفة موضوعات العلوم المختلفة، وبين معرفة يقينية، حيث إن الإنسان منع فى الثقة والطمأنينة إلا من معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع إليه(٢٠).

ويرى التوحيدى أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، وأن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعنى أن الحق مختلف، إنما تختلف المذاهب والآراء؛ فكأن الموضوع أو الشئ فى ذاته هو واحد من جهة ماهو، ولكنه متعدد من جهة النظر إليه، وليس الحق مختلفا فى نفسه بل الناظرون إليه انقسموا فى الجهات، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله. وعلى هذا، فتعدد الآراء وزوايا النظر إلى الموضوع الواحد لا ينصرف إلى الموضوع نفسه. كما أن الحق لا يكون حقاً بكثرة معتقديه، كما لا يصبح باطلاً بقلة منتحليه(٢١).

علاقة العلم بالعمل

زاد إحساس التوحيدى بالغربة والعيش فى الفقر المدقع من حقده على الناس وتشاؤمه من الحياة؛ فقد كان نتيجة طبيعية لهذا الشعور الأليم بنقص الوجود ثم بعبث ما نأتيه، فلم يلبث أن أحرق ما لديه من مصنفات ضناً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته، وأنه أتى هذا الفعل بعد ترو طويل، واستخارة لله أياماً وليالى(٢٢).

والحجة الأولى التى يسوقها أبو حيان هى أن العلم يراد للعمل، والعمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصرا عن العلم، كان العلم كلاً على العالم. والتوحيدى يشعر بأن علمه قد أصبح كلا، وأنه قد صار فى رقبته غلاً، فهو لا يجد حرجاً فى إحراق كتبه مادام علمه قد أصبح عديم الجدوى فى حياته.

وأما الحجة الثانية، فهى أن هذه الكتب قد حوت من أصناف العلم سره وعلانيته، وأما ما كان سراً فهو لم يجد له من يتحلى بحقيقته راغباً، وأما ما كان علانية فهو لم يصب من يحرص عليها طالباً.

وأما الحجة الثالثة، فهى أن أبا حيان لا نعرف له ولداً نجيباً أو صديقاً حبيباً، أو صاحباً قريباً، أو تابعاً أديباً، أو رئيساً منيباً، فليس أشق على نفسه من أن يدع كتبه لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضه إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوه وغلطه إذا تصفحوها.

أما السبب الأخير، فهو أن له فى إحراق هذه الكتب أسوة بأئمة يقتدى بهم، ويؤخذ بهديهم، مثل أبى عمرو بن العلاء الذى دفن كتبه فى بطن الأرض فلم يوجد لها أثر، وداود الطائى الذى طرح كتبه فى البحر وقال يناجيها: « نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول عناء وذهول، وبلاء وخمول» ، وأبى سليمان الدارنى الذى جمع كتبه فى تنور وسجرها بالنار ثم قال: «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك» ، وسفيان الثورى الذى مزق ألف جزء من كتبه وطيرها فى الريح، وهو يقول: «ليت يدى قطعت من ها هنا، بل من ها هنا ولم أكتب حرفاً» ، وأبى سعيد السيرافى الذى قال لوالده محمد: «تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خيرة الأجل، فإذا رأيتها تخونك، فاجعلها طعمة للنار»(٢٣).

يتفق التوحيدى مع الروائى الألمانى كافكا فى أن هذا الصنيع هو آية إخفاق: إخفاق فى الظفر بالمجد عند التوحيدى، وإخفاق من فرط الذى استولى على النفس من طول مواجهتها لمشكلة مستعصية على كل حل عند كافكا. ويتفقان كذلك فى أن كلاً منهما نظر إلى نتاجه فوجده عبثاً لا طائل تحته، واقعاً تحت تأثير حال العزوف فى الزهد والانصراف المطلق الذى استولت على كليهما فى أواخر عمريهما. على أن العنصر البارز فى أسباب حرق التوحيدى كتبه هو تبرمه بهذه الكتب لأنها لا تعبر عن حاله الفعلية، وهو فى هذا يختلف عن كافكا، إذ إن كافكا كان غير راض عنها لعدم كمالها أو لقصورها وضآلة قيمتها [٢٤].

وحين يريد أبو حيان أن يدعونا إلى ربط العلم بالعمل يقول لنا: «إن الإنسان الذى لا يعمل بعلمه كالشجرة المورقة لا ثمرة لها» [٢٥].

ويقول أيضاً:

«إن كنت لم تجهل الفاضل ولا الفضل، فكن الفاضل واكتسب الفضل، فليس بين العلم والعمل سور، وإن كان سور فليس من حديد، وإن كان من حديد فالحديد أيضا يعالج بما يلين به ويستجيب له» [٢٦].

ثم يقول مرة ثالثة:

«وليس كل من قاده عقله إلى العلم بمراشد الأمور، انقادت له نفسه إلى العمل بها، فقد رأينا كثيراً من أهل المعرفة يأمرون ولا يأتمرون، ويزجرون ولا يزدجرون.... وتارك العمل مع الجهل أعذر من تاركه مع العلم» [٢٧].

ويعترف التوحيدى بأنه جمع أكثر كتبه للناس ولطلب المقالة منهم ولعقد الرياسة بينهم. وهو يصارحنا بحقيقة السبب الذى من أجله سعى وراء الشهرة الأدبية، وكأنما هو يريد أن ينبهنا إلى عاقبه الطموح الزائف الذى لا يتخذ من العلم سوى مجرد مطية للجاه والرياسة [٢٨].

ويقول التوحيدى على لسان مسكويه: «إن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى من الإنسان يحتاج لما يكفيه، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم، فلا بد له من ذلك، وإنما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحياً، وتخل بالاعتدال». ويقدر التوحيدى العلم ويجل أهله إذ تمثلوا بالأخلاق، وقد كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية [٢٩]. والعالم عند التوحيدى أطول عمراً من الجاهل ولو كان أقصر عمراً منه. ومن الناس من يدعى العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده، فهذا يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاترة [٣٠].

والفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المالية أو المادية، فقيمة العقل راجحة على المال: «فالعقل إذا صح فهو المنيحة التى لا يوازيها شئ، وإذا اختل فهو البلوى التى لا يتلافاها شئ» [٣١].

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك؛ إذ يرى أن المتفلسف الحق لابد له من العمل بما وصل إليه بحثه الفلسفى، فالتفلسف على بصيرة يقتضى السير فى الطريق نفسه الذى يؤدى إليه الطريق الفلسفى. وعلى ذلك، فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك المخالف لحسن الخلق من كرم وتدين [٣٢].

وقد رفض التوحيدى علم الكلام لأنه يرى فيه قولا بلا عمل وهو يرفع من مكانة العقل والبحث فيه. فهو أفقه أعلى، وعالمه أشرف، وآثاره ألطف، وميزانه أشد اتصالاً، وبرهانه أبعد مجالاً وشعاعه أقوى سلطانا وفوائده أكثر عيانا» [٣٣].

وقد أفاد التوحيدى من مصاحبته الطويلة لأبى سليمان السجستانى درساً عملياً قد لا يقل أهمية عن سائر التعاليم النظرية التى نقلها عنه، ألا وهو الرضا بالقليل، والقناعة بالعلم دون المال [٣٤]. ويروى لنا التوحيدى أن أستاذه أبا سليمان قال لتلاميذه يوماً:

« إن الله تعالى بقدر مايعطى من الحكمة يمنع الرزق لأن العلم والمال كضرتين قلما يجتمعان

ويصطلحان، حظ الإنسان من المال إنما هو من قبيل النفس الشهوية... وحظه من العلم إنما هو من قبيل النفس العاقلة، وهذان الحظان كالمتعاندين والضدين... فالعلم نفسى والمال جسدى، والعلم أكثر خصوصية بالإنسان من المال. وآفات صاحب المال كثيرة وسريعة لأنك لا ترى عالماً سرق علمه وترك فقيراً منه، وقد رأيت جماعة سرقت أموالهم ونهبت وأخذت، وبقى أصحابها محتاجين، لا حيلة لهم. والعلم يزكو على الإنفاق، ويصحب صاحبه على الإملاق، ويهدى إلى القناعة»[٣٥].

لكن التوحيدى يرسم الطريق إلى المعرفة، وهو طريق طويل وجهد شاق، ولكى يعرف الإنسان ما فى نفسه من أسرار يحتاج إلى فحص ودراسة وأخلاق، بل لن يعرف ذلك:

«إلا إذا طال فحصه، وزال نقصه، واشتد فى طلب العلم تشميره، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء، والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزينة المحلين»[٣٦].

وبجانب تحمل التوحيدى أعباء الحياة وعنتها، تحمل أيضاً أعباء العلم وتبعاته، فيرى أنه مع غيره من الناس محتاج إلى العلم، ومن ثم فإن للعلم حرمة وحقاً، فمن حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة، أن يتحمل كل مشقة دونها، ويصبر على كل شديد فى اقتنائها، لذا صارت نفسه كلفة بالعلم محبة بالفائدة، ومن ثم عرف للعلماء قدرهم، بل لقد بلغ من إجلاله لعلماء عصره الذين استفاد منهم وتتلمذ على أيديهم أنه قال:

«فأنا أفدى أعراضهم بعرضى، وأقى أنفسهم بنفسى، وأفاضل دونهم بلسانى وقلمى»[٣٧].

ويرى التوحيدى أن العلم مكسوب، وأننا فى حاجة إلى تعلمه، ولكننا قلما نتساءل عن سبب رغبة الإنسان فى العلم، وعن فائدة هذا العلم وعن غائلة الجهل، وعن شر العلم الذى قد طبع عليه الخلق، بل إننا لا نفكر أصلا فى التساؤل عن السبب فى أن الإنسان محتاج إلى تعلم العلم، وغير محتاج إلى تعلم الجهل، وقد أثار التوحيدى مشكلة العلم على أعنف صورة حين كتب إلى مسكويه يقول:

«لا نخلو فى طلبنا لعلم شئ من أن نكون قد علمنا ذلك المطلوب، أو لم نعلمه: فإن كنا قد علمناه، فلا وجه لطلبنا له، والدأب من ورائه. وإن كنا لا نعلمه، فمحال أن نطلب مالا نعلمه»[٣٨].

موضوعات العلم فى كتابات التوحيدى

ليس غريباً على إنسان اتخذ من القلم حرفته، أن يجئ نتاجه الفكرى خصباً وافراً، خصوصاً أن التوحيدى قد عاش أكثر من قرن بأكمله، فالمعروف عنه أنه كان غزير الإنتاج، حريصاً على النقل والرواية محباً للبحث والجدل. ولئن كان موضوع هذه الكتب لم يقف عند الفلسفة والأدب، بل قد امتد أيضاً إلى الكلام والفقه والتشريع والتصوف والنحو واللغة، إلا أن أبا حيان قد التزم فى معظمها أسلوباً واحداً، ألا وهو أسلوب المحاورة والمسامرة [٣٩]. فجاءت كتبه سهلة المأخذ، بعيدة عن التكلف والتعسف، بريئة من اللبس والغموض[٤٠].

و«رسالة العلوم» التى ألحقت بذيل كتاب (الصداقة والصديق) عبارة عن بحث صغير فى حوالى تسع صفحات، ألفه التوحيدى للرد على القائلين بأنه «ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام». والكتاب ينطوى على دفاع عن العلم، مع اهتمام بتحديد أنواع العلوم من فقه وسنة وقياس، وعلم كلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلوم نحو، وحساب وهندسة، وبلاغة وتصوف. وإذا كان معظم هذه التعريفات مأخوذاً عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أبا حيان يصوغها بعبارته الجزلة الدقيقة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى[٤١].

وقد استطاع أبو حيان فى (الهوامل والشوامل) أن يكشف عن عقلية موسوعية تهتم بكل شئ، وتريد أن تلم من كل فن بطرف، فهو يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية العويصة، وهو يتعرض للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية، وهو يهتم أيضاً بالكثير من المشكلات اللغوية والتفرقات اللفظية. وهناك عشرات أخرى من المسائل يعرض فيها التوحيدى لمواضيع طبيعية وتاريخية واجتماعية وجغرافية وفنية وجمالية وغير ذلك، مما يدلنا على سعة أفقه، وكثرة اطلاعه، وتنوع محصوله الثقافى[٤٢].

وتتناول (المقابسات) البحث فى ما كانت تعج به بغداد آنذاك من بحوث فى الفلسفة الإلهية والطبيعية، ومن تناول كل مسألة، حتى مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية نفسية. وقد طغت موضوعات الفلسفة على غيرها من الموضوعات؛ فأبو حيان اعتنق تلك الأفكار وآمن بها، بعد أن أصبحت لديه رغبة أن يصنف بعض الموضوعات الفلسفية كقضايا النفس والمادة، والجوهر، والنقطة، والعناصر، وعلاقة النحو العربى بالمنطق اليونانى، وغير ذلك من مواضيع خلقية كتهذيب النفس والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والصداقة والصديق...إلخ. واستناداً إلى هذا الحصر، فإن هذا التنوع الكبير فى موضوعات (المقابسات) يجعل الكتاب متحفاً فكرياً عجيباً، بحيث يخرج منه القارئ مقتنعاً بما قاله أبو حيان، ولا يعسر علينا فى هذا المجال أن نلاحظ ـ من خلال هذا التنوع ـ أنه واحد من أولئك الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء، الذين حاولوا فى القرن الرابع الهجرى أن يحيلوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس[٤٣]. و(المقابسات) هو الكتاب الوحيد الذى حفظ أسماء عدد من فلاسفة بغداد ومفكريها، وروى طرفا من آرائهم وعقائدهم؛ فهو مصدر فريد مهم من الحياة الفكرية فى بغداد فى النصف الثانى من القرن الرابع[٤٤].

وفى ليالى (الإمتاع والمؤانسة) رويت مناقشات فلسفية دقيقة وعميقة، ففى الليلة الثالثة عشرة بحث فلسفى عن النفس؛ فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن وهى جوهر لامادى. أما الليلة الرابعة عشرة، فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية. وفى الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفى عن «الممكن والواجب والممتنع»، ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى هى التفرقة بين العقل والحس، وفى الليلة السابعة عشرة دار الحديث حول موضوع فلسفى عويص هو موضوع (الجزئى والكلى وإدراكهما والعلاقة بينهما) وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير، وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب .

وقد تناول التوحيدى الفلسفة باعتبارها لوناً من ألوان الترف العقلى والثقافى، ولعلها تحقق لصاحبها لوناً من السعادة المفتقدة والعيشة الهانئة، لكن الفلسفة لابد أن تحقق وتؤكد التوحيد الإلهى، «وإلى التوحيد تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المتشعبة»[٤٦]. وقد أكد التوحيدى أن قضايا وموضوعات الذات الإلهية، ومسائل الضرورة والاختيار وأمثالها، ليس للفلسفة أن تخوض فيها بمعزل عن الدين والوحى، وإلا كان الضلال والشطط[٤٧].

وفى (الإمتاع والمؤانسة) يعقد التوحيدى مقارنات عدة بين العلوم، ففى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة؛ أى بين العلوم الرياضية وفنون الأدب ـ فالأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدوى. أما الثانية، فزخرفة وحيلة. الأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب، ولئن اكتفت الدول بكاتب واحد فلا يكفيها مائة محاسب. وإنه لا غنى للحساب نفسه عن الإنشاء، وإن البلاغة مستندة إلى عقل، لأن بها تقاوم الحجة، فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر من خلال ألفاظ وأخيراً تستقر فى خط[٤٨].

والليلة الثامنة موضوعها المنطق اليونانى والنحو العربى. فصحيح الكلام من سقيمه يعرف بالإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل، فصورية المنطق وحدها لا تغنى؛ إذ لابد من معرفة حقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور[٤٩].

وفى الليلة التاسعة مقارنة بين الإنسان والحيوان، وكيف أن صفات الحيوان كلها تجد مثلها فى الإنسان، إذ

فى الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوان كلها، فهو إذن مختلف عنها، لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات تجمعت فيه وتفرقت فى الحيوان. انظر مثلاً إلى الصفات التى لابد من توافرها فى القائد، تجدها كلها فيما يتصف به الحيوان:

«وينبغى للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان: سخاء الديك، وتحنن الدجاجة، ونجدة الأسد، وحملة الخنزير، وروغان الثعلب، وصبر الكلب، وحراسة الكركى وحذر الغراب، وغارة الذئب، وسمن بعروزا ـ وهى دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء».

فأهم مايفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالغريزة، على حين أن الثانى يعمل بعد اختيار إرادى منه، لكن للإنسان من غريزة الحيوان نصيباً، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً [٥٠].

والليلة الخامسة والعشرين دار حديثها عن الموازنة بين النظم والنثر، فقد رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر: فالنثر أصل والنظم فروعه، والكتب المنزلة منثورة، والوحدة أظهر فى النثر منها فى الشعر، والنثر طبيعى والشعر صناعى، وترتيب الكلام فى النثر لا يحتاج إلى تكلف والنثر من قبل العقل. وبعد ذلك رويت آراء فى تفضيل الشعر، فله صناعة تقتصر على القلة، أما النثر ففى وسع الجميع، والنظم صالح للغناء والحداد، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا فى الشعر. ثم تختم المحاورة برأى معتدل فلكل من النثر والنظم فضائله، ولكل منهما بلاغة [٥١].

لم يكن التوحيدى عالماً بكل ما فى الكلمة من معنى شامل، كما أنه لم يكن فيلسوفا؛ لأنه يستحيل علينا ـ على ماعرف من ميله للجدل والبحث ـ أن نستنتج من آثاره فلسفة أو مذهباً، بل «هو أديب ونحوى وفقيه متكلم أكثر منه فيلسوفاً»[٥٢]. فالتوحيدى، إذن، أديب موسوعى يمثل أرقى ماوصلت إليه ثقافة الأديب فى عصره، فقد شارك بأنواعها دون أن يتوغل فى إحداها فكانت له مزية التعبير عن عصر ازدهر فيه الفكر، ونضجت فيه العقلية العربية وارتقى الفن الكتابى[٥٣].

وللتوحيدى ميزة فى كتاباته يجب إثباتها ، وهى أمانته العلمية وحرصه على التحقيق ونقل الكلام الصحيح. وما أكثر مايمر القارئ فى تضاعيفه بأمثال هذه الجمل: «هكذا حفظته من المجالس» أو «وقد حفظت من غير معرفة ثم سألت العلماء فوضح الجواب» وفى مكان آخر: «سألت رجلاً كان يتعاطى هذا النمط» أو مثل هذه العبارة: «وهذا كله سماع بعد تحكيك ومدارسة وتصحيح ومقايسة». ولكتاباته قيمة فى الكشف عن محصل مطالعة التوحيدى وتجاربه، وعن اتجاه نواحى الثقافة عنده وفى المجالس التى كان يرأسها أساتذته وأرباب المعرفة فى زمنه[٥٤].

ثانيا: أساس العلم

مراتب الناس فى العلم عند التوحيدى ثلاث:

« فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل، ويصير مبدأ للمقتبسين منه، المقتدين به والآخذين عنه، الحاذين على مثاله، المارين على غراره، القافين على آثاره. وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية؛ أعنى التعلم. وواحد يتعلم ويلهم، فتتجمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل ما يتعلم مكثراً للعمل والعلم بقوة مايلهم، ويعود بكثرة ما يلهم مصفياً لكل مايتعلم ويعمل»[٥٥].

المعرفة العقلية

المرجع الأكبر الذى اطمئن إليه التوحيدى اطمئنانا كاملاً، وآمن به إيماناً تاماً، هو أداة سبر الأغوار وعدة كشف المجهول وميزان الحكم ومعيار الحقيقة، وهو العقل، ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله:

«إن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مالديه من كل حال عارضة وأمر واقع عند حيرة الطالب ولدد الشاغب، وييس الريق واعتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس، التكليف تابعه، والحمد والذم قريناه، والثواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة،

وتستدفع النقمة، ويستدام الوارد ويتألف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكنزه الرفق، وجنده الخيرات، وحليته الإيمان وزينته التقوى وثمرته اليقين»(٥٦).

انطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التى من الممكن الاطمئنان إليها فى فهم كل شئ والتعامل معه والحكم عليه، اهتم التوحيدى بدرس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها فى العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان.. إلخ، وكل ماينطوى تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم، فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل. فقال:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب. والحجة ماوثقك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به الملتبس، والقياس ما أعارك شبهة من غيره أو استعار شبهة غيره فى نفسه، والعلة ما اقتضى أبداً حكماً باللزوم، والحكم ماوجب بالعلة.. إلخ»(٥٧).

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى، ويرى أن الناس تميل إلى الهوى أكثر من الرأى، والمعنى بالرأى هنا حكم العقل أو الحكم الموضوعى، والهوى لابد أن يذهب بصاحبه إلى غايته، ولا يبقى شيئاً أمامه ليصل إلى مأربه، فالرأى غريب خامل وهو ناصح مجهول. ويفضل التوحيدى الرأى على الهوى، فالرأى عام والهوى شخصى، والرأى باق لأنه قائم على موضوعية الحكم، والهوى فى حيز العاجل، والرأى يقوم على أسانيد وحجج أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان(٥٨).

وتتحدد شخصية التوحيدى برفضه اليقين السائد، واستنكاره البداهة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة؛ فالفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه، بل لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى لو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق. حقاً إن أصداء العصر لابد أن تردد فى مذاهب الفلاسفة، كما أن فلسفاتهم لابد أن تتلون بلون الإطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه(٥٩).

وهناك كثير من المشكلات أثارها التوحيدى ببراعته المعهودة فى توليد الدهشة، وإشاعة روح الاستفهام. وإذا كان أبو حيان فى نظرنا «فيلسوف التساؤل»، فذلك لأننا نراه يثير دائما من المشكلات ما قد يرى عامة الناس أنه لا موضع لإثارته، فضلاً عن أنه كان حريصاً فى كثير من المواضع على تشكيك الناس فى صحة بعض الوقائع التى درجوا على اعتبارها عادية مألوفة. ومن هنا، فإننا لا نكاد نلتقى لدى أبى حيان بأى نزوع نحو التصديق السريع، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نجده دائما يتساءل عن أصل كل شئ وهويته وكيفيته وعلة وجوده(٦٠).

فالتوحيدى يؤمن أن التقليد عدو العقل؛ لأن التقليد فى جوهره اتباع العقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة، ثم يأتى المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص: «للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمح»(٦١).

الحوار الفكرى

آمن التوحيدى بنسبية الحقيقة لنسبية المعرفة الإنسانية، وبالتالى آمن بما يترتب على ذلك بالضرورة من حق الاختلاف المشروع بين البشر، وحتمية صيغة الحوار بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بالحوار ـ من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة ـ على قناعته النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحى وأسلوب فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد ينفرد فى تراثنا الفكرى ـ بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره ـ بمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار، فقد أدار كتابه (الهوامل والشوامل) كله على هيئة حوار (سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره المفكر الاجتماعى مسكويه، كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً

عميقاً بين تيارات ومذاهب ورؤى وأفكار مجموعة مفكرى عصره فى العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه (المقابسات). وحتى كتابه الأساسى (الإمتاع والمؤانسة) لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى عبد الله العارض بن سعدان.

وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى فى كتبه التى تبدو، لوهلة، ديالوجاً أحادياً بينه وبين الله؛ كما نجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) ـ مثلاً ـ بينما لا تعدو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون ديالوجا يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاعجة بينه وبين ذاته المتكثرة ونفسه المتعددة. المهم أن قيمة الحوار هى قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما هى البنية العميقة فى نسيج أعماله، وهو فى هذا كله متسق أيما اتساق مع طبيعة (الروح التساؤلية) فى صلب تركيبه الذهنى الرافض للتمرس خلف قناعات بعنيها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للتمذهب مهما بدا من مكانة منطقه وإغراء حججه[٦٢].

ويروى التوحيدى على لسان سيدنا على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ أنه قال:

«إن الحق لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضا، لما اختلف فيه ذو حجا، ولكن أخذ ضغث ـ قطعة أو طائفة ـ من هذا، وضغث من هذا» «وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة للعقل»[٦٣].

وتعليق التوحيدى على هذا القول المنسوب إلى الإمام على، إنما يدلنا دلالة واضحة على أن فيلسوفنا كان يميل إلى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون حليفاً لقوم، وإنما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب، ومن الباطل بنصيب. وقد تتصارع الآراء والمذاهب، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالاً خفياً أو رابطة ضمنية تجمع بين كل تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة[٦٤].

وكما يقول أبو حيان أنه:

«لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول متاع الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى الاختلاف والافتراق»[٦٥].

لكن هذا الاختلاف لابد من أن يكون بمثابة حافز لأصحاب المذاهب المختلفة على الجدال والحوار والاتصال. فالاختلاف مظهر من مظاهر خصوبة الفكر البشرى، خصوصاً أن الطبيعة نفسها هى التى عملت على تباين الناس فى المذاهب والمقالات والآراء والنحل. وأبو حيان يروى عن أستاذه أبى سليمان أنه قال:

«إن كل أحد ينتحل ماشاكله مزاجه، ونبض عليه عرفه، ونزع إليه شوطه وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه»[٦٦].

ومعنى هذا أن المذاهب الفكرية ذات صلة وثيقة بأمزجة أصحابها، فهى انعكاس لطبيعة تكوينهم، أو هى فى جوهرها وليدة نفسياتهم الخاصة، ولكن هذا يمنع الفلسفة من أن تكون حواراً بين أصحاب هذه الأمزجة المختلفة، وجدلا بين أهل تلك الطبائع المتباينة[٦٧].

ويرى التوحيدى أن فى المناقشة والحوار ثلاثة أنماط هى:

المهاترة: وهى الكلام مع الخصم التى تنشأ من التنافس وإيثار الغلبة.

والمذاكرة: فالمقصود منها طلب الفائدة، كالرأى المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق.

أما المناظرة: فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة[٦٨].

والواقع أنه إذا كان التفلسف ضرورة، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى، والمبادئ لا يمكن أن تتكافأ، والأدلة لا يمكن أن تتعادل. ومهما كان من قصور العقل البشرى، ونسبية المعرفة الإنسانية، فإن الفيلسوف لابد أن يدافع عن رأيه

مستوحياً تلك الحقيقة التى يعيش لأجلها. ومادامت كل مساومة بالحقيقة إنما هى خيانة لها، فسيظل الفيلسوف هو أيضا ذلك الرجل الذى يضع نفسه فى خدمة حقيقة هى فى الوقت نفسه حياة، ولكن الفيلسوف هو أيضا الرجل الذى يحترم حق كل إنسان فى التفكير، دون أن يفرض حقيقته فرضاً على الآخرين. ومن هنا، فإن التوحيدى يربط عملية التفلسف بفعل الحوار(٦٩).

وأظن أن هذه الخصائص التوحيدية الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المذهبى» مع الآخرين؛ فمادامت الحقيقة ليست وقفاً على اتجاه الغير ولا مقصورة على مذهب، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح، إذن فلابد من تبادل الآراء، وتقارع الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصا أن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة(٧٠). إن هذه الدعوة إلى التسامح المذهبى والتعايش الفكرى هى التى استقى منها المفكرون التنويريون بعد ذلك فكرتهم حول الحوار الحضارى والتفاعل الثقافى.

مجالات العلم

عندما يصف ياقوت أبا حيان بقوله: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة»، يتأكد لنا أمران: أولهما أن أبا حيان امتاز على أقرانه من الأدباء فى القرن الرابع الهجرى بهذا التفرد فى اختياره الأسلوب الذى استطاع به أن يعبر عن مسائل شغلته، هى فى واقعها مشاكل المفكرين فى عصره. وثانيهما: أن أبا حيان لم يكن ليحسب شخصاً عادياً فى مسار أهل الأدب والفكر، بل امتاز بعبقرية ذات نفح خاص، هى هذا الاقتدار العظيم على الجمع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار. ولعلنا لا نذهب بعيداً فى تلمس ماوراء عبارة ياقوت، إذا أدركنا أنها جاءت بعد وصفه بـ «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»(٧١).

المجالات الفنية

لعل المدخل إلى النظرية الفنية عند التوحيدى هى المدخل الفلسفى، فيه يمكن أن نقترب الاقتراب الصحيح من (فلسفة الجمال) ـ إذا صح التعبير ـ عنده. وفى هذا الإطار يمكن أن نقول إن الملمح الغالب الذى يلخص موقف التوحيدى الفلسفى هو «التوسط» والاعتدال أو التوفيق. وهو الملمح الذى سيلقى بظله على فهمه الأدبى والفنى كذلك. ففى العديد من المشاكل الكبرى التى اضطرم حولها الصراع الفكرى/ الاجتماعى فى القصور الإسلامية قبل القرن الرابع الهجرى، ثم فى القرن الرابع الهجرى نفسه، كان التوحيدى يقف الموقف المعتدل الذى كان يتوسط بين طرفين(٧٢).

وإذا كنا قد رأينا التوحيدى معنياً بكل ما يمس الإنسان، فليس بدعاً أن نراه يهتم بالفن والفنان. صحيح أننا قد لا نجد عند أبى حيان نظرية فلسفية متكاملة فى تفسير الجمال أو تأويل الفن أو شرح عملية الإبداع الفنى أو تحليل عملية التذوق الجمالى، ولكن من المؤكد أننا نلتقى فى ثنايا رسائله ومؤلفاته بالكثير من الأسئلة المهمة التى تدور حول أمثال هذه المواضع. ولئن كان جانب كبير من اهتمام أبى حيان قد انصرف إلى فن البلاغة، وفن الشعر، وشتى فنون الكتابة، إلا أنه قد عالج ـ فى تضاعيف كتبه ـ مسائل أخرى عدة هى أدخل فى باب «الفن» بصفة عامة منها فى باب «الأدب»(٧٣).

ويشير التوحيدى إلى سمة أخرى تميز الإنسان عن الحيوان، بالإضافة إلى العقل والنظر، ألا وهى الحاسة الفنية أو القدرة على تذوق الجمال. وهو يقول لنا ـ على لسان أستاذه أبى سليمان ـ إن الإنسان متميز عن الحيوان: «بالأيدى لإقامة الصناعات وإبراز الصور فيها مماثلة لما فى قوة النفس»(٧٤).

ويقول التوحيدى:

«ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن الشجى والجرم الندى ـ أى الصوت العذب ـ؟ وما الواصل منه إلى الإنسان من العاقل المحصل حتى يأتى على نفسه»(٧٥).

فقد جعل التوحيدى من الفن أو الصناعة ظاهرة إنسانية تتوقف على القوة الناطقة التى يتمتع بها الموجود

البشرى، فلابد لنا ـ إذن ـ من أن نفرق بين عملية إبداع الفن وعملية تذوقه، مادام الحيوان لا يشترك مع الإنسان فى العملية الأولى، فى حين أنه يشترك معه فى العملية الثانية. ومعنى هذا أن أبا حيان لا يرى مانعاً من نسبة «الانفعال الجمالى» إلى الحيوان بينما نراه يختص الإنسان ـ دون سواه من باقى الكائنات ـ بالقدرة على إبداع الجمال واستحداثه(٧٦).

ويثير التوحيدى مشكلة «الإدراك الجمالى» على أحسن وجه، حينما يكتب إلى زميله مسكويه قائلاً:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة، وما هذا الولع الظاهر، والنظر والعشق الواقع من القلب، والصبابة المتيمة للنفس، والفكر الطارد للنوم، والخيال الماثل للإنسان، أهذه كلها من آثار الطبيعة؟ أم هى من عوارض النفس؟ أم هى من دواعى العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هى خالية من العلل جارية على الهذر؟ وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة؟ والأحوال المؤثرة على وجه العبث وطريق البطل؟»(٧٧).

واضح من هذا النص أن فيلسوفنا معنى بتعرف الأصل فى «الإدراك الجمالى»، وهل هو مجرد ظاهرة طبيعية، أم هو ظاهرة نفسية؟ أم هو ظاهرة عقلية؟ أم هو غير هذا كله، ولكنه مهتم أيضاً بالوقوف على شتى الأمراض الجسمية والنفسية التى تلحق عاشق الجمال.

والتوحيدى حريص على تعرف أوجه الخلاف بين «الانفعال الجمالى» وغيره من ضروب الانفعالات النفسية الأخرى، مما يدلنا على اهتمامه الشديد بالوقوف على طبيعة ذلك النوع الخاص من «الانفعال» الذى يقترن برؤية الجمال أو سماعه. ولعل من هذا القبيل مثلاً قوله:

«لم صار من يطرب لغناء ويرتاح لسماع، يمد يده، ويحرك رأسه، وربما قام وجال، ورقص ونعر وصرخ، وربما عدا وهام. وليس هكذا من يخاف، فإنه يقشعر ويتقبض، ويوارى شخصه، ويغيب أثره، ويخفض صوته ويقل حديثه».

واضح من هذا النص أن أبا حيان يتساءل عن السبب فى اختلاف مظاهر انفعال الطرب عن مظاهر انفعال الخوف، فى حين أن كلا منهما تأثر وجدانى يطرأ على النفس، ويحدث بعض التغيرات فى البدن.

هنا، تثار مشكلة الإبداع الفنى. فنرى التوحيدى يحاول تفسير هذه الظاهرة البشرية النوعية بإظهارنا على العلاقة القائمة بين «الطبيعة» و«الصناعة». أول مايتبادر إلى الذهن فى هذا الصدد هو أن يقال إن الطبيعة فوق الصناعة، وإن الصناعة دون الطبيعة، بدليل أن الصناعة تحاول التشبه بالطبيعة، فلا تكاد تقوى على ذلك، فى حين أن الطبيعة لا تتشبه بالصناعة ولا تكمل بها. هذا إلى أن الطبيعة قوة إلهية، فكيف للصناعة البشرية أن تساويها أو أن تكون مستعلية عليها، فى حين أنه لا سبيل لقوة بشرية أن تتساوى مع قوة إلهية، إن من قريب أو من بعيد(٧٨). ومحصل هذا أن الموهبة الطبيعية لا تكفى وحدها لخلق الفنان، وإنما لابد من أن تنضاف إليها الحرفة أو الصناعة، مادام من الضرورى لكل موهبة طبيعية أن تصقل وتهذب حتى تستحيل إلى موهبة فنية(٧٩).

ويحاول أبو حيان أن يطبق هذه النظرية على فن البلاغة، فنراه يقرر أنه وإن كان لابد للأديب من طبيعة جيدة، ومزاج صحيح، وسليقة سليمة، فلابد له أيضا من صناعة متقنة، وإلمام جيد، ودراسة طويلة البال. وأبو حيان يؤكد أهمية الذوق الفنى أو السليقة الأدبية حين يقول:

«إن من استشار الرأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حرا، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعرض»(٨٠).

وفى كتاب (الإمتاع..) يتمم التوحيدى دستور فن الكتابة بقوله:

«لا يكون الكاتب كاملاً، ولا لاسمه مستحقاً إلا بعد أن ينهض بهذه الأثقال ويجمع إليها أصولاً من الفقه، مخلوطة بفروعها، وآيات من القرآن مضمونة إلى سمته فيها، وأخبار كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة عند الحاجة إليها، مع الأمثال السائرة، والأبيات النادرة، والفقر البديعة، والتجارب المعهودة، والمجالس المشهورة، مع خط كتبر مسبوك، ولفظ كوشى نحوك، ولهذا عز الكامل فى هذه الصناعة [81].

إن أهم مايلفت النظر فى هذه الفقرة مما له علاقة بأسلوب التوحيدى هو التناسب بين الألفاظ والمعانى، وهو عماد الأسلوب الأدبى. وإلى جانب هذه العناية بالألفاظ، عنى التوحيدى بربط أفكاره برباط محكم من العقل والمنطق. فكأن الجملة وقد أحكم بناؤها تتجه نحو هدف واحد؛ ألا وهو التعبير عن فكر الكاتب من أقصر طريق، دون زيغ ولافضول ولا حسد، فالكلمات محصورة ضمن نطاق منطقى يشعر القارئ أنه أمام فكر واع منظم يمشى بتؤدة وإحكام[82].

وقد رزق التوحيدى حاسة فنية، ومن مظاهر هذه الحاسة ما تركه من تصوير شخصيات عصره الأدبية والعلمية. ويقوم فن التصوير عند التوحيدى على أسس نقدية تأثيرية فى الغالب، وهذا الفن كثير المداخل، ملتوى الأساليب، يعتمد على مواهب فريدة، ويتطلب ذكاء وقاداً وفهما للطبيعة الإنسانية، وإحاطة بنفسية المعاصرين. ويعد التوحيدى من المبرزين فى هذا الفن. وقد يكون من أغراض الصورة المدح بإبراز المحاسن، والهجاء بإبراز العيوب، فالغرض من الصورة توجيه انتباه القارئ فى لمحات سريعة خاطفة إلى خصائص خفية موجودة فى الشخص، كى يؤلف من جماع هذه الخصائص المعروضة صورة تدعو إلى الإعجاب، إذا كان الغرض منها المدح، وإلى التهكم إذا كان غرض الكاتب النقد والهجاء[83].

أما أسلوب التوحيدى، فلم يبلغ من كتبه الأخرى مقدار ما بلغه كتاب (الإشارات الإلهية): سموا وحرارة وموسيقى وتمكناً من الأداء؛ فللموضوع مدخل كبير فى تكوين الأسلوب، بل صياغته. والموضوع هنا يهب الأسلوب بطبعه أجنحة وردية ترف فى نور الإيمان المتغير، إذ إن نضوج الأسلوب يكشف عن تأخر العهد، بينما الحرارة فى النبرة قد تؤذن بحماسة الشباب أو حرارة مشارف الرجولة[84].

المجالات الأدبية

إن دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر مهم للغاية فى إطار دراستنا التراث؛ إذ إن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث، وبنيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى[85]. فلو أنعمنا النظر إلى أسلوب التوحيدى لوجدنا أنه يتسم بخاصية فريدة تكشف عن شخصية صاحبه: «الأديب الفيلسوف»، ونحن نعرف أن الفنان يعبر عن المعانى بالصور المحسوسة، فى حين أن الفيلسوف يعبر عنها بالتصورات الذهنية. فالتوحيدى «أديب فيلسوف»، يعلم أن فى كل محسوس ظلاً من المعقول، وأن الحسيات معابر إلى العقليات، فليس بدعاً أن نراه يمزج الحس بالعقل، والأدب بالفلسفة، لكى يخرج لنا من ذلك «ثقافة حرة» يرتاح لها المتأدب، ولا ينفر منها المتفلسف[86].

إن أدب التوحيدى بصفة عامة يصعب فيه الفصل النهائى بين الأدب البحت والفلسفة المحض، فإنه لمن دواعى التعصب أن يذهب أحدنا إلى مثل هذه المفاضلة، بل يكون الأدنى إلى الصواب ألا يفصل بين آثار التوحيدى الفلسفية وآثاره الأدبية؛ لأن فى (المقابسات) أدبا، كما أن فى (الإمتاع والمؤانسة) فلسفة، هذا إذا لم ننس أننا غير عارفين لكل أعماله التى جرى فيها مجرى الفلسفة، كما فى كتابه (المحاضرات والمناظرات)، وأغلب الظن أنه قد كتب على غرار (المقابسات) أو يتعدى طبيعة الأفكار المطروحة فى كتبه الأخرى؛ فهو ليس كتاب نوادر وملح وحكايات، تناول فيها موضوعات فلسفية، كما نلاحظ فى كتبه الأخرى، بل نجد التوحيدى يقصد إلى الفلسفة قصداً واضحاً لا سبيل إلى إنكاره[87].

إذن، فإن فضل التوحيدى فى كتاب (المقابسات) لا ينحصر فى نقل الأفكار والمساجلات التى كانت تدور فى الأوساط العلمية فى عصره، بل هو يمتد أيضاً إلى عملية تنقيح الآراء وغربلتها، وإعادة صياغتها، والتعبير عنها بأسلوب أدبى ناصع[٨٨].

إن طبيعة الموضوعات الفلسفية التى عالجها أبو حيان فى (المقابسات) دعته إلى التأنق والاهتمام برصانة التراكيب وإشراب الأسلوب صفة أدبية، ذلك أن المواضيع التى عرض لها ميتافيزيقية صوفية فى أغلبها، تغرى بالتفنن الأسلوبى والتلاعب بالألفاظ. والفلسفة الأفلاطونية المحدثة التى ينتمى إليها فلاسفة (المقابسات) إنما تقوم على اللغة الشعرية التى تستهدف إيصال القارئ إلى النشوة الروحية والوجد الصوفى.

وبرغم أن التوحيدى لم يفرد كتباً خاصة باللغة والنحو، أو النقد والبلاغة أو ما شابه ذلك، فإن له نظرات لماحة فى ثقافة عصره، فقد أورد فى ثنايا كتاباته وبين دفتى كتبه ماينم عن ذوق وفهم عميقين لما يثيره، سواء أكان فى اللغة، أم النحو، أم النقد والأدب، وغير ذلك مما يصادفنا فى كتبه، فهو فيلسوف مع الفلاسفة، ونحوى مع النحويين، ولغوى مع اللغويين، وأديب مع الأدباء[٨٩].

ولم نجد كتاباً ألفه التوحيدى وقصره على اللغة وحسب، بل أتت اللغة ومفرداتها، ومترادفاتها، ومعانيها بين ثنايا كتاباته، فقد كان حظ التوحيدى من مفردات اللغة حظاً موفوراً، وقاموسه محيطاً واسعاً ماخطر له معنى إلا كان له مخزونه اللغوى أداة مسعفة وذخيرة مبلغة. وبهذا القاموس اللغوى الواسع، استطاع أن يخضع مسائل العلم والفلسفة، ومن يقرأ (المقابسات) سوف يجده حافلاً بتعريفات شتى للكلمات، فيعرف معنى الكلام ويحدد الطبيعة والنفس والنوم والإرادة، واللذة، والممكن، والبصر والمحبوب، والقول والعنصر والهيولى والجوهر والعقل. كما يعرف العلم، والتوحيد، والمروءة، ويعطى تحديدات اصطلاحية أيضاً لمعانى السعادة والرأى والجود والظن والوعد والوعيد، والحكمة والعالم، وغير هذا كثير جداً[٩٠].

وكما كان التوحيدى لغوياً، فإنه كان نحوياً ذا حظ وافر وقدم غير عاثر فى هذا المضمار أيضاً. وكثيرا ماعنى بما دار حول النحو العربى والمنطق اليونانى، وقد مال إلى رأى أستاذه أبى سليمان المنطقى من أن النحو منطق عربى أو أن المنطق نحو اليونانيين، ونحو العرب فطرة، ونحو اليونانيين فطنة.

وهكذا كان التوحيدى يميل فى فهمه النحو إلى رأى أستاذه السيرافى الذى رأى أن بين النحو والمنطق مناسبة غالبة ومشابهة قريبة؛ فالنحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى، والمنطق يبحث فى المعانى، والنحوى يبحث فى الألفاظ[٩١]:

«وبالجملة فإن النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى إلى الحق المعروف أو العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدى إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة، والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعى، ودليل المنطق عقلى، والنحو مقصور والمنطق مبسوط، والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعترف به الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس وهو مستمر على الائتلاف، والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق... والنحو أول مباحث الإنسان والمنطق آخر مطالبه»[٩٢].

وأخيراً ينتهى إلى أن:

« البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث فى النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، لولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحوياً والنحوى منطقياً»[٩٣].

ولم يفرد التوحيدى كتاباً خاصاً فى النقد الأدبى، غير أنه كان مهتماً بالقيم الجمالية للنثر والشعر، وقد صرح لنا كثيرا بين دفتى كتبه أنه قرأ (عيار الشعر) لابن طباطا، وكتب قدامة بن جعفر فى النقد، كما قرأ للجاحظ وابن قتيبة، وقرأ لابن أبى طاهر كتابه (المنظوم والمنثور)، كما قرأ للصولى وابن المعتز والمرزبانى وغيرهم[٩٤].

وقد ترك لنا الكثير من نظراته النقدية القيمة فى كتبه، فتناول الشعر وأركانه ورأى أنها أربعة أركان: «مديح رافع، وهجاء واضح، وتشبيب واقع، وعتاب نافع»(٩٥). وتناول الشعراء بالنقد والتقويم أيضاً برغم قوله:

«لست من الشعر والشعراء فى شئ، وأكره أن أخطو على دحض وأحتمى غير محض»(٩٦).

وقد كان التوحيدى حريصاً فى توثيق النص الأدبى، ونسبته إلى قائله، والتشكك فى ذلك، عن طريق مقارعة الكلام ببعضه، والغوص فى أعماق النص، معتمداً فى ذلك على التذوق من ناحية، والدربة والممارسة والخبرة من ناحية أخرى. فعندما يقول الأحنف: «الأدب فى الإنسان نور العقل، كما أن النار فى الظلمة نور البصر»، يعلق على هذا بقوله: «وهذا بكلام البشر أشبه، ولكن كذا أصبته فى كتاب ابن أبى طاهر صاحب (المنظوم والمنثور) وإنما أحكى ما أجد»(٩٧).

ومن القضايا النقدية التى أثارها التوحيدى، قضية اللفظ والمعنى، فالغالب عليه أنه يميل إلى التسوية بين اللفظ والمعنى، فلا يفرق بينهما، لأن الصلة وثيقة بينهما: «حقائق المعانى لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرفت المعانى فذلك لتريف الألفاظ، فالألفاظ متلاحمة متواشجة متناسجة، فما سلم عن هذه فقد أجحف بهذه، ومانقص من هذه فقد فسد من هذه»(٩٨). فقد عبر بالتلاحم والتناسخ عن الصلة بين اللفظ والمعنى، كما أنه إذا فسد طرف فسد الطرف الآخر، فلا يعجب الإنسان بأحدهما دون الآخر، مهما كانت براعته ورشاقته، فهما عنده طرفا مقص لا يمكن لأحدهما أن يكون فاعلا دون الآخر(٩٩).

أما البلاغة، فقد وقف التوحيدى منها موقفاً وسطاً وفق فيه بين صنعته الأدبية التى تقوم على السليقة والذوق والطبيعة الجيدة والمزاج الصحيح والاختيار المحمود فى إجادة التعبير والبيان وإدراك الكلام وتمييز جيده من رديئه، وبين نشأته العقلية وتفكيره المنطقى الذى كونته البيئات الاعتزالية والكلامية التى تستند إلى البرهان والاستدلال والجدل والمناهج التعليمية المدرسية فى ضبط العلوم البلاغية وتقعيدها. فكما أن البلاغة تستند إلى الأصالة الفنية والطبع المسعف، فهى تستند أيضاً إلى القواعد المنهجية:

«كصبحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المواد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه»(١٠٠).

وقد استطاع التوحيدى أن يفهم المسائل العلمية التى كانت تدور فى عصره، ويعبر عنها بما عهدنا من لغته فى سهولة ووضوح وتدفق، فكان كلامه مزيجاً من العلم وروعة التعبير. ومن يقرأ (المقابسات) أو (الإمتاع والمؤانسة) يجده قد عرض للكثير من الآراء والنظريات الفلسفية والعلمية فى إطار أدبى رائع يدل على قدرة فائقة فى التوفيق بين مجالى الأدب والعلم. وكذا (الهوامل) فيه الكثير من المسائل العلمية والطبيعية، فهذه وتلك سالت على قلم التوحيدى بما لا يشعر القارئ بخروج التوحيدى كثيراً عن جادة أسلوبه ورشاقته، فناقش وعلل واستنبط فى أسلوب سمح بسيط، وأعطانا الفكرة فى عمقها ودقتها مغلفة بفنه الأدبى بما فيه من روعة وبهاء، كما استطاع أيضا أن يطوع النثر ليعبر عن المعانى الصوفية العميقة، والاجتهادات الدينية والدعاء والتضرع، مما كان وقفاً على الشعر والمقطوعات الشعرية، وقد رأينا فى كتابه (الإشارات الإلهية) أن هذه التراتيل وتلك الترانيم لا تقل فى روعتها وموسيقيتها عما للشعر من وزن وموسيقى، وقد غلف هذا كله بعاطفته الملتهبة، فخرج زفرة حارة من عقل التوحيدى وروحه، ممزوجاً بحرارة عاطفته وقوتها وصدقها (١٠١).

وبهذا استطاع التوحيدى أن يلملم بأطراف ثقافات عصره ويخلدها لنا فى كتبه التى تعتبر دوائر معارف العصر، بلغة استشففنا منها روح التوحيدى المعذبة، ونفسيته المحطمة ورزقه المحدود، فلو أتيح له ما أتيح لغيره لرأينا محصولاً أوفر وزاداً أقوى ومعيناً ثراً لا ينضب، فقد كان برغم كل ما كان يحيط به رجلاً خصب الذهن، غنى اللغة، وافر المحصول قوى الخيال(١٠٢).

المجالات الإنسانية

إذا كنا قد لمسنا لدى التوحيدى «روحاً تساؤلية» تهتم بالتعبير عن كل مايعترى العقل من حيرة أو دهشة أو تعجب، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفنا يتجه بتساؤل نحو الإنسان، كى يجعل من «الإشكال البشرى» الموضوع الأساسى لكل تفلسف. وأبو حيان ينص بصراحة على ضرورة تقديم مشكلة الإنسان على كل ماعداها من مشكلات، فنراه يقول:

«زعمت الحكماء على ما أوجبته آراؤها ودياناتها أن من الوحى القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها. وهذا قول لا شئ أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى. وأول مايلوح منه: الزراية على من جهل نفسه، ولم يعرفها. وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم، بل أرى أنه أسوأ منها وأشد انحطاطاً... لأنها لم تشركه فى التمييز ولا يشركها فى الجهل»[١٠٣].

وهذا النص إنما يدلنا بوضوح على أن أبا حيان قد وجد فى «معرفة النفس» أسمى ضرب من ضروب المعرفة، بدليل أن من جهل نفسه فقد جهل كل ماعداها، وتبعاً لذلك فقد تساءل أبو حيان:

«ما النفس؟ وما كمالها؟ وما الذى استفادت فى هذا المكان؟ وبأى شئ باينت الروح؟ وما الروح؟ وماصفتها وما منفعتها؟ ... وما الإنسان؟ وما حده؟ وهل الحد هو الحقيقة أم بينهما بون؟ وما العقل؟ وما أنحاؤه؟ وما صنيعه وما الفرق بين الأنفس أعنى نفس عمر وزيد وبكر وخالد؟»[١٠٤].

ولكنه لم يقتصر فى هذا التساؤل على الاهتمام بالتحديدات اللفظية والتعاريف المنطقية، بل هو قد اهتم أيضا بالجانب النفسانى والأخلاقى للإشكال البشرى[١٠٥].

ويعرف التوحيدى الإنسان فيقول:

«الإنسان هو الشئ المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله، وهذا وصف يأتى على القول الشائع عن الأولين إنه حى ناطق مائت؛ حى من قبل الحس والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة. فمن حيث هو حى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه، ومن حيث هو مائت هو شريك مايتبدل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشرى والنور الإلهى، أعنى ينعت فى حياته هذه التى وهبت له بدءاً، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول، هو ملك فإن لم يكن ملكاً فهو جامع لصفاته، ومالك لحليته، ولما كان جنسه مشتملاً على التفاوت الطويل العريض، كان نوعه مشتملاً على التفاوت الطويل العريض، ومن كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك، وكما أن الجنس يرتقى إلى نوع كامل، كذلك النوع يرتقى إلى شخص كامل»[١٠٦].

والمتأمل فى هذا التحديد الدقيق، يلاحظ أن التوحيدى قد أدخل فى تعريفه الإنسان عنصر «الاختيار» أو «الحرية»، بدليل أنه قد حرص على القول بأن الإنسان يوصف بصحة العقيدة أو بطلانها وبصلاح العمل أو فساده، وبصدق القول أو كذبه. والاختيار فى نظره متوقف على العقل والحصافة، بمعنى أنه نتيجة لتمتع الإنسان بملكة التفكير والتمييز. ولكن التوحيدى لا يقتصر على تعريف الإنسان بجنسه وفصله، بل نراه ينص أيضا على تفاوت نوعه وآحاده، ولا شك أن الإشارة إلى تفاوت الأفراد إنما تعنى وجود فروق فردية بين آحاد هذا النوع، وبالتالى فإنها تتضمن النص على أهمية الفوارق النفسية والجسمية التى تفصل بين أفراد النوع البشرى[١٠٧].

وربما كان قصد أبى حيان من ربط الاختيار بالاضطرار هو الإشارة إلى الضرورات العقلية التى تلزم العقل وتحدد الفعل، بحيث إن السلوك الحر ليجىء فى كثير من الأحيان بمثابة واعية مستبصرة لبعض المبررات العقلية أو الأسباب المتدبرة، أو ربما كان الاضطرار مظهراً لغلبة الطبيعة على النفس، والاختيار مظهراً لغلبة العقل على الطبيعة، فالاضطرار والاختيار لن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، بل سيكونان مظهرين لتعارض الحس والعقل، أو لتناقض الطبيعة والنفس. ويعلم التوحيدى أن الاستماع إلى صوت الإغراء كثيراً ما يكون أيسر على الموجود البشرى الناقص من الإنصات إلى نداء العقل، كما إن الانحدار إلى هاوية الشر والخطيئة كثيراً مايكون أقرب إليه من الصعود إلى قمة الخير والفضيلة. ولعل هذا هو السبب فيما نلمسه لدى أبى حيان من ميل إلى التشاؤم، ونزوع نحو اليأس(١٠٨).

والحق أن أبا حيان التوحيدى قد عاشر طوائف مختلفة من الناس، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات، واكتسب خبرة واسعة بأمور الناس، وطبائع النفوس، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة، والنظرات الأخلاقية العميقة، فجاءت كتبه الفلسفية والأخلاقية شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته الهائلة على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية. وهكذا، خاض أبو حيان فى النفس الإنسانية وتصرفاتها الخارجية، وأسرارها الباطنية، وأمراضها وعلاجها، وعاداتها وأنفعالاتها، وعواطفها، وصلة العقل بالجنون، ودعائم الصحة النفسية.... إلى آخر تلك الدراسات النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين «فلاسفة الإنسان» أو «علماء النفس» المهتمين بتعمق أسرار الوجود البشرى(١٠٩).

حقاً، إن التوحيدى يستخدم من المصطلحات ما يختلف عن المصطلحات السيكولوجية الحديثة، ولكن معانى هذه المصطلحات قد لا تختلف كثيراً عن معانى تلك المفاهيم العلمية التى أصبحت سائدة الآن فى مضمار التحليل النفسى. فالتوحيدى يقرر بصريح العبارة فى أحد المواضع أن «للنفس أمراضاً كأمراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير»(١١٠).

وإذا كان علماء النفس المعاصرون يتحدثون اليوم بكثرة عن «الصحة النفسية» فإننا نجد لدى التوحيدى اهتماماً كبيراً بالحديث عما سماه باسم «شفاء النفس»، فضلاً عن أننا نراه يتحدث فى أكثر من موضع عن أطباء النفوس. وإذا كان الكثير من أقاويل أبى حيان فى هذا الباب قد اتسم بالطابع الصوفى، فإن «التجربة الصوفية» نفسها لم تكن عنده سوى مجرد وسيلة لتحقيق «شفاء النفس». وليس من العسير على المتأمل فى كتاب (الإشارات الإلهية) أن يستخرج من ثنايا صلواته ومناجياته الكثير من الملاحظات السيكولوجية القيمة، والنظرات الفلسفية العميقة. ولا يكف التوحيدى عن دعوة الإنسان إلى «رياضة النفس» ومجاهدة الشهوات ومغالبة الأهواء، حتى تتم له صحة العلم وصفاء العمل، وفيض الحكمة وطول التجربة، وسلامة الطبع، وحدة الذكاء، وطهارة البدن، ونقاء السريرة... إلخ(١١١). ولكنه ـ فى الوقت نفسه ـ لا يفصل النفس عن البدن، ولا ينكر أثر الانحراف البدنى على الانحراف النفسى، بل نراه يؤكد أن سلامة النفس من سلامة البدن، وأن تحقق الاعتدال النفسى لا يمكن إلا أن يتم فى داخل جهاز عضوى متزن (١١٢).

الهوامش:

(١) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)** المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة (سلسلة أعلام العرب) ١٩٦٤م ص ١٢٠ ـ ٨٢١.

(٢) ياقوت الحموى **معجم الأدباء**، طبعة فريد الرفاعى القاهرة ١٩٣٨م جـ ١٥ ص ٥.

ـ زكريا إبراهيم **أبو حيان التوحيدى** ص ٣ ـ ٤.

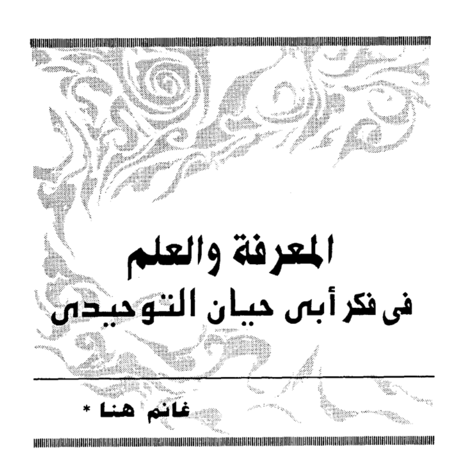
(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٦) المرجع نفسه، ص ٢١ : ٤١.
(٧) حسن الملطاوى، **الله والإنسان فى فلسفة أبى حيان التوحيدى**، مكتبة مدبولى، ١٩٨٩، ص ٨٧.
(٨) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨ ـ ١٩.
(٩) عبد الواحد الشيخ، **أبو حيان التوحيدى وجهوده الفنية والأدبية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٨٩.
(١٠) ياقوت، **معجم الأدباء**، حـ ٥ ،ص ٥ ـ ٦.
(١١) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين، السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥١ مقدمة المحقق ص د ـ و.
(١٢) التوحيدى **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبى طبعة القاهرة ١٩٢٩.
(١٣) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق:أحمد أمين، وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة د.ت حـ ٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٩٨.
(١٤) التوحيدى، **المقابسات**، ص ٣٦٢.
(١٥) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٩٧ ـ ٢٠١.
(١٦) التوحيدى، **البصائر والذخائر** ،تحقيق: أحمد أمين، وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، حـ ١، ص ٧ ـ ٩.
(١٧) حسن الملطاوى، **الله والإنسان**، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٠.
(١٨) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٢٥.
(١٩) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة** ،حـ ٢ ، ص ١٠.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٣٦.
(٢٠) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ١، ص ٤.
(٢١) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٠٩، ٢٢٠، ٢٦٩.
(٢٢) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء** ،حـ ١٥، ص ٢٣.
(٢٣) المرجع السابق، ص ١٨ ـ ٢١.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى** ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٢٤) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٨١، ص ٣٤، مقدمة المحقق.
(٢٥) التوحيدى، **المقابسات** ،ص ٢٦٠.
(٢٦) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، ص ١٠١.
(٢٧) المرجع السابق، ص ٣٩٩.
(٢٨) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٥٩.
(٢٩) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٤٥.
(٣٠) المرجع السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٣١) التوحيدى، **مثالب الوزيرين**، تحقيق إبراهيم الكيلانى دار الفكر ـ دمشق ١٩٦١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٣٢) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ٣، ص، ١٣٥.
(٣٣) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ١٢٧.
(٣٤) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٤.
(٣٥) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ٢، ص ٤٩.
(٣٦) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٧.
ـ حسن الملطاوى، **الله والإنسان** ص ١٩١.
(٣٧) التوحيدى، **المقابسات، ص ١٢٠، ١٢٤، ٣٠٩.**
ـ عبد الواحد الشيخ، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٤١.
(٣٨) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٦٠.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٦٣.
(٣٩) المرجع السابق، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.
(٤٠) التوحيدى، **المقابسات**، مقدمة المحقق ص ١٨.
(٤١) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٠٦.
(٤٢) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٩٤.
- عبد الأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات**، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٠ - ١٣١.
- إبراهيم الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، دار المعارف (سلسلة نوابغ الفكر العربى)، الطبعة الرابعة ص ٤٥.
(٤٤) التوحيدى، **المقابسات**، مقدمة المحقق، ص ٢٩.
(٤٥) زكى نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، دار الشروق، ص ٢١٦ - ٢٢٠.
(٤٦) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ١٢٧.
(٤٧) عبد القادر محمود، «أبو حيان التوحيدى وقضية الفلسفة والدين»، مجلة **القاهرة**، العدد ٩٤/ ١٩٨٩، ص ٨.
(٤٨) التوحيدى **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ٩٩ - ١٠٤.
(٤٩) المرجع السابق، ص ١٠٤ - ١٤٣.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ١٤٣ : ١٥٩.
(٥١) المرجع نفسه، جـ٢ ص ١٣٠ : ١٤٦.
- زكى نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، ص ٢٠٨ - ٢٢٠.
(٥٢) ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد»، ضمن **التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوى، النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ٨٨.
(٥٣) إبراهيم الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٧٧.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٥٥) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ١٤٦.
(٥٦) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، جـ ١، ص ٨ - ٩.
(٥٧) ماجد يوسف، «حوار العقل» ضمن مجلة **أدب ونقد** العدد ١٠٧/ ١٩٩٤ ص ٣١ - ٣٢.
(٥٨) التوحيدى، **مثالب الوزيرين**، ص ١٤.
(٥٩) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٧.
(٦٠) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٤١.
- زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٩١ - ١٩٢.
(٦١) ماجد يوسف، «حوار العقل»، ص ٣٢.
(٦٢) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.
(٦٣) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، جـ ١، ص ٣٢.
(٦٤) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٧٨.
(٦٥) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٣، ص ١٨٦ - ١٨٧.
(٦٦) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٥٢.
(٦٧) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨٢ - ١٨٣.
(٦٨) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، جـ ١، ص ١٠٧.
(٦٩) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨٧.
(٧٠) ماجد يوسف، **حوار العقل**، ص ٤٦ - ٤٧.
(٧١) عبد الأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٣٣.
(٧٢) حلمى سالم، «الرؤية الجمالية»، ضمن مجلة **أدب ونقد**، ص ٧٧.
(٧٣) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٧١.
(٧٤) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
(٧٥) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
(٧٦) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٧٦.
(٧٧) التوحيدى، **الهوامل والشوامل** ، ص ١٤٠.
(٧٨) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢، ص ٣٩.
(٧٩) للمزيد انظر: زكريا إبراهيم، **أبوحيان التوحيدى**، ص ٢٧١ - ٢٩٠.
(٨٠) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
(٨١) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ١٠٠.
(٨٢) الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٥٩ - ٦٠.
(٨٣) المرجع السابق، ص ٦٨ - ٦٩.
(٨٤) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، ص ٣٣ مقدمة المحقق.
(٨٥) حسن الملطاوى، **الله والإنسان**، ص ٨٩

(٨٦) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ١٤٠.
(٨٧) عبد الأمير الأعسم، أبوحيان التوحيدى، ص ١٣٤.
(٨٨) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ١١١.
(٨٩) عبدالواحد الشيخ، أبوحيان التوحيدى، ص ٨٢٤
(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٤٨ : ٢٥٧
(٩١) المرجع نفسه، ص ٢٥٧ : ٢٦٥
(٩٢) التوحيدى، المقابسات، ص ١٦٩، ١٧١
(٩٣) المرجع السابق، ص ١٧٣
(٩٤) عبد الواحد الشيخ، أبو حيان التوحيدى، ص ٣٦٦
(٩٥) التوحيدى، البصائر والذخائر، جـ ١، ص ٢٧٩
(٩٦) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ١٣٤
(٩٧) التوحيدى، البصائر والذخائر، جـ ١، ص ٢٤٠
(٩٨) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٢
(٩٩) عبد الواحد الشيخ، ص ٢٦٦ : ٢٧٢
(١٠٠) التوحيدى، المقابسات، ص ١٤
ـ الكيلانى، أبو حيان التوحيدى، ص ٦٧.
(١٠١) عبد الواحد الشيخ، أبو حيان التوحيدى، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩
(١٠٢) زكى مبارك، النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، جـ١، ص ١٣١
(١٠٣) التوحيدى، الاشارات الإلهية، ص ١٩٥
ـ زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ٢٠٢
(١٠٤) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، جـ٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٧
(١٠٥) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٠٣
(١٠٦) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، جـ ٣ ص ١١٢ ـ ١١٣
(١٠٧) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ٢١٧ ـ ٢١٨.
(١٠٨) المرجع نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(١١٠) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٦٣.
(١١١) التوحيدى، الإشارات الإلهية، ص ٢٠١.
(١١٢) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٠٢ : ٢١٥.





المعرفة والعلم في فكر أبي حيان التوحيدي

غانم هنا *

لن أعرض في هذا البحث نظرية أبي حيان في المعرفة والعلم ولا الجامع أو الفارق بينهما. جل ما أقدمه هو قراءة نص دفين بين مئات الموضوعات في كتابه (الإمتاع والمؤانسة). فإن قيل إن في العنوان تضليلا أو جسارة قبلت الاعتراض، على أمل أن تأتي استقامة القراءة بتبرير وإجازة شرعية طريقة البحث المتبعة، حتى ولو بدا للوهلة الأولى أن فيها خروجا على القراءة الشائعة للنصوص الفلسفية في التراث العربي الإسلامي.

وقد يكون في هذه القراءة إثقال على النص بإضافات ومساءلات بعيدة عنه وعن تاريخية القرن الرابع (العاشر). إلا أن ما فعله العرب حينما قرأوا النصوص الفلسفية اليونانية، وأدخلوا عليها قضايا فكرية جديدة، قد قدموا مثلا يحتذى به. ولي في هذا الاقتراب مبرر من طبيعة ذاتية بحتة: إنه يبعدني عن المشاريع الجبارة في تحديث التراث، المشاريع التي كثرت وتعاظمت طموحاتها في العشرين سنة الفائتة. وأنا لا أخفي السأم منها ومن تجبر أصحابها، فأعود إلى تعاطي النص دون إخضاعه لإيديولوجية تعبيرية أو مصلحة آنية، ودون رفض أو تبجيل، قناعة مني بأن لفهم النص قدرة على إقامة جسور يتحقق بواسطتها مصداق التواصل بين تاريخية النص وتاريخية قارئه.

وكنت قد عقدت العزم على أن لا أتعرض في باب الملاحظات التمهيدية هذه إلى قضية «الإبداع» في الفلسفة العربية الإسلامية، لولا أن أعمال أبي حيان تقدم مثلا صارخا على زيف وتحامل من ينكر على هذه الفلسفة مساهمة إبداعية غنية. نعم، إن تسعين بالمئة من آراء التوحيدي في العلم والمعرفة هي نقل لأفكار الآخرين، أو هي جواب عن أسئلة طرحها عليهم، أو إخبار عما سمعه منهم أو قرأه لهم. فهل يؤسس ما تبقى رأيا خاصا به؟

لسنا في معرض تفنيد التحامل والتبسيط المشار إليهما. لكنني أعتقد أن إقصاء النص في تاريخية كاتبه وأسره في دورة تفسيرية تعيده إلى ما سبقه؛ هذا الإرجاع ـــ وهو كما تعلمون الطريقة المتبعة في دراسة الفلسفة العربية

* كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الكويت.

الإسلامية ـــ هو أحد الأسباب الرئيسية فى نشر القول: إن المفكرين العرب قد نقلوا واختصروا وأولوا. وفى دحض مثل هذا الموقف، أجد مبررا لقراءة لا تكتفى بالعودة إلى تاريخ مصطلح أو فكرة، أو إلى «روح عصر».

واسمحوا لى، ولو أطلت التمهيد، أن أضيف ملاحظة فى المنهج: لا شك عندى فى أن أبا حيان صادق فى ما ينسبه إلى غيره؛ فهو لا يختبئ وراء اسم كبير أو يتحلى به، كما أنه لا يفعل ذلك من باب التواضع. فقد أظهرت مقارنة بين ما ينسبه ورأى من ينسب إليه أمانة كلية. ثم إن كونه مسامرا ووراقا، وكونه لم يدع أنه صاحب منظومة فلسفية، وكون ما يعود إليه صراحة من نصوص فلسفية قليل العدد، كل هذا لايكفى فى نظرى لكى يبعدنا عن قراءة متأنية ومتعمقة توثق له مواقف وآراء فى الفلسفة تجيز ما شاع عنه؛ أنه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».

نجد فى نصوص التوحيدى معانى وتحديدات مختلفة للمعرفة. فهى «الفوز بالقدس» (الإشارات الإلهية، ص ٢٥٤) كما عند المتصوفة وغايتها «الاتصال بالمعروف» (الإمتاع والمؤانسة ج١، ص ٢٠٤). وهى عند الفلاسفة «رأى غير زائل». والرأى هو الظن مع ثبات القضية عند التأدى؛ فهو إذن «سكون الظن» (المقابسات، ص ٣١٢) و«هى إدراك صور الموجودات مما يتميز عن غيرها، وهى بالمحسوسات أليق لأنها تحصل بالوسم والوسوم مأخوذة من الأعراض والخواص» (المرجع نفسه، ص ٣١٣). وحينما يورد جوابا عن السؤال: «ما المعرفة؟» يجيب:

> «إن كانت ضرورة فهى نتيجة الفطرة وإن كانت استدلالا فهى ثمرة الفطنة ولابد فيها من البحث الطويل والعريض والسماع الواسع الكبير. لأن النفس الناطقة لا تعطيك مكنون ما فيها إلا بتصفحك كل ما هو دونها من أجلها» (المرجع نفسه، ص ٣٦٤).

ويرى التوحيدى أن:

> «الحق والباطل ... ليسا من الخلق ولا الخلق فى شئ، وهما من نتائج المعرفة والنكرة لأنك تعرف الحق وتنكر الباطل وذلك لأعراض تتبعهما ولواحق تلتبس بهما» (الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ١٥٥).

أما فى العلم فينقل عن «بعض الأوائل» قولهم إنه:

> « الرأى الواقع على كنه حقائق الأشياء وقوعا ثابتا لا ينتقل عنه .... العلم وجدان النفس مطلوبها إذا اعترضت الرتب على الإنسان فى أمره، وذلك أنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به واتحدت فيه لهما، وهذه صورته عندنا» (المقابسات، ص ٣٦٥).

وحين ينقل يقول: «والعلم بالمقبولات أليق لأنه يختص بالحدود والمعانى الثابتة للشئ» (المرجع نفسه، ص ٣١٣). أما قوله إن العلم « بلاء ... لأنه يهوى بصاحبه إلى لجج الفكر» (الإشارات الإلهية، ص ١٢٠) أو «إذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن حرقه لكتبه، راجع «المقابسات»، ص ١١٠)، ففيه إشارة واضحة إلى موقف صاحبنا مما جناه من بؤس وشقاء جعله يحرق كتبه التى لم تأته بالجاه ولا الرخاء المطلوبين. ويلح أبو حيان على تلازم العلم والعمل فيورد عن بعض الأوائل قولهم: «العلم والعمل حدا الفلسفة، وكل واحد منهما بين ضدين: فالعلم بين الصدق والكذب، والعمل بين الخير والشر» (المقابسات، ص ٢٦٦) لا بل يذهب إلى القول إن: «العلم ما تمت فضيلته بالعمل به» (المرجع نفسه، ص ٢٦٢)، وإنه «حياة الحى فى حياته والجهل موت الحى فى حياته ... وإذا كان العلم حياة الحى فى حياته فلا شك أنه يكون حياة له بعد وفاته» (المرجع نفسه، ص ٢٠١). أما العلم فى مقابل الجهل فيقول فيه: «وأما الجهل والعلم فليسا من الأخلاق ولا من الخلق وإنما يبرزان من صاحب الأخلاق والخلق للمزاج أثرين قويين وأحدهما عدم والآخر وجدان» (الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٥٢ ـــ ١٥٣). وحينما يجمع كلاما حول المعرفة والعلم يقول:

> «وأما المعرفة والنكرة فهما فى جوار العلم وضده، ولكنهما أعلق بالحس وألصق بالنفسين، أى

الشهوية والغضبية» (المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٣).

نرى من هذه النصوص أن التوحيدى لم يخرج عن الآراء المتداولة فى عصره. لكنه وفى الليلة الأخيرة، الأربعين، من (الإمتاع والمؤانسة) يفاجئنا بنص حول المعرفة والعلم يجيب فيه عن السؤال: «كيف تعلم (النفس) الأشياء؟» فيقول:

- «النفس فى الأصل علامة والعلم صورتها؛ لكنها لما لابست البدن وصار البدن بها إنسانا، اعترضت حجب بينها وبين صورتها كثيفة ولطيفة، فصارت تخرق الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى ما لها من غيبها، فصارت تعلم الماضى بالاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتنقير، وتعلم الآتى بالتلقى والتوكف والتبشير والإنذار، وتعلم الحاضر بالتعارف والمشاهدة ومجال الحس؛ وهذه المعلومات كلها زمانية، ولهذا انقسم بين الماضى والآتى والحاضر.

فأما ما هو فوق الزمان فإنها تعلمه بالمصادفة الخارجة من الزمان، العالية على حصر الدهر، وهذه عبارة عن وجدانها، لما لها فى غيبها بالحركة اللائقة بها، أعنى الحركة التى هى فى نوع السكون، وأعنى بهذا السكون الذى هو فى نوع الحركة؛ ولما فقد الاسم الخاص بهذا المعنى، ولم يعرف فى الاختبار والاستخبار إلا ما كان مألوفا بالزمان، التبست العبارة عنه باعتماد السكون فيما يلحظ منه الحركة، واعتماد الحركة فيما يلحظ منه السكون، فصار هذا الجزء كأنه ناقض ومنقوض، وهذا لجذب محل الحس من نبت العقل، وخصب مراد العقل بكل ما علق بالموجود الحق» (الإمتاع والمؤانسة،ج٣، ص٢٠٢).

هذا هو النص الذى مهد كل ماسبق لقراءته. ولكن قبل الشروع فى القراءة، لابد من إثبات صيغته اللغوية؛ حيث إن محققيه قد اعتمدوا قراءة توجه الفهم إلى معان غريبة عن السياق وعما قصده أبو حيان، بالإضافة إلى أن ما يقترحانه من تعديلات لا مبرر لها. وتمس هذه التعديلات ثلاث نقاط مهمة:

أولا: يقول المحققان فى الحاشية حول التعرف: «لا معنى للتعارف هنا». والأصح أن له هنا معنى دقيقا هو أنه شكل المعرفة التى تتم مباشرة حال حضور موضوعها. ويجعل أبو حيان التعارف أحد أشكال الحاضر الثلاثة.

ثانيا: وضع المحققان فى المتن فاصلة بين «الوجدان» و«لما» فى قوله: «عبارة عن وجدانها لما لها فى غيبها». وهذه قراءة مضللة تجعل حرف «لما» يأخذ معنى سببيا، وهذا يحول المعنى إلى ما ليس مقصودا من قبل المؤلف.

ثالثا: يجب أن يقرأ السطران الأخيران من النص « وهذا لجذب... حتى بالموجود الحق» على غير ما أثبتا فى المتن. وقد وردا فى المخطوطة (أ) التى اعتمدها المحققان بشكل رئيسى على غير ما ارتأى المحققان؛ إذ تبنيا قراءة مخطوط (ب) هنا، وهى لا تؤدى معنى ينساق مع النص بأكمله بل يحاول قراءته قراءة أقرب إلى المعانى الصوفية. فالكلام فى «النبت» (بدلا عن ثبت) أو فى «الخصب» (بدلا عن خصت) أو فى «المراد» (بدلا عن المواد) لا مبرر له. وعندئذ يكون نص هذين السطرين كالتالى: «وهذا الجزء محل الحس من ثبت العقل، وخصت مواد العقل بكل ما علق بالموجود الحق».

فالقضية المحورية فى المعرفة والعلم، إذن، هى قضية الزمان، ولها عند التوحيدى شقان: يظهر الزمان فى المعرفة لا بل هو وليد مختلف النشاطات المعرفية. هذا أولا. وثانيا، أن الإدراك خارج الزمان هو من ثبت العقل، موضوعه المبادئ العقلية: «كل ما علق بالموجود الحق».

وفى تأكيد أن العلم هو صورة النفس ـ أى ما تصبح به النفس نفسا ـ وأن التحامها بالبدن هو الذى يجعل البدن إنسانا، وأن النفس تحاول باستمرار أن تعود إلى صورتها التى كانت عليها: «النفس فى الأصل علامة»؛ فى هذا كله يردد

أبو حيان ما قاله سابقوه ومعاصروه واللاحقون عليه أيضا من الفلاسفة العرب. أما اقترابه من المعرفة والعلم من منظور الزمان، فهو اقتراب ابداعى خاص به.

وعند غيره أن الزمان هو «أثر من آثار هذا العالم («المقابسات»، ص ٣٣٣)، وهو فى النفس اليونانية والعربية ملازم للحركة، يفهم ويقاس بها. هكذا، مثلا يقول الكندى: إن الزمان هو «مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء» (راجع: الأعسم، عبد الأمير: «المصطلح الفلسفى عند العرب»، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩٢). ويقول الخوارزمى: الزمان هو «مدة تعدها الحركة» (المرجع نفسه، ص ٢١١). أما ابن سينا فيحدد الزمان على أنه «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» (المرجع نفسه، ص ٢٥٣)، وهذا مايردده بعده الغزالى بقوله: «هو مقدار الحركة موسومة من جهة التقدم والتأخر» (المرجع نفسه، ص ٢٩٧). وعند الآمدى أن الزمان «عبارة عن تقدير الحركات» (المرجع نفسه، ص٣٤٩).

أما عند أبى حيان، فالزمان يتكون و يظهر بأبعاده الثلاثة: الماضى والآتى (المستقبل) والحاضر فى العمليات المعرفية، وهى خمس للماضى وأربع للآتى وثلاث للحاضر. فى حين أنه لا حضور للزمان فى العلم من حيث إنه لا تسمية له ولا يدرك إلا بالتناقض الناجم عن اللاحركة واللاسكون، وهذا ما يأتى فى العقل والمبادئ العقلية.

نجد فى المعرفة، حاضنة الزمان، **الماضى** فى الاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتنقير (أى الحفر). أما الآتى أى **المستقبل**، فيظهر فى أربع عمليات هى: التلقى (الاستقبال أو التعلم)، التوكف (أى التوقع) والتبشير والإنذار. أخيرا يتبدى **الحاضر** فى التعارف والمشاهدة ومجال الحسن. يتضح من هذا كله أن فى عمليات المعرفة، على اختلاف أنواعها، وعيا بالزمن، وأن لهذا الوعى علاقة مكونة لكل من هذه العمليات كشرط من شروط حدوثها: «فهذه المعلومات كلها زمانية».

لم يسمع قبل التوحيدى كلام فى الزمان من هذا النوع يؤكد فيه أن تقسيم الزمان وإدراكه من حيث هو ماض وحاضر ومستقبل هو من باب المعرفة؛ إلا أننا نظلم أبا حيان لو توقفنا عند هذا الحد من فهم نصه. فهو يضيف بما لا يدع مجالا للشك أن انقسام (الزمان) بين الماضى والآتى والحاضر أى ـ وبكلام عصرنا ـ إن الزمان لا يدرك إلا فى المعرفة وبوصفه صورة أو شرطا ضروريا لها. قولان أساسيان، إذن، يحتوى عليهما القسم الأول من النص الذى ندرسه: إن فى المعرفة زمانا يلازمها، وإنها هى سبب انقسام الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل.

أما فى الجواب عما هو الزمان، فالظاهر أن أبا حيان لم يفلت من تأثير من سبقه؛ حيث نراه يعود فى القسم الثانى من النص إلى الحركة والسكون ليدرك الزمان ويظهر ما هو فى العلم.

وقبل أن ننتقل إلى معالجة هذا الموضوع، بودى أن أشير إلى رأى أحد كبار المعاصرين لأبى حيان، وقد أبدى رأيا واضحا ودقيقا فى الزمان لم يثر انتباه الشارحين، وهو يعزز القراءة السابقة للنص وشرحنا لنظرة أبى حيان. يقول أبو العلاء المعرى فى (رسالة الغفران):

«وقول بعض الناس «الزمان حركة الفلك» لفظ لا حقيقة له ... وقد حددته حدا ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أنى لم أسمعه، وهو أن يقال: الزمان شئ أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو فى ذلك ضد المكان» (رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط ٨، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠، ص ٤٢٦).

يفهم أبو العلاء أيضا الزمان منطلقا من الإدراك، من المعرفة.

توحى قراءة سريعة للقسم الثانى من النص أن التوحيدى يعود فيلجأ إلى الحركة كى يبين ما تعلمه النفس «فوق الزمان». لكن فهما للحركة والسكون، بالمعنى الأرسطى المتداول فى عصر أبى حيان، لا يفيه حقه. ولربما كان فى ارتباك المحققين المشار إليه سابقا حول إثبات النص دلالة على أن مثل هذا الفهم يجانب حقيقة ما أراده الفيلسوف، لا سيما أنه حينما يعبر عن رأيه إذا به يبتعد عن الفهم الأرسطى ويرفض فهم الزمان بوصفه حركة مرتبطة بالمكان. يضاف إلى ذلك أن فى الألفاظ والمصطلحات التى

يستخدمها حيرة بينة، تصل به فى نهاية الأمر إلى القول بالتناقض بين الحركة والسكون، ليعبر عن عدم وجود للزمان فى محاولته الجديدة هذه.

يؤكد فيلسوفنا أنه «قد فقد الاسم الخاص بهذا المعنى»؛ معنى «الحركة التى هى نوع السكون، والسكون الذى هو نوع الحركة». ولما أذعن لغياب التسميات لجأ إلى تشبيه «الناقض والمنقوض» فى العلم المباشر بدور الحس فى ثبت العقل. إلا أنه ليس للحس فى ثبت العقل دور؛ ذلك أن «العقل يدرك الأشياء بحقيقتها لابتوسط زمان، دفعة واحدة» (المقابسات، ص ٣١٧). وهذا ما يصدق ويصح عن الزمان فى العلم: إن وجدان النفس لما لها فى غيبها، وهو علمها، يتم بالمصادفة خارج الزمان، بالرؤيا المباشرة: «إنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به واتحدت فيه» (المرجع نفسه، ص ٣٦٥) وحول هذا الكلام يؤكد أبو حيان: وهذا هو تصورنا أيضا (راجع «الإمتاع والمؤانسة» ج ٣، ص ٩٦).

جاء فى المقابسة السبعين أن أبا حيان سأل معلمه أبا سليمان المنطقى السجستانى (توفى ٣٧٥/ ٩٨٥)، كبير علماء بغداد فى المنطق والحكمة والفلسفة، عن الفرق بين المعرفة والعلم، فكان جواب المنطقى الشهير: «المعرفة أخص بالمقولات والمعانى الكلية» (المقابسات، ص ٢٧٢). كان هذا الرأى الشائع، وما هو سوى تنويع فى القول إن العلم فى الكليات. ثم يضيف أبو حيان إلى كلام السجستانى: «قال غيره: ولهذا يقال فى البارى: يعلم، ولا يقال يعرف ولا عارف» (الموضع نفسه).

إن ماوجدناه فى ثنايا نص مخفى فى مؤلفات التوحيدى قد يسمح بجواب آخر عن السؤال المطروح، فيقال عن البارى إنه يعلم لأنه لا زمان فى علمه، ولا يجوز أن يقال إنه عارف لأن فى المعرفة زمانا. وهذا القول هو نتيجة إبداع أبى حيان التوحيدى.

المصادر:

(نقتصر على مؤلفات أبى حيان التوحيدى المعتمدة فى البحث).

(١) **المقابسات**، حققه وشرحه حسن السندوبى. أعادت نشره دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٢.

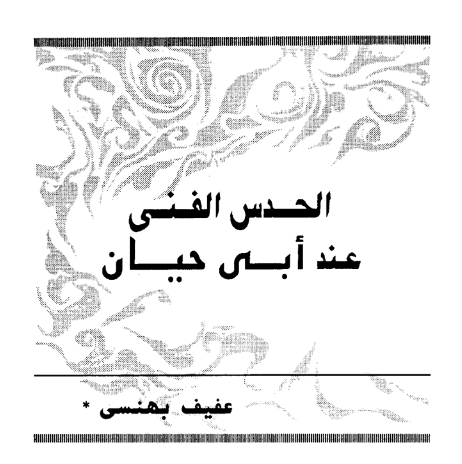
(٢) **الإمتاع والمؤانسة**، حققه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ أجزاء، منشورات المكتبة العصرية، بيروت/ صيدا. تاريخ نشر الجزء الثالث ١٩٥٣.

(٣) **الإشارات الإلهية**، حققه عبد الرحمن بدوى، دار القلم بيروت ١٩٨٤.

(٤) **أخلاق الوزيرين**، حققه وعلق عليه محمد تاويت الطنجى، أعادت نشره دار صادر، بيروت ١٩٩٢.

(٥) **ثلاث رسائل**، حققها إبراهيم الكيلانى، منشورات المعهد الفرنسى للدراسات العربية فى دمشق، بيروت ١٩٥١.





الحدس الفنى عند أبى حيان

عفيف بهنسى *

١ ـ بين الحدس والمحاكاة

ليس من كتاب صادر عن مفكر مسلم أو عربى، يفرد للجمال موضوعا مستقلا، أو يتحدث عن علم الجمال وفلسفة الفن، فيما عدا ما أورده المقريزى[١] فى مخطوط لم يصل إلينا، موضوعه التزويق وأخبار المزوقين، وفيما عدا كتابات متفرقة عن (الخط) من حيث هو فن له أسسه وجماليته وأساليبه، وعدا دراسات مستفيضة عن الشعر والموسيقا. ومن خلال ذلك، قدم الكندى والفارابى وابن سينا رؤى جمالية فلسفية موزعة لابد من جهد لتجميعها واستقرائها.

أما الفكر الصوفى الذى انطبع بطابع الخيال الباطنى، فلقد كان حدسيا بذاته، وتحدث عن الجمال الإلهى، وأكثر من حديثه عن الجمال الموضوعى.

كذلك، نرى مفهوم الجمال عند الفارابى وابن سينا على أنه صفة لوجود الموجود، وهو متعلق بالكمال، ولذلك فهما يتحدثان عن جمال الله وجمال المقولات، وهو الجمال الحقيقى المطلق وليس النسبى.

أما أبو حيان التوحيدى الذى تكلم عن الصنائع فى كتبه على لسان كثير من معاصريه، فقد قدم لنا ـ من خلال ماوصلنا من مؤلفاته ـ مايمكن أن يسمى بفلسفة الفن، فأقام قبل ألف عام علماً للجمال جديراً فى تأويل الإبداع الإسلامى وتعريفه [٢].

ولقد قامت أفكار التوحيدى الجمالية على مفهوم الحدس الذى ظهر متأخرا فى الغرب، خصوصا عند كروتشه، وسنحاول إيضاح ذلك من خلال كتبه.

منذ أرسطو، كانت الطبيعة مصدر الإبداع، وكان الفن محاكاة للطبيعة، واستقر هذا الرأى فى أذهان فنانى عصر النهضة حتى قال ليوناردو دافنشى: «على الفنان أن يكون عمله مرآة للطبيعة». ولكن هذا الرأى لم يكن راسخا فى أعمال الفنانين على اختلاف مشاربهم وتجاربهم، بل لقد تجاوز الفن والإبداع الطبيعة منذ المدرسة النهجية (Manierisme) إلى الباروك إلى الرومانتيكية وحتى اليوم.

* أستاذ تاريخ الفن والعمارة، جامعة دمشق.

ولقد حمل لواء الثورة على الطبيعة الرومانتيكيون من فلاسفة ومفكرين، من أمثال شلنج وهردر وهيجل، ومن فنانين موسيقيين ومصورين وشعراء. ومنذ هيجل ظهر التفريق بين الكلاسية والرومانتيكية، بين الاتباعية المدرسية والخيالية التعبيرية.

وعلى ضوء هذين الاتجاهين، يمكن أن نبحث عن موقع أبي حيان قبل ألف عام، فهل هو مدرسي عقلاني منطقي رياضي، أم هو خيالي عاطفي تعبيري، أم هو وسط بينهما؟

يقول أبو حيان في كتابه (الهوامل والشوامل): إن «إقامة الصناعات وإبراز الصور فيها يتم بمماثلة مافي الطبيعة بقوة النفس» [٣]. صحيح أن أبا حيان يجعل الطبيعة فوق الصناعة والفن، وإنه يضع شرطا للصناعة، هو مماثلة الطبيعة، ولكنه يربط هذه المماثلة بقوة النفس، فهو بهذا يرفض محاكاة الطبيعة بمعزل عن تدخل الذات، ولا يتفق مع المبدأ الأرسطي الذي شرحه على لسان أستاذه يحيى بن عدى النصراني الذي ترجم كتب أرسطو.

وكان قدامة بن جعفر (ت ٣١٨) قد أكد هذا المبدأ في كتابه (نقد الشعر) [٤]. ولكن قدامة اعتمد على ترجمات يونانية ركيكة، فلم يتسن له إبراز الموقف الطبيعي بجلاء، ثم إن أبا حيان كان ينقد قدامة ويقول فيه: «هجين اللفظ ركيك البلاغة في وصف البلاغة، حتى كأن مايصفه ليس يعرفه وكأن مايدل به غير مايدل عليه» [٥].

ويبدو أن أبا حيان استوعب جيداً مسألة المحاكاة، وسار قدما في مجال الحدس الفني، وهو يستقرئ المواقف والأفكار التي كانت سائدة في عصره، كأفكار أبي سليمان السجستاني وأبي سعيد السيرافي التي عرضها في كتبه، موافقا أو معارضا لها. وهو، إذ يتحدث عن أثر الطبيعة في الصناعة، فإنما يشير إلى أنه يتم بدءاً من الشرط الذي وضعه عند إقرار مماثلة الطبيعة بقوة النفس التي توصل الصورة إلى كمالها «بما استوعبته من صناعة حادثة تأخذ وتعطي، فتستكمل بما تأخذ، وتعني وتكمل بما تعطي» [٦].

وهنا نذكر رأي كروتشه في علاقة الفنان بالطبيعة؛ «فالطبيعة عنده خرساء والفنان هو الذي ينطقها. وليس الفن في نقل ومحاكاة الطبيعة كما هي»، بل لقد بين التوحيدي على لسان مسكويه، أن ثمة حوارا مستمرا، وليس محاكاة، بين الطبيعة (الموضوع) والنفس (الذات)، فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وآثارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولي؛ أي المادة الخامية للأشياء، فإنها تجعل هذه الصور وفق رغبة النفس وحسب استعدادها لقبول هذه الصور. ولكن الصعوبة في أن النفس إذ تقدم صورا مجردة مطلقة، تجعل الطبيعة غير قادرة على تمثيل هذه الصور بسهولة. وهذا العجز قد يكون محدودا أو كاملا. ولكن إذا استطاعت الطبيعة أن تمثل هذه الصور المطلقة، فإن الأثر الفني يصبح موضع استحسان، ويتحقق فيه الجمال والبلاغة إذا كانت مادته مواتية للتمثل والتشكل:

«إن المادة الموافقة للصورة تقبل النقش تماما صحيحا مشاكلا لما قبلتها الطبيعة من النفس، والمادة التي ليست بموافقة تكون على الضد» [٧].

«مثال ذلك مايتم إذا كان طين الختم ناقص الكمية، فإن ذلك يغير مقدار الخاتم، وإذا كان الطين يابسا أو رطبا أو خشنا، نقصت صورة الخاتم، ولا يظهر النقش على التمام والكمال. ولهذا فإن المادة عندما تكون موافقة في الكمية للصورة، فإن الصورة تقبل ما تعطيها على التمام، وتتشكل تشكلا صحيحا مناسبا ومطابقا لما في النفس، فإذا رأتها النفس سرت، لأنها موافقة لما عندها، مطابقة لما أعطتها الطبيعة» [٨].

هنا، يقدم لنا التوحيدي فكرا فنيا مستقلا عن المؤثرات الإغريقية يقوم على تفاعل النفس والطبيعة؛ أي تفاعل الذات والموضوع حدسيا، وليس على أساس محاكاة الموضوع عقليا، وهو يلتقي بذلك مع كروتشه الذي يرى: .

«أمام الطبيعة والأشياء نحن لا نملك إلا وعيا مبهما ومشوشا لإحساس كامن، وهذه المرحلة الأولى هي مرحلة الإدراك؛ أي المعرفة العقلانية لحالات النفس إزاء أشياء محسوسة أو متخيلة.

والمرحلة الثانية حتى مرحلة التعبير. وعلينا أن نخلص هذا التعبير مما يختلط به من مؤثرات. لكى يصبح التعبير واسطة الإدراك لتمثل الصورة أو الكلام ليس بشكل مرموز بل بشكل ينقل استنتاجنا المدرك. وبالتعاطف التذوقى يتأكد حضور الجمال الفنى، وعبقرية الفنان تجعلنا نندمج بخيالنا فى أعماله»(٩).

مقارنة بين التوحيدى وكروتشه

إن مصطلح الحدس intuition يبدو أكثر وضوحا عند كروتشه منه عند برجسون؛ عند كروتشه يبدأ الحدس من المرحلة الأولى، فهو معرفة وتعاطف وانفعال وإبداع. وهكذا، فإن الإبداع حالة بسيطة غير معقدة، وهى موحدة ولكنها تنتج تعددا. والفن هو تعاطف مع الديمومة، مع الحياة.

وإذا لم يستعمل أبو حيان هذا المصطلح فى كتبه، فقد كان يعنيه بحديثه، فنحن أمام الطبيعة لسنا مقيدين بواقعها. إنه يقول:

«إن الطبيعة تقول: أنا قوة من قوى البارى، موكلة بهذه الأجسام المسخرة حتى أتصرف فيها بغاية ماعندى من النقش والتصوير والإصلاح والإفساد اللذين لولاهما لم يكن لى أثر فى شئ» (١٠).

ثم يقول فى مكان آخر:

«إن الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما عن عفو البديهة وإما من كد الروية وإما أن يكون مركبا منهما»(١١).

ويوضح رأيه بقوله:

«إن البديهة قدرة روحانية فى جبلة بشرية كما أن الروية صورة بشرية فى جبلة روحانية» (١٢).

ويؤكد رأيه هذا بالقول إن الروية مزية الذات البشرية، وأما البديهة فهى واقع الطبيعة المقرر إلهيا بعيدا عن الإرادة البشرية، والحدس أو الفكر هو اختلاط أو حوار الذات بالموضوع، أو اختلاط النفس بالطبيعة، هذا الحوار الجدلى يكون الصورة الفنية.

«والفكر هو مفتاح الصنائع البشرية». ولكن هذا الفكر أو الحدس نسبى، يختلف من إنسان إلى آخر بحسب مايقوم عليه من بديهة أو روية. أى حسب غلبة الخيال أو غلبة العقل، على أن العمل الذى يقوم على البديهة لايبدو صائبا إلا إذا كان العقل فيه فاعلا وسليما.

كذلك العمل الذى يقوم على الروية، لا يبدو إلا إذا كانت الطبيعة صحيحة موافقة للمزاج.

وهكذا، فإن الحدس معرفة عامة، وهو مشترك فى الأعمال العقلية والخيالية، ثم هو كامل وأساسى فى الفعالية الفنية، الإبداع والتذوق.

والاتجاه الطبيعى يرى أن تكون الصورة (شكلا أو حركة أو لحنا) مماثلة للطبيعة؛ «فالطبيعة ينبوع الصناعات»، ولكن التوحيدى لا يترك هذه المماثلة دون تدخل الذات أو النفس، وهى مؤلفة من الفطرة والفكرة والعقل:

«ولما وهب الإنسان الفطرة وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل جميع هذه الخصال، وماهو أكثر منها لنفسه وفى نفسه» (١٣).

وتدخل الذات فى مماثلة الطبيعة شرط عند التوحيدى لتحقيق العمل الفنى، وهذا الحوار يتم عن طريق الفكر، «والفكر بينهما مستميل منهما، ومؤد بعضهما إلى بعض». ولا يختلف مفهوم الفكر هنا، عن مفهوم الحدس عند كروتشه الذى يقول:

«إن الحدس معرفة تأتى عن طريق التصور أو الإدراك الذى تفرزه المعرفة العقلية، وعن طريق الإحساس وهو نفسى ذاتى، ويتم تفاعل الإدراك مع الحس أو تفاعل التصور مع الصورة عن طريق الحدس. ولكن الحدس يبقى متميزا كل التميز عن المعرفة العقلية»(١٤).

ولأن كروتشه هو أكبر الفلاسفة التصاقا بمفهوم الحدس، فإن مقارنته بأبى حيان التوحيدى من خلال الحدس ستوضح فلسفة أبى حيان الجمالية. ويلتقى المفكران، فى النقاط التالية:

١ ـ فى المثالية التى لا تخضع لقانون ولا تعتمد على المنفعة ولكنها تؤمن بالنفس.

٢ ـ فى النشاط الحدسى الجمالى والنشاط العقلى المنطقى، وهما صورتا المعرفة.

٣ ـ فى الحدس، وهو الشكل الأرقى المستقل للمعرفة بصورتيها العقلية والفنية، بل هو صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية.

٤ ـ فى المنطق التابع للحدس. أما الحدس فلا يحتاج المنطق، فالمعرفة العقلية تتصف بصفة فنية حدسية، أما الفن فلا يتصف بصفة منطقية بالضرورة.

٥ ـ فى أن الفن حدس والحدس تعبير، والتعبير لغة واللغة إبداع.

٦ ـ فى أنه لا نثر دون شعر، لأنه لا وجود لمعرفة منطقية دون حدس.

٧ ـ فى أن الحدس ليس إدراكا فقط، بل إدراك وتعبير، والتعبير يصوغ الإحساس أو الانفعال أو الإدراك.

٨ ـ فى أن الحدس يتجلى فى وحدة الشكل والمضمون، وحدة الصورة والتعبير، وحدة الذات والموضوع.

٩ ـ فى أن المعرفة العقلية انتقال من المحسوس إلى التصور، وأن المعرفة الحدسية انتقال من الطبيعة إلى الصورة.

١٠ ـ الفن للفرح والتطهير والمعرفة.

١١ ـ الجمال تناسب بين التعبير والوظيفة، بين الشكل والمضمون، بين الذات والموضوع.

الحدس والديالكتيك

لعل أبا حيان سبق هيجل فى تفكيره الجدلى «الديالكتيكى»، عندما قال: إن الفكر يتم بمحصلة الضدين؛ العقل والطبيعة:

«فالعقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستميل منهما ومؤد بعضهما إلى بعض بالفيض الإمكانى، والتوزيع الإنسانى»(١٥).

ويتفق هيجل(١٦) مع أبى حيان فى أن الفكر Pansée هو المعرفة، ولكن هيجل لا يعتبر الفكر بالمعنى الذى أراده أبوحيان، وهو الحدس. ومع ذلك، فإن أبا حيان قال: إن الفكر (أو الحدس هنا) هو معرفة تتولد عن نفى الطبيعة للعقل أو نفى العقل للطبيعة.

ولكن هيجل لم يرفع الفكر إلى مستوى الحدس، ولذلك بقى واقعيا. وعندما قال: إن الفن هو تعبير حسى عن المطلق من جهة، وتعبير عن الوحدة بين الطبيعة والفكر الإنسانى من جهة أخرى، فإنه كان يتوخى إبراز القيمة الذاتية.

ومع أن الفكر عند هيجل هو منبع الوجود، والأساس المطلق، ومحتوى المعرفة الكلية ـ الجزئية، فإنه عند أبى حيان هو المعرفة الحدسية (العقلية والحسية)، أما الأساس المطلق فهو الفكر المطلق (الله)، وهو سبب الفكر النسبى (الإنسان).

وجدلية هيجل ترسم تطور المعرفة القائم على التناقض، وهو مصدر الحركة القائمة على قانون النفى ونفى النفى.

ولقد تبنى أبوحيان آراء الكندى فى تطور المعرفة من المطلق إلى الواقع الجزئى، حيث قال:

«إن الله عز وجل علة العقل والعقل علة النفس والنفس علة الطبيعة، والطبيعة علة الأكوان الجزئية».

والفن عنده هو علاقة بين الطبيعة (الواقع) والإنسان (الذات). وأبوحيان يطمح إلى تصوير المجال الفكرى والإلهى. وهو مشغول بالحقيقة، مشغول بالروح، مشغول بالله.

وعنده إن الفن يقوم بتصوير المطلق تصويرا حسيا؛ أى تصوير العرض الحسى للمطلق، كما ذكرنا.

وإذا كانت ثمة علاقة بين هيجل وأبى حيان، فإن الافتراق يبدو فى مادية هيجل، عندما يرى أن المطلق المحسوس هو لصالح الإنسان، أما أبوحيان فيبدو أكثر مثالية عندما يرى أن المطلق هو الله، وهو محسوس بآثاره ومخلوقاته. وهكذا، فإن الفن عند هيجل هو معرفة وحفر فى ديالكتيك النفس. أما عند أبى حيان، فهو مماثلة الطبيعة بقوة النفس، وهو

حدس. ومع ذلك، نستطيع أن نميز المنطق الجدلى فى فكر أبى حيان الجمالى بالاستقراء التالى:

يفرق أبوحيان ـ كما رأينا ـ بين نوعين من الإنتاج الإنسانى، نوع يصدر عن المحاكمة العقلية (الروية)، ونوع يصدر عن المحاكمة الحدسية (البديهة)[١٧]، والأعمال التى تصدر عن الروية والعقل تدخل فى نطاق العلم الصرف، والأعمال التى تصدر عن البديهة والحدس تدخل فى نطاق الفن.

والأصل أن الله عز وجل هو العلة الأساسية فى وجود الذات (الإنسان) والموضوع (الطبيعة) ومحصلتهما العقل، وتقابله الغريزة ومحصلتها (الحدس) أو الفكر.

وهكذا، فإن الله وهو المطلق والمثل الأعلى. وعالم الغيب والحقيقة، هو السبب الأول والقضية المطلقة، وهو سبب التطور الجدلى.

والقضية الأولى فى عملية الخلق هى الإنسان (الذات)، وهو نسبى معلوم ومتحول بالاختيار، وتقابله الطبيعة (الموضوع)، و«هى قوة من قوى البارى».

ومفتاح الذات هو العقل والروية، ومفتاح الطبيعة هو البديهة، وتفاعل الروية مع البديهة محصلته الحدس (أو الفكر بالمعنى التوحيدى)؛ أى أن الحدس مركب جدلى يتألف من قضية وطباق، وهو يمتاز عن التطور العلى المباشر الذى تحدث عنه الكندى، ويبقى الله المطلق هو سبب هذا التركيب الجدلى. فالله هو الغيب عندنا وهو المعلوم عند الله وحده، ولا ينكشف الغيب إلا اتفاقا، عند الأنبياء والأولياء وأصحاب كشف الغطاء والسريرة.

«إن وجه الحادث المجهول عندنا اتفاق، ووجه الحادث المعلوم عند الله عز وجل غيب، فلو ظهر الغيب (للأنبياء والأولياء) لبطل الاتفاق»[١٨].

بين الذات والعقل

يرى أبوحيان أن الإنسان يشترك مع الحيوان بالغريزة والفطرة، ولكنه يتميز عنه بالإدراك المنطقى وبالحدس الفنى. فهو يذكر على لسان أستاذه أبى سليمان فى كتاب (الهوامل):

«ذكر بعض الباحثين عن الإنسان، أنه جامع لكل ما تفرق فى جميع الحيوان، ثم زاد عليها وفضل بثلاث خصال:

بالعقل، والنظر فى الأمور النافعة والضارة.

وبالمنطق، لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر.

وبالأيدى، لإقامة الصناعات، وإبراز الصور فيها مماثلة للطبيعة بقوة النفس»[١٩].

ولابد من مقارنة آراء التوحيدى بآراء من سبقه من المفكرين العرب، من أمثال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) فى كتاب (الشعر والشعراء)[٢٠]، وابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) فى مقدمته لكتاب (عيار الشعر)[٢١]، ولاشك أن مبادئه مستقاة من الفكر الأرسطى، القائم على المحاكاة والعقلانية. ولعل كتاب (فن الشعر) المترجم عن السريانية (سنة ٣٢٨ هـ) كان مرجعهما.

فابن طباطبا اتباعى يدعو إلى انتهاج مسلك الأقدمين، ويجعل أعمالهم مقياسا لجودة الإبداع. فهو يضع للإبداع شروطا عقلية، أولها اتساع المعرفة وتنوعها، وثانيها إحكام العقل والإيثار الحسن واجتناب القبيح ووضع الأشياء فى مواضعها. فهو يعارض مبدأ الجاحظ[٢٢] فى الاعتماد على الغريزة، ويضع شروطا عملية وقاعدية لجودة العمل ونجاحه، وبهذا لا يفرق بين الشعر والنثر.

فالشعر والإبداع، هو صنعة عند ابن طباطبا، تخضع لجميع شروط الصنعة العادية. والقصيدة هى «كالسبيكة المفرغة، والوشى المنمنم، والعقد المنظم واللباس الرائق»، ونلاحظ أن جميع الصيغ المشبه بها هى صناعية عادية.

وإذا كان الفن صنعة، فإن التذوق عنده هو الفهم: «وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو واف، وما مجه ونفاه فهو ناقص».

وهكذا، فإن ابن طباطبا يجعل هدف الفن ليس الجمال فقط، بل المنفعة والمتعة وحسن الأخلاق، دونما تفريق بين الجمال والأخلاق والخير.

ولكن جميع الأعمال التى تخضع للروية والعقل والمنطق، تحتاج البديهة، لأن الروية أقل إدراكا لقوانين الطبيعة.

فأعمال الحساب والدواوين كديوان المال، وديوان الضرب وديوان الشرطة والمظالم(٢٣)، ليست أعمالا بليغة بذاتها، ولكنها تحتاج إلى أسلوب بليغ. ولا يكون الكاتب أو المحاسب كاملا، إلا إذا نهض بحظ من البلاغة. وهذا لا يتم إلا عند المجودين (مثل جعفر بن يحيى البرمكى). وقد لا تكون البلاغة شرطا هنا، ولكن لا يغفر لصاحب الديوان أن يكون أداؤه رديئا، أو يكون خطه متعثراً «فالخط الردئ إحدى الفدامتين»:

«ومدار المال ودوره وزيادته و وفوره، على هذه الدواوين التى إما أن يكون حظ البلاغة فيها أكثر، وإما أن يكون أثر الحساب فيها أظهر، وإما أن يتكافآ»(٢٤).

ويقول أبوحيان:

«ألا تعلم أن أعمال الدواوين التى ينفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب فى فنون ما يصفونه ويتعاطونه، بل لا سبيل إلى العمل إلا بعد تقدمة هذه الكتب، التى مدارها على الإفهام البليغ، والبيان المكشوف والاحتجاج الواضح، وذلك يوجد من الكاتب المنشئ»(٢٥).

«ولو أنصفت لعلمت أن الصناعة جامعة الأمرين، أعنى الحساب والبلاغة، والإنسان لا يأتى إلى صناعة فيشقها نصفين ويشرف أحد النصفين على الآخر»(٢٦).

النفس والذات الإنسانية

وحاصل ما يقول أبوحيان فى الإنسان أنه متميز بالنفس والعقل والتحكم بالعمل، وهو إذا كان يتمتع بالروح كالحيوان، فلأن الروح حى سبب الحياة، أما النفس فهى من خصائص الإنسان فقط. يقول أبوحيان:

«ولم يكن الإنسان إنسانا بالروح بل بالنفس، ولو كان إنسانا بالروح، لم يكن بينه وبين الحمار فرق»(٢٧).

ثم يقول:

«الإنسان تابع النفس وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان إنسان بالنفس» (٢٨).

ولكن ما المقصود بالنفس وما الروح؟ يعرف أبو حيان الروح: «إنه جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص مافيه»(٢٩)، ويعرف النفس الناطقة: «إنها جوهر إلهى، وليست فى الجسد على خاص ماله فيه. ولكنها مدبرة للجسد» (٣٠).

فالنفس عند التوحيدى جوهر إلهى، خارجة عن الجسد، رغم خصوصيتها له، على عكس الروح المنبثة فى الجسد التى تسبب له الحياة، سواء أكان الجسد جسد إنسان أم جسد حيوان.

ويجب أن ننتبه، منذ الآن، إلى أن ثمة لبسا عند ناقلى الفكر الغربى فى ترجمة كلمة Esprit أو Spirit، فتارة تترجم «الروح» وتارة تترجم «النفس» وتارة «الفكر».

ومن استعراض معنى كلمة «نفس» عند التوحيدى، يتضح لنا أنها تعنى «الذات الإنسانية»، من حيث هى كينونة حية وليس من حيث هى جسد. والإنسان هو الوحيد الذى يشعر أنه إنسان، إنه يشعر بذاته، ويستطيع أن يميزها عن الكائنات الأخرى، وبخاصة الحيوان الذى لايشعر بذاته إلا من خلال الغريزة، أما الإنسان فإنه يميز ذاته بواسطة الفكر الذى يدل على الوجود ـ كما يقول ديكارت، وبواسطة الفطرة ـ كما يقول فرويد.

يقول أبو حيان:

«ولما وهب الإنسان الفطرة، وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل، جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه وفى نفسه. وبسبب هذه المزية الظاهرة فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ مراده بالتنسيق والأعمال، واستخراج المنافع، وإدراك الحاجات بها، وهذه المزية التى له مستفادة بالعقل» (٣١).

وتنجلى ذات الإنسان بالعقل، فإذا كان العقل يورث العلم بالذات ويميزها عن الطبيعة، فإن هذا إنما ينتج عن العمل، وهو شرط إنسانى، ولا قيمة للعلم بلا عمل:

«فإذا كان العمل قاصرا عن العلم، كان العلم كلا على العالم. وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلا، وأورث ذلا، وصار فى رقبة صاحبه غلا»(٣٢).

والصورة العليا للفكر هى الإرادة التى تنتج أعمالا وليس معارف مجردة أو وقائع طباعية. وتأتى الإرادة بعد المعرفة، فبالنظر يفهم الإنسان الأشياء، وبالعمل يبدلها، وبالنظر يمتلك الكون، وبالعمل يخلقه ـ كما يقول كروتشه(٣٣).

ويمتاز الإنسان بحرية الاختيار فى عمله، ويلعب العقل والعلم دورهما فى هذا الاختيار، وفى هذا يقول التوحيدى:

«الذوق وإن كان طباعيا، فإنه مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»(٣٤).

أما الحيوان ، فيتمتع بدوافع الغريزة؛ فهى التى تلهمه فى تصرفاته المتشابهة. ولكن للإنسان نصيباً بسيطاً من غرائزه ترفده فى اختياره تصرفاته وثمرة ذلك تصرف متميز ونافع ودائم.

وكذلك الحيوان، فله نصيب ضعيف من الاختيار، كما هو شأن النحل، يقول أبوحيان:

«ولما كان الحيوان كله، يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة واحدة. وكان الإنسان يتصرف فيها بالاختيار، صح له من الإلهام نصيب حتى يكون رفدا له فى اختياره (وكذلك يكون النحل أيضا)، صح له من الاختيار قسط فى إلهامه حتى يكون ذلك معينا له فى اضطراره، إلا أن نصيب الإنسان من الإلهام أقل، كما أن قسط سائر الحيوان من الاختيار أندر، وثمرة اختيار الإنسان إذا كان معانا بالإلهام أشرف وأدوم وأجدى وأنفع، وأبقى وأرفع من ثمرة غيره من الحيوان إذا كان مرفودا بالاختيار. لأن قوة الاختيار عند الحيوان كالحلم، كما أن قوة الإلهام فى الإنسان كالظل»(٣٥).

وإذا كان الحيوان يشترك مع الإنسان فى ممارسة العمل الغريزى الفطرى، فإنه لايستطيع أن يشاركه فى ممارسة العمل العقلى أبدا، ومراحل العمل العقلى، الإرادة والتعبير. والإدراك العقلى للأشياء يحدد قيمتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وهى ميزة إنسانية لايقدر عليها الحيوان، مهما بلغت درجة تدريبه، فالببغاء والقرد والكلب وجميع حيوانات السيرك التى يجرى تدريبها، قد تقوم بأعمال تتجاوز المألوف الغريزى، وردود الفعل الشرطية، ولكنها لاتصل إلى حدود الإدراك العقلى والمحاكمة. وقد نتوهم ذلك، ولكننا أبدا لن نتوهم أن الحيوان قادر على التعبير عن المدركات كالإنسان. وعندما يتساءل التوحيدى: «ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن الشجى والجرم الندى، وما الواصل فيه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتى على نفسه؟»(٣٦). فهو يبحث عن مقدرة الحيوان على الإدراك. هنا نتذكر قول كروتشه:

«إذا كان الحيوان غير قادر على التعبير، فهو غير قادر على الإدراك أصلا، فالإنسان يحتوى الحيوانية إلى الغريزية، ولكن الحيوان لا يستطيع أن يتصف بالعقلانية الإنسانية»(٣٧).

ويرى كروتشه أن العمل العقلى يفرز تصورات، أما العمل الفنى فإنه يفرز صورا.

فالعمل العقلى عمل معرفى منطقى يقوم على معرفة كلية، تفرز تصورات. والعمل العلمى الصرف يستعصى على الإنسان غير العالم، وهو لا يعنى الإنسان المبدع بالتفضيل.

وقد لا تكون تصورات الإنسان العادى خلاقة متقدمة، بل تبقى غالبا عند حدود التدبير والمنفعة عندما لاتكون هذه التصورات قائمة على محاكمة منطقية. وحسب أبى حيان، يمتاز الإنسان العادى بالعقل والنظر فى الأمور النافعة والضارة وبالمنطق لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر(٣٨).

الانحراف عن الحدس

يقوم العمل الفنى (الصناعة) عند التوحيدى على «مماثلة الطبيعة بقوة النفس».

ومع ذلك، يخرج العمل عن صفته الحدسية إذا ما تعرض للتكلف، أو المحاكاة، أو الرمز أو النفعية. أما التكلف، فإن مادته هى الصنعة وسرعان مايتزلق إلى الوهم. يقول التوحيدى:

«إن الكلام (ويعنى الأثر) صلف تياه لايستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان. وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور ، .... ومادته العقل، والعقل سريع الحؤول [التحول] خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان [الانتشار] «والتكلف فى البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة» [٣٩] .

ويشترك أبو حيان مع الجاحظ فى ضرورة تجنب التكلف. فهو يورد حديثا عن ثمامة، يتساءل فيه:

«ما البيان؟ . فيجيب جعفر بن يحيى: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلى عن مغزاك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذى لابد منه أن يكون سليما من التكلف بعيدا عن الصنعة بريئا من التعقيد غنيا عن التأويل» [٤٠] .

أما المحاكاة: فهى نقل المادة الطبيعية أو أى أثر مادى سابق نقلا حرفيا، بحسب منطق تصورى، فنقل الواقع أو نقل الطبيعة كما هى، هو عمل يقوم على الدربة والعادة، وكذلك عزف قطعة موسيقية بمهارة هو محاكاة تحتاج إلى دربة وعلم. ونقل لوحة الجوكندة لا يرفع الناقل إلى مرتبة المبدع مهما كان نقله دقيقا، وكذلك شأن التصوير الفوتوغرافى، مهما كان محورا بتقنيات مختلفة.

ذلك أن موقف الفنان من الطبيعة هو موقف حدسى، فهو يتمثل الطبيعة عن طريق الحدس ولا يحاكيها نقلا آليا «فالفنان يرفع الطبيعة إلى المثالية أو هو يقلد الطبيعة مثاليا» ـ كما يقول كروتشه، وهذا ماكان يعنيه أبوحيان عندما قال بمماثلة الطبيعة بقوة النفس.

أما الرمز فهو عقلى أو فنى، والرموز العقلية فى الرياضيات والعلوم ليس محلها الفن. ولكن ثمة رمزا حدسيا يصبح آية فنية؛ لأن الرمز مرادف للحدس .

والأسطورة رمز يتألف من مزج الواقع بالطبيعة، وهذا المزج عمل حدسى منطقى يدخل فى مجال العقل أكثر من دخوله فى مجال الحس. والجمالية المنطقية عند كروتشه هى السمة التى يتسم بها الفن القائم على تصورات أو على صورة كلية .

وأما النفعية فمن الصعب نفيها فى أية صناعة، ولكن عندما تفقد هذه الصناعة الحس الجمالى فإنها تنحرف عن الفن.

إن كلمة «فن» المتداولة اليوم تحمل معنى الصناعة نفسه فى كتب المؤلفين العرب والمسلمين.

ومع ذلك، فإن الصنائع التى ينتجها الصناع لم تكن على نوعين، رفيعة Fine وصغرى Minor بل إن جميع الصنائع هى آثار فنية، ولم يكن من تمييز فى قيمتها على أساس المنفعة، لأنها كلها كانت نافعة وممتعة بطرافتها، وبجمالها، على عكس مايبدو فى آثار الفن التشكيلى الغربى (اللوحات والتماثيل) التى لا يقصد من ورائها الاستعمال النفعى، بل التمتع الجمالى فقط، وينحرف العمل عن الفن إذا اقتصر الهدف منه على المنفعة، ولكن فى الفن الإسلامى تبدو السجادة والمنمنمة والفسقية والإناء، مجرد أشياء استعمالية يتحكم فى صنعها الغرض النفعى والاستعمالى، ولكن أكثرها آيات يتحكم فى تنميقها ورقشها أو نقشها وتلوينها حس جمالى؛ أى أن الأثر الإسلامى كان فنا ومتاعا فى وقت واحد. ومدار ذلك على الحدس، وهو الشرط اللازم للتفريق بين العمل العقلى والعمل الفنى الذى يقوم على العقل والمنطق والإدراك، كما يقوم على الحس الجمالى والذوق. وليس من السهل التمييز بين حالة الإدراك والحس. والمصطلح الذى استعمله الفلاسفة المحدثون من أمثال كروتشه ، وهو اصطلاح «الحدس» intuition للتمييز بين العمل

العقلى والعمل الفنى ـ يقول كروتشه ـ «إن الفن حدس ولكن الحدس ليس بالفن فى كل الأحيان» (٤١). كان أبوحيان قد اعتمده لتفسير آلية الإبداع الفنى، قبل الفلاسفة المعاصرين بألف عام تقريبا، عندما رأى أن العقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات. والفكر بينهما مستعمل مهماز، ومؤد بعضهما إلى بعض بالفيض الإمكانى، والتوزيع الإنسانى(٤٢).

الحدس وصورة غير المشبه

يتساءل أبوحيان عن ماهية الصورة، فيقول: «هى التى بها يخرج الجوهر إلى الصورة عند اعتقاب الصورة إياه». وهو يبحث عن الصورة فى الماهية، وهذا البحث الحدسى موضوعه المطلق المثبت فى ماهية الصورة. والمطلق هو التوحيد، هو الواحد، هو الله. يقول التوحيدى:

«وأنا أعوذ بالله من صناعة لاتحقق التوحيد، ولاتدل على الواحد، ولاتدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصبر على قضائه والتسليم لأمره»(٤٣).

والصورة الإلهية « هى التى تجلت بالوحدة وثبتت بالدوام ودامت بالوجود»(٤٤) . وجميع الصفات المثلى هى وسيلة لمعرفته، وليست حقائق مجسدة فيه. ولكن كيف يتم للإنسان رسم الصورة الإلهية؟ يقول أبوحيان:

«فلما جل عن هذه الصفات، بالتحقيق فى الاختيار، وصف بها بالاستعارة على الاضطرار، لأنه لابد لنا من أن نذكره ونصفه وندعوه ونعبده ونقصده ونرجوه ونخافه ونعرفه» (٤٥).

«فالوجود والكرم والحكمة والقدرة والجبروت والملكوت (هذه الصفات التى يوصف بها الله) تأبى ذلك، فصارت هذه الأسماء والصفات سلالم لنا إليه، لا حقائق يجوز أن يظن به شئ منها» (٤٦).

فالله يبقى هو المطلق والكل «إن الكل باد منه، وقائم به موجود له وصائر إليه» (٤٧) ثم يقول: «يضيق عنه الاسم مشارا إليه، والرسم مدلولا به عليه» (٤٨)؛ أى ليس من الممكن تصوير الوجه الإلهى.

ويخاطب التوحيدى الإنسان فيقول:

«إذا سما بك العز إلى علياء التوحيد، فتقدس قبل ذلك عن كل ماله رسم فى الكون، وأثر فى الحس، وبيان فى العيان» (٤٩).

هكذا يتجلى الحدس كاملا فى الصورة الإلهية. وبصورة عامة، كان الإنسان فى الفكر العربى قيمة نسبية، والله وحده هو القيمة المطلقة، ولكن الإنسان ينزع بطموحه إلى أن يبحث عن سر هذه القيمة المطلقة المتمثلة فى الكمال المطلق والجلال المطلق والجمال المطلق، كما يسعى إلى التمثل بها، وبهذا يتجه الإنسان دائما نحو الله، نحو المطلق، فهو ملاذه فى ضعفه وعجزه، وهو مثاله فى قوته وسعيه.

وهكذا، فإن الإبداع هو محاولة مستمرة للبحث عن الجمال المطلق، وتبقى أداة المبدع إنسانية وليست إلهية أو سحرية أو نبوية، بمعنى أن حدسه فقط هو الذى ينقل من الجميل المطلق ماهو ممكن له، وليس إعجازه أو وحيه أو طلاسمه.

وحدس الجمال المطلق غير قابل للتشخيص، لأن الله غير قابل للتماثل والتصور «ولم يكن له كفوا أحد».

وينادى أبوحيان بتنزيه الصورة الإلهية عن كل شبه وكل تورية:

«وأما من أشار إلى الذات، فقط بعقله البرئ السليم، من غير تورية باسم، ولاتحلية برسم، مخلصا مقدسا، فقد وفى حق التوحيد بقدر طاقته البشرية، لأنه أثبت الآنية ونفى الأنينية والكيفية، وعلاه عن كل فكر وروية»(٥٠).

ومما لاشك فيه أن الصورة الإلهية تبتدئ واضحة فى الرقش العربى، الهندسى واللين، ففى الرقش يتم إلغاء الجوانب الحسية والمادية فى الطبيعة؛ وذلك لإدراك الجوهر، وفى بعض الرسم التشبيهى المحور محاولة لتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

الحدس والصورة المشبهة

يفرق أبوحيان بين الصورة الإلهية وموضوعها المطلق، والصورة التشبيهية وموضوعها الطبيعة وهى أثر من آثار الله الخالق. ولا يتحدث أبوحيان هنا فى مسألة المنع أبدا، بل هو يفسر التشبيه عندما يسأل أبا على مسكويه عن أسباب طلب الإنسان للأشباه والأمثال، أو للصورة الحسية لما هو موهوم معروف، أو لما هو معقول غير قابل للتشخيص، فيجيبه أبو على، من أننا ننشد صور الأشياء وأمثالها فى حالات ثلاث:

أولا: لإدراك أشياء سبق أن أدركتها الحواس، فإذا أخبر الإنسان بما لايدركه، أوحدث بما لايشاهده، وكان غريبا عنده، طلب له مثالا من الحس، فإذا أعطى ذلك أنس به وسكن إليه لألفة له.

ولايغنى حس السمع عن حس البصر، لإدراك صورة الشئ الغائب إدراكا ممتعا.

ثانيا: لإدراك الموهومات، فالأشياء أو الكائنات الوهمية، لايمكن أن يستقر لها شكل فى ذهنه، إلا بعد تصويرها صورة تستقر فى الذهن، وقد تكون هذه الصورة مركبة من صور أخرى قد شاهدها.

ثالثا: لإدراك المعقولات، فإن تصوير الأمور المعقولة بمثال حى، أمر يجعل هذه المعقولات مألوفة تسكن إليها النفس، وتأنس بها، فإذا ألفتها سهل عليها حينئذ تأمل أمثالها.

تحريف الطبيعة بقوة النفس

يفرق أبوحيان بين الصورة الطبيعة وهى صورة الواقع أو الموضوع بذاته، والصورة الفنية المشبهة التى تفارق الأصل مفارقة تامة أو محدودة، وهذا مايسمى بتحوير الواقع.

يقول أبوحيان:

«كل جسم له صورة، فإنه لايقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى البتة، إلا بعد مفارقته الصورة الأولى، ومثال ذلك أن الجسم إذا قبل صورة أو شكلا كالتثليث، فليس يقبل شكلا آخر من التربيع والتدوير، إلا بعد مفارقته الشكل الأول»(٥١).

ولكن الفنان المبدع يسعى إلى مشاكلة فى التشبيه، وفى ذلك مهارة وإرضاء للمتذوقين الذين لا يرغبون بمشابهة المثل والمقياس دائما. ولهذا يقول التوحيدى:

«لما تميزت الأشياء فى الأصول تلاقت ببعض التشابه فى الفروع. ولما تباينت الأشياء بالطبائع تآلفت بالمشاكلة فى الصنائع، فصارت من حيث افترقت مجتمعة، ومن حيث اجتمعت متفرقة»(٥٢).

والتوحيدى يعتمد فى الصورة الطبيعة على النفس؛ أى على الذات، دون أن يغفل الطبيعة.

ولأن الطبيعة ليست هى المطلق، بل هى من آثار هذا المطلق، كان التعامل معها ـ بقوة النفس ـ أساس العمل الفنى التشبيهى الذى لانرى مبررا لمنعه وتحريمه.

ولكننا مع ذلك نعترف بأن الإنسان لايستطيع أن يضاهى المطلق فى خلق الطبيعة وتصويرها بهذا الكمال والجمال. فالطبيعة بما تتضمن من هيئات حية ومشاهد جامدة تستمد جمالها من الخالق. أما مرتسم الطبيعة على الروح الذى نمارس عليه التصوير، فإنه يستمد جماله من المخلوق الذى لايستطيع أن يرقى إلى مرتبة الخالق، «وإن أشهر الناس عذاباً يوم القيامة، المصورون الذين يضاهون بخلق الله»، كما ورد فى الحديث الصحيح (٥٣).

ولذلك، فإن التصوير الطبيعى يبقى محرفا ناقصا نسبيا. ومع ذلك فإنه يرنو إلى الإطلاق، والإنسان موجود إذا كان يرنو إلى الإطلاق، وهو دائم السعى إلى الكمال، ودائم البحث عن الجمال، وهدفه الخلود والجلال.

الجمال والتناسب

يرى عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١هـ) فى نظريته «النظم» أن الألفاظ ترتبط بالمعانى من خلال النظم، وأن الإبداع الفنى لايتم بإفراغ المعانى المتناثرة فى قوالب شعرية كيفما اتفق، وإنما هى كل وجدانى متماسك، متناسق، ولكل جزء دلالته، وهى دلالة ترتبط بالكل ارتباطا عضويا(٥٤).

وهو يرى التناسب مقياس الإبداع فى الصياغة الفنية لإخراج التعبير فى أجلى صورة وأبدعها. وعنده تلتقى فلسفة اللغة بفلسفة الفن، وتبقى نظريته فى النظم صالحة لدراسة الأدب ونقده؛ لأنها تعتمد على علم النحو. ولكننا، إذا تذكرنا أن علم النحو هو كعلم الجمال، لكل منهما قواعد ثابتة بحسب كل لغة أدبية، أو لغة فنية، تكوّن لدينا أساس لتحديد البلاغة والإبداع عنده.

ولكن الكلام عند أبى حيان «مركب من اللفظ اللغوى، والصوغ الطباعى، والاستعمال الاصطلاحى»؛ أى أن أباحيان يضع شروطا إضافية للإبداع وهى شرط الصنعة أو التقنية.

ثم يتحدث أبوحيان عن شرط آخر وهو الإتقان والروّية. فيقول:

«لأن من يرد عليه كتابك، فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، أحسنت أم أسأت. فإبطاؤك غير مضيع إصابتك، كما أن إسراعك غير معف على غلطتك» (٥٥).

ولكن النظم عند الجرجانى يقوم على العقل، أما التناسب عند التوحيدى فيقوم على الحدس. يؤكد التوحيدى التناسق والتناسب الداخلى فى العمل الفنى؛ فهو يرى الجمال ليس مجرد تناسب موضوعى، بين الأعضاء والأجزاء، بل إن دور النفس فى تقرير هذا التناسب هو الأساس.

فالجمال عند التوحيدى «كمال فى الأعضاء، وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس» (٥٦). ويوضح هذا الكلام بقوله:

«ثم إن شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء فى الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها فنزعتها من المادة واستثبتتها فى ذاتها، وصارت إياها» (٥٧).

ويتحدث التوحيدى عن التناسب بين الشكل والمعنى. فيقول على لسان أستاذه أبى سليمان:

«المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لايحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة [الشكل]، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقه الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسناء أو قبيحة. وتأليف مقبول أو مجموع وذوق حلو أو مر...» (٥٨).

«والجمال يتجلى فى التناسب بين اللفظ الحر الخالى من التكلف وبين المعنى الحر. ومتى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرا ولفظا عبدا أو معنى عبدا ولفظا حرا، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر، ومتناقضين بالعنصر» (٥٩).

ويذكرنا هذا القول بما أورده الجاحظ فى (البيان والتبيين)؛ إذ يقول:

«فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا عن الاستكراه ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع فى القلوب صنيع الغيث فى التربة الكريمة»(٦٠).

فليس الفن مجانيا عند أبى حيان، وليس الجمال الفنى فوضى وارتجال، بل هو تناسق وتناسب بين المنفعة والحس، وبين العقل والعاطفة، بين الوظيفة والشكل.

وهذا الرأى يصحح ماكان شائعا من أن الجمال تناسب فى الأشكال فقط، أى تناسب أجزاء الشئ كما كان يقول هوجارت فى كتابه (تحليل الجمال).

ويزداد الجمال تقديرا عندما يقوم الانسجام بين الشكل والوظيفة. ونحن، عندما نتصور جسم الرجل الجميل، لابد أن نرمز إلى قوته ومقدرته المتفوقة على الكسب، الذود عن الزمرة؛ فنتصور كتفيه العريضتين وصدره الصامد وعضلاته المشدودة.

وعندما نتصور جسم المرأة نتذكر وظيفتها الأصلية وهى الأمومة، فندور كشحها وبطنها ونبرز نهديها المرضعين. وفى

جميع الصيغ الفنية، لابد أن نحقق هذا التناغم والانسجام بين هذه الصيغ ومضمونها الوظيفي.

ولاشك أن التناسب بقوة النفس لايكون على وتيرة واحدة؛ ذلك لأن النفس ليست واحدة، بل هي خاصة تختلف من إنسان إلى آخر حسب ثقافته وتجاربه وموقعه من الطبيعة. وقوة الذات تتجه إلى السيطرة على الطبيعة لإبراز العنصر الجمالي فيها؛ كما تتجه إلى تنويع الرؤى والحدس منها، والتعبير عن موقف جمالي مبدتع.

التذوق بفعل النفس

أما التذوق، فهو حالة انجذاب بين الذات والأثر الفني؛ فالمتذوق يتحد بالطبيعة ـ وهي الموضوع ـ بتأثر النفس، وذلك بأن ينزع عن الطبيعة المادة ويلتحم بها.

الانجذاب يتم إذن مع المعنى المجرد للمادة أو الطبيعة. وبذلك يتحقق التأمل الفني والتذوق الجمالي. أما الانجذاب نحو المادة ذاتها، فهو انحراف يأتي عن الشوق الجنسي، ويهبط بالعمل الفني إلى مستوى اللذة، ولايحصل الاتحاد والالتحام مع الموضوع.

وذلك «لأن الجسد لايتصل بالجسد على سبيل الاتحاد، بل عن طريق الممارسة». «وهذا من النفس غلط كبير وخطأ، لأنها تنتكس من الحال الأشرف إلى الحال الأدون» (٦١).

والتذوق عند أبي حيان يقوم على الحدس، كالإبداع، أي أنه يقوم على شروط مشابهة. ويطرح أبوحيان سؤالا عن سبب استحسان الصورة فيقول:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ أهذه من آثار الطبيعة [الموضوع]؟ أم هي من عوارض النفس [الذات] أم هي من دواعي العقل أم من سهام الروح؟» (٦٢).

ويجيب مسكويه عن هذا السؤال: بأن للذات والموضوع دورا في تحقيق التذوق الذي يتم بالحدس أيضا، لوجود عوامل معقدة تجعل الإدراك العقلي، وحده، عاجزا عن التذوق. ولنحلل شروط التذوق كما وردت على لسان التوحيدي (الهوامل والشوامل ص ١٤٠ ــ ١٤٣) بما يلي:

«ثم إن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها، نزعتها من المادة واستثبتتها في ذاتها وصارت إياها».

«والذي ينبغي أن يعلم، أن كل مزاج متباعد من الاعتدال، تكون له مناسبة نحو أمور خاصة، ويخالفه المزاج الذي هو منه في الطرف الآخر من الاعتدال، حتى يستقبح هذا مايستحسن هذا، وبالضد».

وحاصل هذا ما يلي:

١ ـ يخضع التذوق إلى تفاعل الذات والموضوع، فالذات هنا هي المتذوق الذي يجب أن يتمتع بمزاج معتدل فلا ينفر إلى الغريب المتطرف والشاذ المنحرف. أما الموضوع، وهو هنا الأثر الفني، فيجب أن يتمتع بتناسب أعضائه في الشكل واللون وسائر الهيئات لكي يصبح جديرا بالاستحسان.

٢ ـ إن الإدراك العقلي ليس كاملا؛ لأن ثمة عوامل تتدخل في عملية التذوق، هي هيولى الموضوع أي مادته وشكله وصورته، ومزاج المتذوق. ولذلك لابد للمتذوق من الوهم المركب «والوهم تابع للحس والحس تابع للمزاج، والمزاج تابع أثر من آثار الطبيعة».

ويرى أبوحيان أن الروية تتم بالبصر والبصيرة معا «فقد تكون صورة المداد في الإبصار سوداء، ولكنها في البصائر بيضاء» (٦٣)، والأصل أن هناك حوارا مستمرا بين النفس (الذات) وبين الطبيعة (الموضوع)؛ فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وآثارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولى؛ أي المادة الخامية للعمل الفني، فإنها تجعل هذه الصورة وفق رغبة النفس (الذات) وحسب استعدادها لقبول هذه الصور. وهذا هو التذوق فيما يرى أبوحيان.

إن الطبيعة مقتفية أفعال النفس وآثارها، فهي تعطي الهيولى والأشياء الهيولانية صورا بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكي في ذلك فعل النفس فيها، أعني في

استعدادها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى الطبيعة، ولأنها بسيطة تقبل من النفس صورا شريفة تامة، فإذا أرادت أن تنقش الهيولى بتلك الصور أعجزت الأمور الهيولانية عن قبولها تامة وافية، لقلة استعدادها، وعدمها القوة الممسكة الضابطة ماتعطاه من الصورة التامة.(٦٤)

وبهذا المعنى يقول كروتشه:

«ليس من قانون ثابت معترف به يحدد الشروط الفنية للجمال وإن جميع عمليات الاستنتاج والاستقراء التى نعمد بواسطتها للكشف عن الجمال هى عمليات حدسية لاتقوم على قانون رياضى ثابت أو قانون طبيعى» (٦٥).

أغراض الفن

ولكن ما فوائد الجمال الفنى، وما المتعة منه:

يقول أبوحيان:

«إن الصناعة [الفن] تقتفى الطبيعة [الموضوع]، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الطبيعية تامة صحيحة، فرح الصانع وسر وأعجب وافتخر، لصدق أثره وخروج مافى قوته إلى العقل [التعبير] موافقا لما فى نفسه [الذات]، ولما عند الطبيعة، فكذلك حال الطبيعة مع النفس، لأن نسبة الصناعة إلى الطبيعة فى اقتفائها إياها. كنسبة الطبيعة إلى النفس فى اقتفائها إياها»(٦٦).

فإذا كان مرادف التعابير التى أوردها أبوحيان هى التالية:

الصناعة = الفن، الطبيعة = الموضوع، النفس = الذات، الصانع= الفنان، العقل= التعبير.

فإن ما قاله أبوحيان يصبح كما يلى:

«إن الفن يقتفى الموضوع، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الموضوعية تامة صحيحة، فرح الفنان وسر وأعجب وافتخر لصدق أثره (الفنى) وخروج مافى قوته (أى ذاته) إلى التعبير، موافقا لما فى ذاته ولما فى الموضوع، فكذلك حال الموضوع مع الذات، لأن نسبة (الذات) إلى الموضوع فى اقتفائها إياه كنسبة الموضوع إلى الذات فى اقتفائه إياها» .

هذه المثالية التى جعل عليها تفكير أبى حيان، نلمسها بشدة عند جميع الرومانتيكيين فى الشرق والغرب، يرى جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١)(٦٧) أن الفن يعتمد على الامتزاج والفناء التام بالكون. ولابد أن يشعر الفنان:

«أنه هو الفضاء ولاحد له، وهو البحر بدون شاطئ، وأنه النار المتأججة دائما، والنور الساطع أبدا والأرياح إذا هبت أو إذا سكنت، والسحب إذا أبرقت وأرعدت وأمطرت، والجداول إذا ترنمت أو ناحت... إلخ». ويؤكد العقاد والزيات هذا الاتجاه.

يرى كروتشه أن الحدس صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية، لأن كل إدراك أو تصور أو معرفة هو بحد ذاته تعبير، أى إعطاء المحتوى شكلا وبنية. وكان أبوحيان يقول إن لا قيمة لأية معرفة إذا لم تقترن بالتعبير: «إن العلم يراد للعمل... فإذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (٦٨).

والفن لا يستجلى المنفعة المادية أو يستهدفها، بل هو يزيد الموضوع بيانا ووضوحا، ويساعد على إدراك الجوهر والمثال والكمال، وليست هذه وظائف مادية، ولكنها وظائف مثالية تتضمن معنى التصعيد والتطهير.

كذلك يقول كروتشه إن التعبير، وهو سمة الحدس، هو الطريق للتحرر من الإحساسات المضطربة، وإن التعبير تطهير ذاتى، فالإبداع عملية داخلية نفسية يحقق فيها الأثر الفنى غايته التطهيرية، حتى قبل تجسده المادى، ولكن بعد تجسده فإنه يحقق عند المتلقى ارتياحا ومتعة، لأن مشاعر البشر واحدة، وبخاصة فى الفن؛ لغة العاطفة؛ لغة الناس جميعا، الناس جميعا شعراء.

ويقول أبوحيان قولا مشابها؛ فهو لايرى فى مجال التطهير فرقا بين الصورة العقلية والصورة الإلهية؛ فهذه شقيقة تلك:

«وليس بين الصورتين فصل إلا من ناحية النعت... فإذا كان كذلك أمكن أن ترسم فيقال: هى التى تهدى إلى العاقل ثلجا فى الحكم، وثقة بالقضاء وطمأنينة للعافية، وجزما بالأمر، ووضوحا للباطل، وبهجة للحق، ونوراً للصدق»(٦٩).

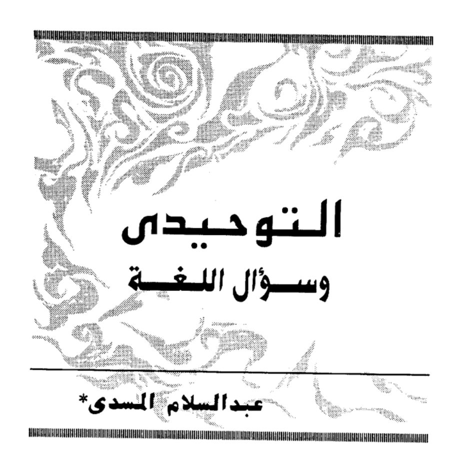
ويؤكد التوحيدى أن الإنسان الملهم والمبدع إنما يتحقق بما يقدمه من خير ومنفعة وعلم للآخرين، فليس الفن ترفا وعبثا بل هو رسالة وتعليم. يقول التوحيدى:

«مراتب الإنسان فى العلم ثلاث، تظهر فى ثلاثة النفس، فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ويصير مبدأ للمقتبسين منه، وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية أى التعلم، وواحد يتعلم ويلهم فتجتمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل ما يتعلم مكثرا للعمل بقوة مايلهم، ويعود بكثرة مايلهم مصفيا لكل مايتعلم ويعمل»(٧٠).

الهوامش

(١) أورده حاجى خليفة فى **كشف الظنون** ـ المجلد ٢، ص ١٣٩٦، ولم يعثر عليه.
(٢) انظر كتابنا: **فلسفة الفن عند التوحيدى** ـ دار الفكر ـ دمشق ١٩٨٧ .
(٣) أبوحيان التوحيدى: **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر ـ القاهرة ١٩٥١ ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٤) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**.
(٥) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة** جـ ٢ تحقيق أحمد الزين وأحمد أمين ـ القاهرة ١٩٤٢، ص ١٤٥ .
(٦) التوحيدى: **المقابسات** ص ١٦٣/١٦٢ ـ ١٦٤ .
(٧) التوحيدى: **والهوامل والشوامل**، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٨) المرجع نفسه.
(٩) بندیتو كروتشه: **علم الجمال** ـ ت : نزيه الحكيم، دمشق ـ ١٩٦٣ .
(١٠) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٤٣ .
(١١) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١١٣ .
(١٢) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٤٢ .
(١٣) **الإمتاع**، جـ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(١٤) كروتشه انظر : المرجع نفسه، ص ٢٦ .
(١٥) التوحيدى: **الإمتاع** جـ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(١٦) انظر : G.Hegel: **The Phenomenology of Mind** N. Y Macmillan 1931 .
(١٧) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ٢ ـ ص ١٣٢ .
(١٨) **الإمتاع** ، جـ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(١٩) **الهوامل** ، جـ٣ ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٢٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء
(٢١) ابن طباطبا: **عيار الشعر**، تحقيق الحاجرى وزغلول ـ القاهرة ١٩٥٦، ص ٥ .
(٢٢) الجاحظ أبو عثمان: **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة ١٩٣٨، جـ٤ ، ص ٣٨ .
(٢٣) **الإمتاع** ، جـ١ ، ص ٩٩ .
(٢٤) **رسائل أبى حيان التوحيدى** تحقيق إبراهيم الكيلانى ـ دمشق، جـ١ ، ص ١٠٠ .
(٢٥) **الإمتاع**، جـ١ ، ص٩٩ .
(٢٦) **الإمتاع**، جـ١ ، ص ١٠٠ .
(٢٧) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١١٣ .
(٢٨) **الإمتاع** ، جـ١ ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

(٢٩) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١١٣ .
(٣٠) **الإمتاع**،جـ٢ ، ص ١١٣ .
(٣١) **الإمتاع**، جـ١، ص١٤٤ ، ١٤٥ .
(٣٢) التوحيدى: **الرسائل** ، ص ١٦٢ .
(٣٣) كروتشه، المرجع نفسه ، ص ٦٤ .
(٣٤) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٢١ .
(٣٥) **الإمتاع**، ٤، ص ١٤٤ .
(٣٦) **الهوامل**، ٣ ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٣٧) كروتشه، المرجع نفسه، ص ٤٦ .
(٣٨) التوحيدى: **الهوامل**، جـ ١ ، ص ٩ .
(٣٩) **الإمتاع** جـ١ ، ص ٩ ـ ١٠ .
(٤٠) الجاحظ: **البيان والتبيين** تحقيق حسن السندوبى ٢٧ ـ القاهرة ١٩٣٢، المطبعة الرحمانية، ص ٩١ .
(٤١) كروتشه: المرجع نفسه ص ٤٧و ٦١و ١٩ .
(٤٢) التوحيدى: **الإمتاع** ، جـ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(٤٣) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص ١٣٥ .
(٤٤) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص ١٣٧ ـ ١٤٣ .
(٤٥) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص ١٣٥ .
(٤٦) **الإمتاع** جـ٣ ، ص ١٣٤ .
(٤٧) **الإشارات الإلهية**، تحقيق، عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .
(٤٨) **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبى ـ القاهرة ١٩٢٩ ص ١٤٩ .
(٤٩) **الإشارات**، ص ٢٤٥ .
(٥٠) **المقابسات** ، ص ٣٠ ـ ١٨٦ ـ ١٨٧ .
(٥١) **الهوامل** ص٩٧ ـ ص ٢٤١ .
(٥٢) **الهوامل**، ص ٢٤٠ .
(٥٣) انظر كتابنا: **الفن الإسلامى** ـ دار طلاس ـ دمشق، ص ٩٠ وما بعدها.
(٥٤) الجرجانى، عبد القاهر: **دلائل الإعجاز** ـ دار المعرفة ـ بيروت/١٩٨٧، ص٢٩٥ ـ ٣٠٠ .
(٥٥) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ١، ص ٦٥ .
(٥٦) **الهوامل**،ص ٥٢، ص ١٤٠ .
(٥٧) **الهوامل**، ص ٩٧، ص ٢٤٠ .
(٥٨) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٣٨ .
(٥٩) **البصائر والذخائر**، تحقيق الكيلانى ـ دمشق ١٩٦٤ ، ص ١٤٠ .
(٦٠) الجاحظ: **البيان**،، جـ١، ص ١٩٣ .
(٦١) التوحيدى: **الهوامل** ، ص٥٢، ص ١٤٠ .
(٦٢) **الهوامل**، ص ١٤٢ .
(٦٣) **الرسائل**، ص ٥١ على لسان هاشم بن سالم .
(٦٤) **الهوامل**، ص ١٤٠ ـ ١٤٢ .
(٦٥) كروتشه، المرجع نفسه.
(٦٦) **الهوامل** ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٦٧) جبران خليل جبران: **البدائع والطرائف** ـ مطبعة كوى ـ القاهرة ١٩٢٣ ، ص ٦٩ .
(٦٨) التوحيدى: **الرسائل** ، ص ١٦٢ .
(٦٩) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص١٤٣ .
(٧٠) **الإمتاع**، جـ٣ ، ١٤٦ .



التوحيدى وسؤال اللغة

عبدالسلام المسدى*

- ١ -

أبو حيان التوحيدى شخصية أثارت بين القدماء جدلا واسعا أكثر مما تثيره منه بيننا اليوم، ولكن ذلك الجدل لم يمنع القدماء أن يجمعوا على أن أبا حيان علم من أعلام عصره، بل على أنه أحد الذين جعلوا عصرهم عصر ريادات. فالوقوف عند هذه الشخصية هو وقوف عند محطة من محطات التراث، واستقراء ما ترك لنا هو استنطاق قرينة لا تسلم نفسها إسلاما واحدا؛ لأن طبيعتها من طبائع القرائن التى تتعدد أبعادها بذاتها على قدر تعدد شهاداتها وتعدد قرائها: بمواقعهم على محور الزمن التاريخى، وبانخراطهم فى هوية الأحداث على محور الزمن الحضارى، وبمدى اشتراكهم فى كتل المفاهيم التى حملتها لنا هذه الموسوعة على محور الزمن المعروف.

إن التوحيدى ـ بسلوكه ـ قد أضحى شخصية صراعية؛ وإن التوحيدى ـ بحديثه عن نفسه ـ قد أمسى شخصية خلافية؛ وإن التوحيدى ـ بإصراره على البوح والإفاضة ـ قد بات شخصية إشكالية. وكل الأمر أنه قد قلب موازين المعيار المنهجى: فقراءة القراءة تعلمنا اليوم أن الذين قد أنجزوا حولهم فى التاريخ إجماعا يثيرون بيننا الآن أشد الخلافات حدة، وإذا بأبى حيان كأنما يترشح بيننا ـ وقد أحدث بالأمس البعيد أكثر الخلافات تأججا ـ إلى أن يحقق مرمى من مرامى المقصد المشترك.

ولكن الحرص على إنجاز قراءة تحول تراث التوحيدى إلى محطة من محطات الوفاق الثقافى، لئن بدا مبتغى مشروعا لانخراطه فى دائرة الممكن، فإنه قد يحيلنا على السؤال المنهجى القاسى: ألا ينطوى مشروع استدعاء أبى حيان رجل التاريخ إلى التوحيدى رجل اللحظة على مغامرة غير مأمونة، إذا اقتنصنا فيها ثمرة ثقافية عاجلة أو ترصدنا معها رهانا اجتماعيا موقوتا، فإننا قد ندفع ضريبة معرفية لا تقل شأنا ولا تتضاءل ردة وتعقبا، وكيف السبيل بعدئذ ـ إن حل الجزاف واستبيح الاستدعاء فوقعت القراءة ـ إلى اتقاء أشرار الحكم القاطع والركون إلى ملاذ الاستفسار!

لعل أيسر السبل وأقوم المسالك ـ بل أقربها منالا ـ أن نرد تخوم المجهول من نافذة السؤال، وأن نلج إلى غابة هذه

* كلية الآداب، منوبة، تونس.

التركة الخلافية من الباب الذى لا خلاف فيه ولا خلاف عليه، بل من الباب الذى لا خلاف فى شئ إلا به، ولا خلاف على شئ إلا به: باب اللغة.

فلعل اللغة أن تكون هى الضمانة الواقية لنا من قسر القراءة، ومن تعسف التاريخ، ومن ابتسار المعرفة، وذلك من أقوى الإيمان.

لقد حدثتنا المصادر فى إسهاب لا يعرف الاقتصاد عن شخصية أبى حيان وعن عصر أبى حيان، وحدثتنا حديثا لا يقل إسهابا فى أمر أبى حيان مع عصره: كيف انسلك فى أحداثه، وكيف غاص بامتلاء إلى أعماق الفعل الاجتماعى والسياسى والفكرى، ثم قصت علينا المصادر ما لو أخذنا به الحنين إلى التاريخ، فأغرانا بالرحلة إليه لنكون الترجمان الأمين عن الماضى، لقلنا كما يقولون: إن أبا حيان قد كان شاهداً على عصره! ولكنها الشهادة التى يتضايف فيها الوفاق والخلاف، هو شاهد بالإيجاب على قدر ما هو شاهد بالسلب.

عاش التوحيدى جل عقود القرن الرابع وامتد به العمر ـ على أرجح الروايات ـ إلى ما يزيد على عقد من القرن الخامس، وكان له أن عاين عصر بنى بويه بجل رجاله وأقويائه، ولكن حظه من التاريخ أنه عاين هذه المفاصل الحرجة من كبريات أحداث الزمن، حينما يتصادف الأوج الفكرى فى امتداد حركته مع ارتباك الدولة وانحلال السياسة، فيما يشبه انحسار المد وتقلص الأطراف. وهى لحظة من التاريخ كلها خصب للراصدين، وخصبها من جوهر التناقضات التى تحكى لنا عنها.

نقرأ روايات التاريخ فنعرف أن ابن فارس قد طعن فى عقيدة أبى حيان، ونعرف أن ابن الجوزى قد حمل عليه، وتعلل المؤرخون فى ذلك بميل كان فى صاحبنا إلى التصوف وبعداء كان فى ابن الجوزى لكل من سلك الطريق: طريق السالكين. ومن قراء التاريخ بعد أوانه من تأولوا اسمه بأنه مشتق من التوحيد، وأنه شهادة على نزوع مال به إلى أهل العدل والتوحيد، كما كانوا يسمون أنفسهم.

والآخرون ينكرون عليهم زعمهم الانفراد بعقيدة التوحيد، وإذا بنصوص تركته تصور شنيع الحملات على هؤلاء المتكلمين من أهل الاعتزال، وعلى أصناف شتى من الفرق التى تقاسمت الفكر مللا ونحلا. ومن المترجمين من فسر تحامل أبى حيان على مسكويه بالتشيع الذى أدركه فيه. ولا يبعث الاطمئنان فى النفس إلى شئ كالذى يبعثه ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان فى (معجم الأدباء) واصفا إياه بأنه صوفى السمت والهيئة، وواصفا الناس بأنهم على ثقة بدينه، وملخصا منزلته بأنه محقق الكلام ومتكلم المحققين. (ج ١٥، ص٥).

ويأتى بعد صاحب (معجم الأدباء) بقرن ونيف تاج الدين السبكى لينافح فى (طبقات الشافعية) عن أبى حيان بعطف ظاهر، وقد اجتهد فى تقصى أمر الأخبار المتضاربة، وتحرى بالنقد والتجريح أصناف المطاعن التى ألحقت بسيرة التوحيدى، فانتهى به البحث إلى القول:

«لم يثبت عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقيعة فيه، وقد وقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس، مزدريا لأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل» (ج٤، ص٢).

أتراه حذق المبصرين بالمسكوت عنه من تاريخ الرجال والأشهاد، أم تراه عطف الموقنين بأن الوقيعة بالرجال لا يعرف تأويلها إلا من التاع بجمرها. والسبكى أدرى الناس بذلك، فقد كان طلق اللسان ـ على ما يروى الزركلى فى أعلامه ـ وكان قوى الحجة حتى انتهى إليه قضاء القضاة ثم عزل وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر، وأتوا به مقيدا مغلولا من الشام إلى مصر، وقال ابن كثير فيما يروى الزركلى: جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله.

ما كان يكفى أبا حيان أن يعيش احتدام التناقضات التاريخية فى عصره حتى تتسوى معالم شخصيته على ماتسوت عليه، وحتى ينصقل فكره بالمراسم التى أتانا بها أصحاب السير والتراجم عنه، والتى أجلت قرائنها مصنفاته

التى وصلتنا وقد نجت من غائلات القرون، بعد أن نجت من أم الغوائل التى فعلها بها صاحبها. ولكن الذى كان حريا بأن يجعل أبا حيان ما هو عليه، وأن يبوئه لأداء الشهادة الحبلى بالدلائل على زمنه التاريخى والحضارى والمعرفى، هو أنه فى الوقت نفسه قد عاين التناقض وعاشه: نعنى أنه لم يشهد فقط متناقضات الوجود السياسى والاجتماعى، ولكنه حمل على كتفه مظلمة التناقض. فلقد كان عرضة لمظلمة القذف إذ طعن فى قناعاته، وما أيسر ما كانت الوقيعة تأتى على الأشداء يومئذ فتوهنهم، فالغمز بالزندقة قد كان كحجارة الرجم، يلوح بها كل من يشاء على من يشاء.

ومن شاء أن يلتمس للتاريخ عذرا أو جنح به الميل إلى إنصاف الأحداث أكثر من إنصاف الأفراد الذين تقع عليهم الأحداث، لم يتردد فى القول بأن التوحيدى كأنما كان يسعى فى لهث إلى جلب البلاء عليه أكثر مما كان البلاء يسعى إليه.

والحاصل من ذلك أن أبا حيان قد نهل من عيون التناقض فى الوجود أيما نهل، وكان فى مسرح الأحداث المتضاربة المتلاطمة شاهد فعل لا شاهد عيان، كان فارسا وكان يبتغى أن يصير بطلاً، وكان الآخرون أو أكثرهم يرون أنه بطل، بينما كان هو يرى أن الحظ قد قعد به عن مراتب الأبطال.

وشئ من هذا، مع كثير من أشياء أخرى، قد ألم بأبى حيان فى دفين وعيه، فغذاه بطعم الصراع، وسقاه رحيق المغالبة حتى حقن أنفاسه حقنا. فإن شئت قلت قد آثر أن يكون رجل الاعتراض بلا منازع، وإن شئت قلت لم يؤثر شيئا وما كان له أن يؤثر شيئا، وإنما آثر الاعتراض أن يستبد به وينفرد بإرادته حتى يسوى لنا منه رجل المكابرة يأتيها مريدا، ورجل المساجلة يصنعها كأنما يطهوها فى مطابخ الفكر والأدب طهوا لا ينازله فيه منازل، وهل من شاهد أقوى على هذه القدرة العجيبة لديه من تلك الرسالة التى تركها لنا، والتى زعم أنه يرويها، وقال أكثر الناس إنه قد طهاها على نار من الصنعة هادئة ليوقع بمن يريد الإيقاع بهم فى كيد واضح المكر لا يفضح دهاءه إلا هذا الثوب الحريرى من الأدب الراقى الرفيع الذى صيغت به: هى «رسالة السقيفة» التى كناها البعض بـ «رسالة الإمامة». وهى لمن تدبرها آية من آيات الفن الأدائى، والتركيب السردى، والإيعاز السيميائى. وكيف لا يأخذ عليك أبو حيان التوحيدى مجامع ألبابك وهو يركب الخطاب بتبطين موغل فى صنعة التخيل؛ إذ يقول وكأنه يروى بينما هو يروى من حيث يقول:

« هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما وجواب على له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة، فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله. قال: هى من بنات الحقائق ومخبآت الخزائن فى الصناديق، ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلبى فى وزارته وكتبها عينى فى خلوة وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين، وإنها لتدل على علم وحلم، وفصاحة وفقاهة، ودهاء ودين، وبعد غور، وشدة غوص» (ص٥ ـ ٦).

كان التوحيدى، إذن، رجل المساجلة، ورجل النزاع، وكان كذلك رجل الاعتراض: فكرا وتعبيرا، بل سلوكا: اعترض على هيئة الناس ومراسم الظهور بين المجتمع، فكسر العرف، وتلطف المؤرخون فقالوا عنه «صوفى الهيئة». وإنما كان كالذين يتعمدون فى أيامنا ألا يتزينوا بزينة الناس، وألا يتحلوا بما تعارف القوم عليه من كساء وطيب وهندام، ويقولون: لكم الأناقة ولنا الانعتاق. وأمعن بعض أصحاب التراجم فى الكياسة فقالوا إنه عرف «بقوة النفس وازدراء أهل عصره».

واعترض على السنن كما هى سنن: فى مجتمعه وفى كل مجتمع، فعاش فردا ولم يشرك أحدا فى ذاته فلم يقترن. وقال المتحدثون عنه: قد زهد فى الزواج زهده فى أشياء أخرى. ولا نخالهم إلا مجاملين.

وإذ كان الاعتراض ديدنه؛ فقد تجمعت ثورة الغضب لديه على معايير الوجود فى توزيع ثروات الوجود: عزا ومالا وجاها.

كذا نشأ عنده ونما حب الصراع، وكذا تيسر له أن يتقمص الحالات وإن تباينت، وليس من مفسر لما يسميه البعض بتحرره الفكرى إلا هذا، أما أن نركن إلى القول بأن امتزاج الثقافات فى نفسه هو الذى مكن له من التكوين الموسوعى، وهو الذى أتاح له بعد ذلك تحررا فى الفكر وتفتحا فى الرؤى - كما فعل زكريا إبراهيم فى كتابه عنه (ص٤١) - فهو تعجل بحمل العام محمل الخاص، بينما فى الخاص هنا ما ليس فى نظائره، وفى التوحيدى ما ليس فى أخلائه من أهل عصره، وكلهم تثقفوا بثقافة عصرهم ثم أسهموا فى صنعها.

إن معاينة المتناقضات، وملازمة التفكير فيها إلى حد الارتواء بمرير انشطار الإنسان فيها، وإن النظر فى النفس من خلال مرآة المضاربة، ثم المراوحة الدائمة بين أصول الأشياء وفروعها، كل ذلك هو الذى جعل الأفق عند أبى حيان يتسع للكائن: فى وجوده كما فى عدمه، وهو الذى جعل الخاطر لديه ينفسح للأشياء وأضدادها، وللأحداث وضرائرها، وللمسلمات ونقائضها. فأمعن فى كشف الغطاء عن مختبآت الواقع، وانبرى يهتك الأسرار مستلذا أو كارها أو متشفيا: أسرار العامة وأسرار الخاصة، فإذا به يميط اللثام عن ذاته، وإذا به يزيح عن النفس ما دأبت على ارتدائه من أقنعة بين الناس حتى أخذ نفسه بما ظن أنه يأخذ الناس به، وانحشر بين المنحشرين فى مأزق الطريق فلم يستطع أن يقدر الأمور فى كل لحظة بما ستصير إليه، وإنما كان فى كل لحظة يتهم الأمور أنها لم تترتب على ما كان يقدر لها أن تكون، فيلعنها مسقطا عليها سخطه، وهو سخط من ظن يسيرا ليّ ذراع الأحداث فالتوت تحت وقع التاريخ ذراعه.

وكانت نقطة اللاعودة.

كانت سنة أربعمائة للهجرة، وهاهو أبو حيان التوحيدى يبلغ التسعين على أرجح الروايات، وها هو يقدم على إحراق كتبه حرقا: لم يحرق ما اجتمع عنده من خزائن المخطوطات ونفائس المصنفات، وإنما أحرق مؤلفاته هو، تلك التى صرف لها رحيق العمر واتخذها الغاية بعد أن كلت عن أداء الوسيلة.

وقد نتخذ الحادثة معيارا نسبر به مدى شيوع الظاهرة ومدى اطرادها؛ إذ يبدو أن إقدام النابهين على إعدام ما أوجدوه بعد تسخير العمر لتشييده قد كان متواترا لدى الأدباء والمفكرين بما يلفت الانتباه إلى غير أبى حيان، وقد نتوسل بالحادثة لقراءة أصناف التفسيرات والتأويلات، بحثا عن أسباب يطلعنا عليها التاريخ، فيزيدنا بها فهما للعصر وفهما لمن كان فى العصر على حد ما سواه الباحث محمد الشيخ فى رسالته عن التوحيدى (ص٦٣٥ - ٦٤٨). وقد نتسلى تسلى المتأملين فى ناموس التاريخ بعقد أضرب المقارنات بين إحراق أبى حيان كتبه وما فعل بمصنفات رواد آخرين، ربما كان أهون عليهم أن تزهق أرواحهم من أن يروا ألسنة النيران تأتى على كتبهم بأمر من صاحب السلطان، كما حصل لأبى الوليد (ابن رشد). أو عقد أضرب أخرى من المقارنات بين محنة الأفراد عندما تحل بهم نكبة المصادرات ومحنة الجماعات، عندما يأذن التاريخ بإتلاف خزائن المكتبات وأمهات المبتكرات ونفائس المدونات، فيلقى بها فى الأنهار فتتلون مياهها شهورا وتتكدر فلا تصفو لتحق البينة على من رأى.

ولكن الذى يستوقفنا على وجه الخصوص، مع أبى حيان، هو هذا التناقض فى أوج احتدامه مع الذات: فالرجل أليف كتب صرف العمر وهو يقلبها، ويستنسخها، ويفحص الورق وهو ورق، ثم يقلب الأوراق وهى مدونات مجلدات. فلما يفعله التوحيدى، وهو الأديب الكاتب الذى احترف صناعة الوراق الناسخ، عندما يقدم على إحراق مؤلفاته، دلالة من سلم خاص، أول مدارجه أن الذات تريد أن تنفى بإصرار علة وجودها.

وهذا من منظور أول.

وأما المنظور الثانى؛ فهو هذه الرسالة التى كتبها بعد فعلته يرد بها على القاضى أبى سهل على بن محمد عندما عاتبه على صنيعه، وقد حفظها لنا ياقوت الحموى. وبصرف النظر عن مضمون معانيها كما ترتبت، وبصرف النظر عن صدى وجاهة ما حملت من وصف وتفسير ينشدان التعليل أو التبرير، فإن الرسالة هى برمتها واقعة دالة بقرينة وجودها فى ذاتها: هى الكتابة تنفى الكتابة، ولكنها كذلك - بما

صيغت عليه من نثر فنى وتشكيل سردى وتعقب للأدلة ـ هى الكتابة تحيى ما مات من الكتابة: ويظل أبو حيان بفضلها صورة للكتابة سواء أعبرت بالسلب أم دلت بالإيجاب، ويظل جسرا عليه المسلكان ذهابا وإيابا: مسلك الكتابة ومسلك الحضارة.

ـ ٢ ـ

إن سيرة أبى حيان التوحيدى هى بحد ذاتها نص يقرأ، ولكنه نص سيميائى قبل أن يكون نصا لغويا، هى نص مفرداته الوقائع، وقرائنه شهادات الآخرين عليه، ودواله بعض ما أفاض هو نفسه عن نفسه، وما أفاض به هو نفسه عن نفوس الآخرين من حوله. وكل ترجمة لسيرة أبى حيان تأتينا بها المصادر الأمهات، فإنما هى نص لغوى لا يفيد أن نقرأه إلا بعدسات المجهر السيميائى حيث للدوال مدلولات، وللمدلولات مدلولات أخر هى من الثاوى وراء النص يستنبط مما وراء اللغة لإجلاء المسكوت عنه.

ومن أدرانا؛ فلعل متأولا بتأول كل خطاب يصاغ عن أبى حيان فى أى زمان على أنه خطاب ذو شفرتين: أولاهما باللغة، وأخراهما بالعلامات، مما يجعل الكتابة عنه أو عن مجانسيه ضربا من السعى إلى تشييد منصة التقاء فكرى مبتغاها تسوية منبر إجماع ثقافى. وذلك حينما نقرأ الكتابة على أنها لغة تحمل المضامين التى قرائنها ليست من اللغة وإنما هى من لغة اللغة. وعندها فقط يصبح الحديث عن حياة أبى حيان تواصلا جديدا مع التاريخ؛ إذ يكف عن أن يكون تكرارا للترجمة ليصبح إعادة إنتاج للسيرة. ومن إعادة إنتاج السيرة تنبثق إعادة إنتاج دلالتها.

وأعظم المسوغات لهذا الذى نرد تخومه بالمراهنة على المنهج وبكل ما يلتف به من محاذير المقامرة، أن أبا حيان التوحيدى ـ وهو الشخصية الإشكالية بلا خلاف ـ لم يستول على خاطره شئ كما استولى السؤال، ولم يستبد بخاطره شئ كما استبد الحوار، وليس إلى السؤال من سبيل إلا اللغة، وليس إلى استدراج الحوار من سلم إلا سلم اللغة، فالتوحيدى برمته علامة مبناها السؤال ومعناها اللغة، ولا يدريك عنه شئ كما يدريك من أمره سؤال اللغة.

لقد استوت شخصيته على القلق: القلق بما هو بحث دائم عن مركز التوازن بين المتجاذبات؛ لا من حيث هو ركن إلى الهم واستقرار فى الكآبة، على ما قد يتراءى للنظرة العجلى. وما (الهوامل والشوامل) فى بنائه إلا شاهد على أن أبا حيان قد سكنه هاجس اللغة، فهو إعلان عن النضج الذى تحققه يومئذ ثقافة السؤال بوجهيها: ثقافة التسآل التى مركزها الذات السائلة، وثقافة المساءلة التى مركزها الآخرون والذات تسائلهم.

إنه سؤال القلق كما أوضحناه ـ وليس سؤال التردد ولا هو سؤال النكران ـ هو السؤال الذى ينفى فى مبتدئه صلاح الموقف الوثوقى، ليبشر بوجاهة الموقف الناقص بحثا عن الحقيقة إن استقرت، أو اقتناصا لها فى ثوبها وهى تقفز أمام صائدها من مربض إلى آخر. وإن عقلا تروّض بالصيد وصقله مران القفز وراء بنات الأفكار ليس بوسعه أن يطمئن إلى المسلمات، وليس بوسعه أن يوقع على صكوك الحقائق الثابتة توقيع البياض.

ولم يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف عنده، ولا أقر بحاجز يتريث دونه. فأسقط من قاموسه محظورات السؤال حتى مكن الناس من نفسه يتساءلون عن سؤاله: سأل عن الموت، وسأل عن الانتحار وألح فى السؤال، سأل: «ما السبب فى [أن] الذين يموتون وهم شبان أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ؟» (الهوامل: ٢٣٨). وتحدث لنا عن ابن غسان البصرى المتطبب وما ألم به حتى دفع بنفسه إلى اليم فانتحر غرقا (الإمتاع: ٢ ـ ١٦٩)، وأفاض فى هذا الموضوع الشائك العويص بحثا واستفسارا حينما خص أقسام الوجود بإحدى «مقابساته» انطلاقا من حادثة زامنها، إذ يقول:

«شاهدنا فى هذه الأيام شيخا من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد حبلا إلى سقف البيت واختنق به، وكانت نفسه فى ذلك» (المقابسات: ٢١٩).

ولم ينفك التوحيدى يقلب أمر الموت والإقدام على الموت حتى سأل:

«ترى مـا السـبب فى قـتل الإنسـان نفسـه عند إخفاق يتوالى عليه وفقر يحوج إليه، وحال تتمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعا به ... وما الذى ينتصب أمامه ويستـهلك حصـافتـه ويذهله عن روح مـألوفـة ونفس معشوقة وحياة عزيزة» (الهوامل: ١٥٠).

وتعجل الدارسون أمرهم فوصلوا وصلا متسرعا إحراق التوحيدى كتبه بحديثه عن الموت وعن إقدام المرء على اختيار الموت، فقالوا إن فكرة الانتحار قد راودت أبا حيان، على حد مـا قـال البـاحـث محـمـد الشـيخ (ص ٥٠٨ ـ ٥١٢)، ولم يترووا فى كامل السياق الذى ورد فيه حديث التوحيدى ولا سيـمـا فى (المقابسات)، والسبب فى كل ذلك هو الوقوف بالقراءة عند منظار الهندسة المستوية؛ حيث الطول والعرض فى النص لاغير، أما هندسة البعد الثالث فهى التى تجمع قرائن النص اللغوى إلى قرائنه السيمـيائية المتخفية. وليس الخروج بالسؤال إلى تأويل حـال صـاحبـه إلا منزعا يؤكـد اصطدام ثقافتين: ثقافة الإقرار وثقافة الاستفسار، ويؤكد تواجه قناعتين: قناعة الجزم قبالة القناعة الوافدة على محك الاستـدراج والشك، ويؤكـد تبـاين هيـئـتين: هيـئـة التـأهب للتزكية أمام التهيؤ لقبول الطرح المضاد.

فالسؤال عن الموت الاختيارى يتيح فرصة الكشف عن مكونات النفس وعن تفسيرات العقل لمعضلة الخلق والوجود:

«سألت بعض مشـايخنا بمدينة السـلام عن رجل اجـتـاز بطرف الجسـر وقـد اكـتنفـه الجـلاوزة [الشـرطة] يسـوقـونه إلى السجن فـأبصـر موسىً وميضةً فى طرف دكان مزين فاختطفها كالبرق وأمرها على حلقومه فإذا هو يخور فى دمائه قد فـارق الروح وودع الحيـاة. فـقلت من قـتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا قتل نفسه فالقاتل هو المقتول أم القـاتل غير المقتـول، فإن كـان أحدهمـا غير الآخـر فكيف تواصـلا مع هذا الانفـصـال؟ وإن كـــان هذا ذاك فكيف تفـــاصـــلا مع هذا الاتصال؟» (الهوامل: ١٥٢ ـ ١٥٣).

ثم يأتى جواب مسكويه برواية التوحيدى وبصياغته وبإنشائه.

ولكن الجواب الكبيـر عن سؤال الوجود والعـدم، وعن المادة والكمال، وما إلى ذلك من معضلات العقل، لن نلفاه حيث دأب الباحثون أن يفتشوا عنه، ولن نظفر به فى حديث أبى حيـان عن الموت، فـهناك نظفر بالجواب الناقص؛ أما الجواب الأشمل الذى دلالته دلالة قرائنية أكثر مما هى دلالة لغوية، فعلينا أن نلتمسه فى مصنف آخر: بوجوده فى ذاته بدءا، وبأبوابه تثنية، وبمضامينه تثليثا عميقا. هو «رسالة الحياة» فلا يتدبرها متدبر إلا أزال من خاطره وسواس الانتحار كما ظن الظانون أنه راود صاحبنا.

لقد سأل أبو حيان عن كل شئ؛ لأن السؤال كان أمامه بابا مفتوحا على الدوام، وسأل ـ فيما سأل عنه ـ عن السؤال ذاته:

«لم صـار اليـقين إذا حـدث وطرأ لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وربض؟ يدلك على هذا أن الموقن بالشئ متى شككته نزا فؤاده وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحا ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» (الهوامل: ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

هى فلسفة السؤال تنعطف على منهج الشك كى ترسى على التوق إلى اليقين باتقاء الاستسلام إليه.

إن ثقافة السؤال هى الثقافة التى تراهن على الحيرة، وتراهن على إخصابها بواسطة الشك المنهجى قبل أن يتخلق «الشك المنهجى». ولعل الذى حصل لأبى حيان أنه أراد أن يزرع فى الناس حب الشك فى المسلمات، فإذا بهم يشرعون بتطبيق الشك عليه فأسقطوا عنه يقينهم به، فتسلط الشك على سلم القيم ووقع السؤال على غير مرابطه.

ولكن سؤال التوحيدى مرتبط باللغة؛ لأنه قرين موضوع وقرين أداة، وهـو بهـذا التـقـدير صـنو التـواصل ومـا أزمـة أبى حيان بعد مضمون القول سوى أزمة تواصل مع الآخرين حول قنوات القول: فى الذوات وفى الأحداث وفى المنافع.

هى أزمة فيما وراء اللغة قبل أن تكون أزمة فى اللغة. من هنا تحول الاعتراض الذى احترفه التوحيدى إلى امتحان مع المجتمع: هو امتحان المقبولية لديه، فالجماعة حول الفرد هم الذين يحولون ثقافة السؤال وكتابة اللغة من قول رافض إلى قول مرفوض، ويحولون صاحبه من قائل مقبول إلى قائل منبوذ. والذى حفر أخاديد الانشقاق بين الفرد والجماعة حينما سعى إلى زرع بذور ثقافة السؤال وسط ثقافة الأجوبة الجاهزة، هو التزامه بالطريقة الحوارية والإصرار على سنن المشافهة، حتى ولو تحولت الكتابة إلى مؤسسة مستوية الصرح.

فنحن فى خضم القرن الرابع قد بعد بنا العهد عن سطوة الملفوظ وسلطة الرواية مما كان سائدا إلى مطلع القرن الثالث. فلماذا يظل أبو حيان وفيا كل هذا الوفاء لسنن المشافهة! ألأنه كان يحمل فى أرجاء كيانه سوس السؤال! أفلا يكون فى ذلك سبب تحول التوحيدى لدينا اليوم إلى تركة تجتمع حولها الأسئلة: سؤال الأدب، وسؤال النقد، وسؤال اللغة كيف تتركب وكيف تتعدد وظائفها فتتباين تباينا خصيما، وهو سؤال المعرفة حين تلتقى روافدها فى حوض جامع. فمن أين نشأت معالم هذه الثقافة وفى أى رحم تخلقت نطفتها!

إن مما لا ضرورة للإسهاب فى إقامة البرهان عليه أن أباحيان التوحيدى قد مثل امتدادا للإرث الجاحظى كأجلى ما تكون عليه صورته بعده. وإذا كان الجاحظ قد عاش بين سنة ١٥٠ للهجرة وسنة ٢٥٥ وكانت حياة أبى حيان على الأرجح بين سنة ٣١٠ وسنة ٤١٤، فمسافة ما بين تأليفين من تأليفهما على وجه الافتراض لا يمكن أن تقل عن خمس وسبعين سنة فى أقصر الاحتمالات. أما أبعد مسافة، فلا يستبعد أن تصل إلى حوالى قرنين ونصف، لو افترضنا أن الجاحظ بدأ يصنف فى سن العشرين ـ أى حوالى ١٧٠ للهجرة ـ وأن التوحيدى قد ظل يكتب إلى أخريات حياته مع مطلع العقد الثانى من القرن الخامس، أى قبيل وفاته سنة ٤١٤ للهجرة.

ولقد مثل الجاحظ فى تاريخ الثقافة العربية منعرجا بينا؛ لا فقط من حيث هى مادة فكر ومضمون أدب وزاد علم وتدوين تاريخ، وإنما على وجه الخصوص من حيث هى مؤسسة ذات آليات لاختزان المعرفة وصيانتها وتأمين انتقالها، ثم من حيث هى آليات بنّى تواصلية لها قوانينها الذاتية ولها مراسمها العرفية ولها أدواتها الإبلاغية. إن الجاحظ فى ذلك مفرق نهجين فى مسار التشكل الحضارى والمعرفى؛ هو مفصل ثقافتين: ثقافة دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوى وهمت بعبور قنوات التدوين والكتابة، لا من حيث هى حظ ورسم ونسخ وإعجام وتسفير واستنساخ وترسل وإمساك أزمة ووصف دواوين، وإنما من حيث هى رمز للمؤسسة الثقافية المحتضنة إنتاج المعرفة، تلك التى يكون فيها «الكتاب» قرينة واسمة للمثاقفة، ومن أجل هذا أفاض الجاحظ بإسهاب على امتداد الجزء الأول من (الحيوان) فى الدفاع عن الكتاب بوصفه فكرة مجردة، ومرجعية رمزية تقابل المشافهة.

ويأتى أبو حيان فيتخذ من أبى عثمان معلمه الأول. ولفرط ما جاس فى موحيات الأدب الجاحظى، تعذر عليه أن يرى الأشياء بمجهر الزمن المتحرك؛ فلم يخطر له أن نقلة نوعية قد أنجزت فى مجال الآلية الثقافية، ولا أن قفزة كمية قد تحققت طبقا للفاصل الزمنى، وقد رأيناه، ولوجمعنا طرفيه وقسمنا الخارج منهما على الاثنين لإدراك معدلهما لألفيناه قرنا ونصف القرن من الزمن المعرفى. ولم يرد على وعى التوحيدى ورودا صريحا أنه فى بعض القضايا ـ المتصلة بدلالة اللغة أولا ثم ببلاغة اللغة ثانيا ـ سيكون على موقع مغاير لموقع الجاحظ، ولا سيما فى منتهى خصوصية الوظيفة الشعرية للغة.

والحقيقة أن التوحيدى قد وقع فى أسر الانبهار الجاحظى:

> «أنا ألهج ـ أيدك الله ـ بكلام أبى عثمان، ولى فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتى لكلامه فإن فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة» (البصائر: ٢ ـ ٢٧٩).

والأكثر دلالة وتفصيلا من ذلك ما يرويه عن شيخ من شيوخه عن ثابت بن قرة من أن الأمة المحمدية قد فضلت على جميع الأمم بثلاثة رجال: بعمر بن الخطاب وبالحسن البصرى وبأبى عثمان الجاحظ:

«فإنك لا تجد مثله. وإن رأيت ما رأيت رجلا أسبق في ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا، ولا أمد نفسا، ولا أقوى منه، إذا جاء بيانه خجل وجه البليغ المشهور وكل لسان المسحنفر الصبور، وانتفخ سحر العارم الجسور، ومتى رأيت ديباجة كلامه رأيت حوكا كثير الوشي، قليل الصنعة، بعيـد التكلف، حلو المجنى، مليح العطل له سلاسة كسلاسة الماء، ورقة كرقة الهواء، وحلاوة كحلاوة الناطل، وعزة كعزة كليب وائل، فسبحان من سخر له البيان وعلمه، وسلم في يده قصب الرهان وقدمه، مع الاتساع العجيب، والاستعارة الصائبة، والكتابة الثابتة» (البصائر: ١ـ ٢٣١ ـ ٢٣٢).

وهل أدل على أن التوحيدى قد فرض نفسه الوريث الشرعى الأول لأبى عثمان من تأليفه كتابا بعنوان (تقريظ الجاحظ)، هو من مصنفاته التى لم تصلنا (الشيخ: ٨٥٧).

ولكن الأثر الأكبر الذى ـ حسب تقديرنا ـ للإرث الجاحظى فى تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية، هو التمسك بالموسوعية فى سمتها الأولى التى هى السمة المطلقة. فالقرن الرابع، وإن استبقى الموسوعية الفكرية، فقد نحتها نحتا جديدا؛ إذ زرع فى حناياها بذور الاختصاص المعرفى داخل الدائرة الثقافية العامة، مما أوجد ما قد نسميه بالثقافة الموسوعية ذات المرجعية المتخصصة. وكل أعلام القرن الرابع شهود على ذلك، سوى أبى حيان.

والأهم ـ فى سياقنا المخصوص هذا ـ هو أن الملامح المتنوعة التى وسمت شخصية أبى حيان قد اجتمعت عليه من روافد متباينة كانت تعتمل لديه اعتمالا منهجيا، فينبسط هو مع امتداداتها حتى تتكتل لديه مخزونا ثقافيا يفرز بنفسه لنفسه مكونه المعرفى، ولقد أكسبه إعراضه عن حتمية النسق التاريخى فى توالى الظواهر الفكرية حرية لم يصادر عليها الآخرون من أقرانه الذين صنعوا ريادة القرن الرابع. فلا أحد منهم ـ ومن أى حقل من العلوم والآداب اصطفيته ـ بقادر يومها أن يلغى من بنيته الذهنية قرنا ونصفا من الزمن الحضارى فضلا عن الزمن المعرفى، ليخيل لنفسه أن ما كان صالحا طيلة القرن الثانى أو الثالث قد بقى صالحا بكل تلابيبه على امتداد القرن الرابع وبعيده.

لقد التقت على أبى حيان الموسوعية المطلقة وثقافة المحاورة، وتفاعلت كلتاهما مع الهموم التى كان يحملها: هم المساءلة وهاجس اللغة التى بها الحوار وبها السؤال وبها الجواب، وهذا الهم الأكبر الذى هو الهاجس التواصلى فى كنف المناقضة بحكم استئناف الشك فى المسلمات، وهو هم ما كان أحد بلاه كما كان أبو حيان يبلوه ويبلو مآثره التى تقع على الفكر وآثاره التى تأتى منه على الذات.

وفى مفترق هذه الجداول بكل مواردها: المتعارضة بدءا والمتضافرة حتما، تشيدت الوظيفة الكبرى التى أداها أبو حيان ـ وقرائن القصد من لدنه أضعف من دلائل الاتفاق ـ ألا وهى وظيفة التدوين فى أصفى دلالات اللفظ، فلقد تحول بالأدب من مهمة الرواية التى هى نقل الماضى بصيانته فى الحاضر، إلى مهمة التدوين التى هى تسجيل الحاضر لصيانته فى المستقبل: هى وظيفة الإدلاء بالشهادة التاريخية مع العمل على تسجيلها، وهكذا تتحول الكتابة مع أبى حيان إلى مؤسسة توثيقية من الطراز النادر الرفيع. وهكذا، يكشف لنا التوحيدى عن الكتابة وتكشف لنا الكتابة عنه: كتابة تشهد على التاريخ ويشهد التاريخ على صدقيتها. والواصل بين المنبرين هى اللغة؛ إذ تؤدى وظيفتها الشفافة مما لم يكن كفيلا بأن يجلب الراحة إلى قائلها ولا إلى مدونها.

ولقد أراد التهذيب الحضارى أن يزاوج بين الفعل ورد الفعل: كان التوحيدى كحامل «كاميرا الكتابة» يسجل بالصورة كل من تقع عليه عينه، بمن فى ذلك من يباغتهم وهم متلبسون بالزيغ الفكرى أو الروغان النفسى أو حتى الانسياق السلوكى. ولم يكن يتحرج من أن يدير بين الفينة والأخرى عدسة الكاميرا على وجهه بأشعتها السينية النافذة إلى ما تحت السطح، وكان يفعل ذلك دون أن يوقع على ميثاق فيليب لوجون: ميثاق السيرة الذاتية.

لهذا كله، يترشح ما خلفه لنا أبو حيان ليكون شاهدا طيعا خصيبا بين أيدى المؤرخ وعالم الاجتماع ودارس المؤسسات السياسية فى تاريخ الدولة العباسية، وشاهدا متنطعا

عتيـدا بين أيدى الأديب ومـؤرخ الأدب، وبين أيدى الناقـد والمؤرخ للوجهات النقدية عبر الأعصار العربية، ولعله بهذا قد استحق شهادة السبكى عندما قال إنه إمام فى النحو واللغة والتصوف والفقه، ولم يهمل أنه إمام فى التاريخ (طبقات: ٢١٤) ، وقبله قال عنه ياقوت الحموى: كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام، كان فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة (معجم: ١٥، ٥ ـ ٦).

ـ ٣ ـ

لقد كان أبو حيان التوحيدى صورة متميزة من صور القرن الرابع مثلما كان القران الرابع صورة متميزة من صور الحضارة العربية الإسلامية، ويكفى أن نعرف أنه تخرج ـ من بين من تخرج على أيديهم ـ على أبى سعيد السيرافى (٣٦٨ هـ) وعلى بن عيسى الرمانى (٣٨٤) وأبى سليمان المنطقى (٣٩٠)، ولا يفوتنا أن التتلمذ يومئذ كان رفقة ومخالطة تنتهيان إلى صداقة فى العلم، أكثر مما كان تراتبية تعليمية.

والقرن الرابع قد كان منصة الذروة فى الخط البيانى من حيث التراكم المعرفى عند أهم الحقول العلمية والمجالات الفكرية، ويكفى أن أم المعارف التى هى المرضع الأول لسائر العلوم، وهى المعرفة اللغوية، قد أدركت قمة نضجها باكتمال العلم الذى هو فلسفتها والذى هو ظهيرها الإيبستيمى، نعنى علم أصـول النحـو، وذلك مع أبى القـاسم الزجـاجى (٣٣٧هـ) فى (الإيضاح فى علل النحو)، وأحمد بن فارس (٣٩٥) مؤلف (الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها)، ومع شيخ النحاة أبى الفتح بن جنى (٣٩٢) صاحب (الخصائص)، وكلهم أعمدة مركزية تحت معمار التراكم المعرفى الذى شيده القرن الرابع.

ولئن كان علم أصول النحو فى مجال المعارف اللغوية هو البديل المكافئ لعلم أصول الفقه فى مجال المعارف الشرعية، فإنه قد كان فى اللحظة نفسها الثمرة النجية للمصاهرة التى تمت بين كل العلوم من جهة والفلسفة من جهة مقابلة، هذه التى كان حضورها فى ثقافة العصر حضورا اضطراريا؛ بحيث لم يعد التزود منها بالنسبة إلى الأديب والناقد والمؤرخ والمشتغل بأمور الشريعة وقضايا العقيدة بذخا مسرفا ولا ترفا بين الكماليات.

وكان أبو حيان فى مجال المعارف الأذن المصغية لكل شئ وعلى الدوام، وكان العين الفاحصة، وكان كذلك الصدى الحاكى فى غير ملل، ومع هذا وذاك هو المنظار المشخص الكفيل بالنقد والتقويم.

لقد تمكنت الكتابة على يد أبى حيان من حمل أمانات متعددة، وتمكنت أيضا من الوفاء بمقاصدها المتضافرة. تمثل صاحبنا ثقافة بيئته الفكرية وسط الأمواج المتلاطمة بين مجاذبات السياسة والعقيدة، ودخل حلبة الجدال شاهدا وفارسا فى الوقت نفسه، وكان الحاضر المواظب فى أقوى مرجعيات الإنتاج الثقافى وأكثرها انتشارا وعتوا، وهى هذه، المجالس التى أفرزها التهذيب الحضارى فجود صيغها حتى ارتقت إلى منزلة المؤسسات المعرفية الطليقة التى لا تعرف دستورا تأتم به غير دستور الغلبة الفكرية، وكان لزاما أن تتطور صناعة الأسلحة فى ساحة النزال الفكرى بكل أنواعها: الأسلحة الجدلية والمنطقية والبيانية.

وما (الإمتاع والمؤانسة) بأجزائه الثلاثة إلا ثمرة مجلس من هذه المجالس، وكان أبو حيان يسجل فى كتبه ـ كما يستخلص الباحث محمد الشيخ:

«صورا لحرية الرأى والتفكير والتعبير رائعة عندما يسجل محاضر الجلسات كما يسميها الأستاذ أحمد أمين للمجالس التى كان يعقدها الوزراء والعلماء، فيدل على نشاط ذهنى فلسفى عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنصرانى واليهودى والمجوسى، لا فرق بين هؤلاء جميعا. كما كان يشترك فيها أيضا اللغوى والنحوى، والفقيه والمتكلم، والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء، كل ينهل من هذه الموارد كيف ومتى شاء، دون قيود أو حدود» (ص ٣٢).

وهل كان لأبى حيان أن يأتينا بهذه الصيغ الراقية من الكتابة الحضارية لو لم يكن حظه من الثقافة الفلسفية

متجاوزا القدر الذى كان يظن أن الأدب فى حاجة إليه، وهل كان له أن يصوغ كتابته هذا الصوغ لو لم يكن سؤال اللغة واقعا عليه وقعا ضاغطا؛ من حيث يشعر حينا ومن حيث لا يشعر فى أغلب الأحيان.

لم تكن محاورته مع مسكويه فى النفس والروح والأخلاق والفلسفة والتاريخ أمرا هينا، وهو الذى طوع الكتابة إلى لغة سائلة ولغة مجيبة.

وما كان لنا أن نعرف من أسرار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ومن أسرار رسائلهم شيئا ذا بال، فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، لولا هذا الاستطراد الكاشف الذى انساق إليه فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وهو يدون لنا وقائع الليلة السابعة عشرة مجيبا عن سؤال يتصل بما ينسب إلى الحروف المخطوطة من تأويلات رمزية (ج٢، ص٣ ـ ١٨)، فإذا به يتحدث إلينا عن هؤلاء الجماعة وعن تصوراتهم وعن حوافزهم، بما يغدو وثيقة مرجعية بيد المؤرخ للفلسفة الإسلامية بلا منازع.

وهل كنا ننعم بالشريط التسجيلى الكامل لأشهر مقارعة إبستيمية بين علمين ركيزين من علوم مخزوننا التراثى هما علم المنطق وعلم النحو لولا التنبيه الخاص الذى كان يسم ذهن أبى حيان، ولولا انخراطه العميق والتزامه النضالى فى هذه الثقافة الموسوعية التى لا تهادن فى أمر الدقة ولا تتنازل عن حرمات الاختصاص. والأهم أنه جاءنا بتسجيل حى ثرى يمثل وثيقة غالية؛ لا فقط بيد عالم اللغة وعالم المنطق، وإنما أيضا بيد الباحث فى سوسيولوجية الثقافة: كيف تهيأت المناظرة، ومن أطرافها، والذين حضروها، وكم كانت سن رائدها، وكيف هيأته، وبم علق من رفع إليه أمرها، ومتى وقعت على وجه التحديد، وفى أى موضع اجتمع المتناظرون والأنصار.. إلى غير ذلك من تفاصيل البنية الثقافية المحتضنة آليات إنتاج المعرفة يومذاك. (الإمتاع: ج١، ص١٠٨ـ ١٢٨).

وليست مفاضلة العلوم بعضها بالنسبة إلى بعض ترفا جال فى ساحته الفكر تحت حافز البذخ الثقافى أو بفعل التخمة الأدبية، وإنما هى حيرة عميقة تتحرك من موقع السؤال الفلسفى وتحاك على طراز اللغة الواثقة العاقلة. ولئن بدا فى مناظرة أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى ما يوحى بخلفية حضارية يتبارز فيها الإنجاز العربى والإرث الإغريقى عن طريق سفيريهما: النحو والمنطق، فإن الدقائق التى كانت لحمة ما كتبه لنا أبو حيان والتعقيبات التى كانت بمثابة السدى يتخلل تلك اللحمة، لمما يؤكد، بوجه قطعى، هذا الهاجس المعرفى العميق: إنجاز السؤال حول العلم، وسنداته المنهجية، فمسالكه البرهانية، ثم بيناته اليقينية.

ولسنا فيما نذهب إليه بمتأولين. والأمر ليس استثناء طرأ على كتابة أبى حيان، فها هو فى الليلة السابعة ينشئ لنا خطابا نقديا متكاملا يقيمه على المفاضلة بين علم الحساب وعلم الكتابة، بما هى إنشاء وبلاغة وحسن استدلال، وإذا به يكشف مكونات المؤسسة المالية ضمن مؤسسات الدولة بكل دواوينها، وإذا به يفصح عن خبرة بشؤون العمل السياسى فيسلط أشعة وعيه الفلسفى النقدى بما يصيِّره حكيما يشخص أعسر الوصفات الثقافية السائدة، وهو فى أثناء ذلك حريص على ألا ننسى التزامه الفكرى بالمنافحة عن الأدب وعن وظيفة الأديب بكل سرائر الغوص النقدى. (الإمتاع: ج١، ص٩٦ ـ ١٠٤).

لقد تملكت ثقافة السؤالى أبا حيان لأنه نهل من مورد الفلسفة، ولأنه نهل بما يتخطى حدود الضرورة له منها، ولأنه كذلك لم يشأ أن يفارق وضعه الأول الذى هو الأديب المدون والمتأمل، فلم يستبدل بقانونه الأساسى الذى هو ميثاق اللغة والأدب والنقد دستور الفلاسفة. ومن هذا المزيج اللطيف، نشأت معالم أبى حيان التى إذا ماثلتها معالم الآخرين من أوجه فارقتها من أوجه أخرى، فيكون لزوما أن تلتئم أشتات السمات من أعلام متعددين حتى نحصل على جماع ما توفرت شخصيته عليه.

فلا يفتأ أبو حيان يخلل أحاديثه ـ ما اقتضب منها وما أطال ـ بشواهد تتخذ مرجعياتها من الفلسفة اليونانية فتطرد إحالاته على أرسطو، وتتواتر إشاراته إلى أفلاطون، وحين وقف عند موضوع إخوان الصفاء عالج أمرهم فى سر حركتهم وفى أسرار مذهبهم، كما لو كان الفيلسوف المستوفى لشروط الاكتمال.

وأبدع من ذلك وأروع ما صنعه فى «رسالة الحياة» وهو يفصل المفاهيم ويرتب المتصورات ليلحق المثل بمثله، ويميز

الضد من ضده، فندرك عندئذ صريح الإدراك كيف تتلمذ على الذين تخرجوا مباشرة على أبى نصر الفارابى. ولكننا نتابع الرسالة؛ فإذا به وقد انتهى مما ألفه بذاته واشتقه من مكنون رؤيته ينتهج نهجا طريفا؛ إذ يقدم مجموعة من الشواهد الفلسفية هى فى مصطلحاتنا اليوم مجموعة نصوص منتخبات ومختارات.

ولكنها مختصرات اجتمع فيها التركيز والاختزال؛ فاختار لها لفظ «اللمع»؛ كأنها الومضات البراقة الكاشفة مما يستغنى به العارفون عن الإسهاب. وسيكون لهذا المصطلح بعد التوحيدى شأن فى آليات المعرفة من خلال وسم المصنفات، عندما يضع أبو إسحاق الشيرازى كتابه فى أصول الفقه ويسميه (اللمع)، ويكتب إمام الحرمين عبدالملك الجوينى (لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة) فيحاكيه أبوالبركات الأنبارى بعد أمد واضعا (لمع الأدلة فى أصول النحو)، وكان أبو نصر السراج قبلهم ومنذ أيام أبى حيان قد ألف كتابه (اللمع فى التصوف):-

يقول أبو حيان فى «رسالة الحياة»:

«ونرجع إلى ما وعدنا من إضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم إلى ما تقدم فإن فى ذلك معونة لما مضى، وتنبيها على حقيقته، ونفيا للشبهة إن عرضت فيه، وإن وجدنا قوة فى الكلام على شئ منها وصلناها بما يزيدها صقالا عند السمع، ويزيدها جمالا عند الفهم، ويكسبها ثقة عند النفس» (ص٦٣).

إنه التنظير لقوانين التأليف فى بعدها البيداجوجى.

وإنه التأسيس لآليات الصقل المعرفى.

وإنه الاستخلاص التجريدى لعلاقة العلم بكل أطرافه: منشئين ومستهلكين.

وإنها الحيرة فى مصداق المعرفة وفى مقبوليتها.

إنها استراتيجية المثاقفة.

هى الكتابة عن الكتابة.

ولكن الشاهد على دقة ثقافته الفلسفية واتساع مرجعياته فيها أنه يأتينا بهذه المختارات وهى فى موضوع واحد بعيد الدقة متناهى الاختصاص: أصناف الحياة، بعد أن رصدها وانتقاها نصوصا من أوميرس، وسقراط، وسويقلس، وأفلاطون، ودمقراطيس، وفيثاغورس، ولدوفنطس، ولنيقوماخوس، وانكساغورس.

لقد ذهب البعض إلى أن هذه الثقافة الفلسفية قد أورثت صاحبها قدرة بيداجوجية أسبغ عليها هو من جانبه صياغته الفنية، فتحولت الكتابة الفلسفية بذلك إلى كتابة أدبية وتحول الفكر الفلسفى مع أبى حيان إلى ثقافة شعبية على حد ما ذهب محمد الشيخ:

«ودراسة أبى حيان هامة من حيث إنه يعتبر رائدا لحركة الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين قاموا بدور هام حين أحالوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها الجمهور، وينهل من معينها شتى ألوان المعرفة التى جال أبو حيان فى مختلف جوانبها، ،كما استطاع أن يعرض لأعمق المشكلات الفلسفية وأعقدها بلغة أدبية رائقة»(ص١٣).

إن هذا المذهب فى الظن يعنى أن الكتابة الأدبية قد سخرت نفسها إلى خدمة الفلسفة. والحقيقة الغائرة أن التوحيدى قد اتخذ من الفلسفة خادمة لكتابته عامة وكتابته الأدبية على وجه الخصوص. وكم هى مراوغة فى دلالتها تلك الصيغ المقامة على التوازى بالجناس والسجع؛ من مثل «فيلسوف الأدباء» و«أديب الفلاسفة»، ومن مثل ما سيقال عن رهين المحبسين فى المعرة: «فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة». فهى صيغ مسكوكات لا تمكنك من دلالة مقبوضة، لأنها تجيز لك الكثير من الدلالات.

وما صيغ عن التوحيدى إن هو إلا تأول بالظن لعبارة ياقوت الحموى إذ يقول ـ وكان يزن ما يقول ـ عن أبى حيان: «هو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين». فقد وضع الإصبع حيث يجب أن توضع: فأبو حيان لم يسكنه هاجس كما سكنه هاجس الكلام، لذلك استحق الشق الأول من آخر العبارة المأثورة (محقق الكلام) سواء أجعلنا لفظ التحقيق على صيغة اسم الفاعل أم على صيغة اسم المفعول. ولم

يتلبس به سلطان كما تلبس به سلطان العقل، لذلك كان يكتب كلاما يتقاطر أدبا ويؤلف فقراً تتساقى شعرية، ولكنه كلام على التحقيق لا على التخييل، وكان يغوص فى أعماق الفكر النظرى ويحلق إلى معالى النظر المجرد فى مراتب العقل الخالص. فإذا عبر عن ثمرة الغوص أو منالات العلى أتى بالقول النافذ البليغ، حتى لكأنه هو الترجمان الفريد عن دقائق الفكر مهما تشعبت، وهو المفصح الأمين عن أسرار العقل مهما توالجت، وهو الكاشف المستلين عن مركبات البرهان وإن تعاظلت، فاستحق بذلك شهادة ياقوت له ـ فى الشق الثانى ـ بأنه متكلم المحققين.

لقد استلهم التوحيدى من الفلسفة ثقافة السؤال الحائر، واستقى منها معيار العقل الخالص؛ العقل الذى يجرى وراء الأشياء حثيثا ليستعقلها: طالبا وثاقا بالعقل، ومصرا على إحكامها بالعقال، وما كانت أداته فى كل ذلك إلا اللغة، وما كانت وسيلته إلى تحقيق ذلك إلا الإمعان فى تمييز دلالات اللغة. ولشد ما كان يضطرب به مركب العقل عند تلابس الألفاظ وضياع الناس بين شقائقها. ومن أجل هذا آلى على نفسه ألا يقفز على دلالات اللغة، كما كان يقفز كثير من عامة الناس ومن خاصتهم. وآلى على نفسه أن يلبس فى كل لحظة ومع كل سياق جلباب المعلم الذى ينبه الأذهان إلى تخوم الدلالات وظلال المعانى، وكان اجتهاده فى أن يعقل اللغة، وفى أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللغة، هو أداة بيد العقل الخالص وثمرة من ثمراته فى الوقت نفسه.

لقد جاء أبو حيان عصرا استصفى فيه العلماء أريج اللغة وعلوم اللغة، وتم الإجماع على أن العلم باللغة هو فقهها، وعلى أن جمعها وحصر موادها لا يؤلف القلوب مثلما يؤلفها التفقه فيها، كأنما قد آمنوا بأن الذى يريد الله به خيرا يفقهه فى لغته التى بها يفقه دينه.

وكان أن أمعن العلماء من لغويين ومناطقة فى مباحث الألفاظ وفى نسبة بعضها إلى بعض، فوزعوا التصنيفات الثنائية، ورسموا حدود العلاقات بينها، ووقفوا على المتخالف من الألفاظ، وعلى المترادف، وعلى المشترك، وعلى المتضاد، وألفوا فى كل ذلك.

ولكن القراءة الغائرة إلى أعماق المقروء من تراثنا فى اللغة والمعاجم، توقفنا على أن الرؤى كانت على سمتين: جند يقرون بأن الترادف ركن من أركان الدلالة، وجند شق عليهم التسليم به، ومن هنا ـ حسب ظننا ـ نبعت مدرسة أخرى لا تعنى بالبحث فى المشكل وفى المتشابه وفى المشترك وفى الأضداد، بقدر ما استهواها البحث فى الفروق، ولو كان لنا أن نجازف بتصنيف أبى حيان لقلنا بلا تردد إنه من مدرسة الفروق: لا يؤمن بتطابق الألفاظ ولا بتماهى الدلالات، ولكنه من القائلين بأن لكل ملفوظ حقلا من المعنى إذا تناظر مع حقل أى ملفوظ آخر فلا بد أن ينزاح الحقلان، ولو بنسبة يسيرة هى سهم ظلال المعنى من المعجم قبل التداول.

وهى أقوى دلالة على أنه قد حمل هم الفروق واستيأس من صبر الناس على شقائقها من قوله فى معرض «رسالة الحياة»: «إذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينها كما أنه إذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها» (ص٦٠)، فكأنه خطاب المدعى الذى يعلن الاتهام لأن الخلط بين الدلالات فى عرفه جنحة ولكنه فى الوقت نفسه خطاب المرافعة، لن تلين قناته كلين قناة المربين حيال من حولهم من مريدين.

وهل أدق لطافة فى هذا الباب من استطراد السؤال قبل استطرادات الجواب مما انبنى عليه كل (الهوامل والشوامل) ؟!

بل هل من سر أكثر كشفا وأبعد إيحاء فى هذا الباب من تواتر الثنائيات فى العناوين التى كان يختارها لمصنفاته بصرف النظر عن تحديد نقط التماس بين الزوجين أعلى محيط المتشابه أم على محيط المتخالف. فمناط الأمر فى رسم دائرة الفروق بين الأزواج المثانى: (البصائر والذخائر) و (الصداقة والصديق) و(الإمتاع والمؤانسة) و(الهوامل والشوامل) وكلها وصلت، و(المحاضرات والمناظرات) مما لم يصل.

والفروق الدلالية التى يهيم بها أبو حيان ليست فحسب فروقا لغوية محكومة بسياج المعجم، وإنما هى ذات امتدادات بعضها تداولى اجتماعى، كتفريقه بين العفة والنزاهة، وبعضها مصطلحى معرفى، كفصله مفهوم الفصاحة عن مفهوم البلاغة. وانظر إليه وهو يصطنع الطريقة الحوارية وينتهج مسلك مقاعد التعليم، سلاحه السؤال الذى لا يفارقه، معلما أو متعلما:

«قال بعض السلف: الظريف من فيه أربع خصال وهى الفصاحة والبلاغة والعفة والنزاهة. قلت لبعض العلماء: ذكر أربع، وهى اثنتان لأن البلاغة والفصاحة شئ واحد، والعفة والنزاهة خصلة واحدة، فقال لى ظلمت، الفصاحة خلوص اللسان من التعقيد والنغنغة والبلاغة تناهى المتكلم إلى الإرادة. فقد يخلص ولا ينتهى، وقد ينتهى ولا يخلص، فإذا جمع بينهما كان فصيحا بليغا، والعفة الإمساك عن المحظور، والنزاهة عن المباح، وفى العفة ذب عن الدين، وفى النزاهة حفظ للمروءة»(البصائر: ٢ـ١٣٩).

وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود ابن سنان الخفاجى (ت٤٦٦هـ)، فيتمم فى (سر الفصاحة) ما شرع صاحبنا فى تدقيقه ورسم حدوده بين مفهوم البلاغة وطائفة من المفاهيم المحاذية المجاورة المماحكة.

فالأمر عند أبى حيان، إذن، كله من سؤال اللغة كيف يعقدها العقل، وكيف يفصح بها العقل عما يعقله. وهو سؤال العقل كيف يعقل الأدب بعد عقل اللغة، وكيف يعقل اللغة حين يعقل الأدب.

وليس الأمر بشاردة من شوارد الأدب يمعن معها الفكر فى الخيال، ثم يتوسل باللغة يستعين بها على إنجاز التخييل، بل هو الكشف اللغوى فى منتهى رقائقه الدلالية وهو التشقيق الاصطلاحى، كما لو كان على منضدة التشريح فى الأنسجة والخلايا، وها هو يستفيض عند محاورة أبى النضر نفيس فى قضايا الوجود ومراتب الموجودات فيخلص إلى الحقيقة الكلية التى تعز عليه : «إنه لا شئ مما يعقل ويحيش إلا وله من هذا الوجود نصيب به استحق أن يكون موجودا وإن كان ذلك النصيب قليلا». ثم يأتى إلى إشكال الدلالة فيربطه بعقال واثق:

«قد يوصف الشئ بأنه واحد بالمعنى وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير بالمعنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخوص، ويوصف بأنه واحد بالاتصال وهو كثير بالأجزاء. وقد نقول فى شئ إنه واحد بالموضوع وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التى يوجد فيها اللون والطعم والرائحة. وقد يكون واحدا فى الحد وكثيرا فى الموضوع كالبياض الذى يوجد فى الثلج والقطن والإسفيداج. وقد يكون كثيرا بالحد والموضوع كالعلم والحركة فإن موضوع هذا الجسم، وموضوع ذاك النفس، وحد أحدهما غير حد الآخر. وقد يكون واحد بالموضوع والحد بمنزلة السيف والصمصام. وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل وهى بالقوة كثيرة كالسراج الواحد» (الإمتاع:ج٢، ص ٨٨ـ٨٩).

فإذا آثرت صفاء اللغة على يسير الإبلاغ فقل إن أباحيان يستعقل الدلالة، وهو يعقلها. وإن آثرت لين التواصل على متن الفصيح فقل إنه يعقلنها. وكذا ينعطف سؤال الفلسفة على سؤال اللغة.

ـ ٤ ـ

لئن كان ما كتبه المستشرق س.م. ستارن عن التوحيدى فى (دائرة المعارف الإسلامية) ـ فى طبعتها الجديدة ـ تطورا نوعيا بالنسبة إلى ما كتبه مرجوليوث فى طبعتها الأولى، فإن كلتا الكتابتين تؤكد أن رؤية الاستشراق حول أبى حيان قد ظلت حاصرة إياه فى دائرة النسق التاريخى، ومنزلة تراثه فى مسالك الكتابة الفكرية العامة أكثر من إيلائه مقاما مرموقا بين مقامات الأدب واللغة، فضلا عن هذا الإلحاح فى إبراز المعالم العقدية وفى وصف المحطات الاجتماعية والسياسية فى أحلك منعرجاتها، مما يسهم فى إسدال الستار على هذا العقل المستعقل، وعلى تلك الأدبية الفياضة بشعريتها.

لقد أفاد أبو حيان من الفلسفة عقلا. ولقد أفادت الفلسفة من أبى حيان لينا فى العبارة، وانصياعا فى هندسة البراهين، وجمالا فى الصياغة جاءها من المراوحة بين مصطلحات الفلاسفة وألفاظ المتأدبين.

وليس شئ من أمر أبى حيان بمحير لك فى تصنيفه بين الشعرية والعقلانية ـ إن جارينا الظاهر وجعلناهما صفتين

لنهر الإنسان ـ كهذا الحديث المتكرر عن العقل، يديه كلما عن له، ويستأنفه فى غير ما ملل، ويسبغ عليه الصياغة التى تغلق الأبواب فى وجه الملل أن يتسرب إليك.

وقد لا يفقدنا السكينة من أمر التوحيدى شئ كما يفقدنا موقفه من رواد العقلانية وهم المتكلمون على مذهب أهل التوحيد والعدل، وكيف لنا أن نطمئن إلى جاحظ القرن الرابع بلا منازع، وأنه فى اللحظة نفسها خصم على المذهب الذى كان الجاحظ من أرباب الكلمة فيه! وهل نقنع بما قنع به الدارسون من أن أبا حيان قد أعجب بالأوائل من هؤلاء المتكلمين ثم استنكر فى من لحقوا بهم انفصام العقيدة عن السلوك، فحمل على أتباع فرقة انبنت فى مبدئها على صرامة السوك فيما يطابق الأصول الأولى بلا مهادنة، وضحى عندئذ بضريبة التناقض التى كان عليه أن يدفعها لدى القراء كلما أرادوا أن يؤلفوا الأشتات إلى سلكها الناظم.

وهب أننا نرضى من الكليات بأجزائها، فنغض الطرف أو بعض الطرف عن هذه الإحالة، فكيف لنا أن نتغافل عن أن فى موقف التوحيدى ما هو منقوض عليه. فالتاريخ قد أجمع أهله على أن الذى انتهت إليه رئاسة مذهب التوحيد بعد أبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى هو القاضى عبدالجبار، وأن المذهب لم يتحقق مع أحد كما تحقق معه فكرا وتدريسا وسلوكا وقضاء، وأنه من شدة صرامته رفض إقامة جنازة الصاحب بن عباد ليقينه أنه مات ولم يقلع عن كبائر السلوك، فأتاه الأذى كل الأذى ممن خلفوا الصاحب بن عباد. فإذا بالتوحيدى وهو المزامن لعبد الجبار ـ ولن يسبقه فى الممات إلا بسنة ـ يحمل على قاضى القضاة حملة مقنعة بالأسلوب الذى كاد يختص به، على ما يروى لنا ابن حجر فى (لسان الميزان)، مما ينقله لنا عدنان زرزور محقق كتاب (متشابه القرآن) (ص١٢).

فهل نلتمس لذاك السؤال بعض الجواب فى هذا المحيط المتلاطم الذى اشتد هيجانه وانعدمت سكينته منذ أن دخلت القضية العقدية صراع السياسة، فظلت تتجاذبها حينا وتنجذب إليها حينا آخر: كان المعتزلة على حياد من السلطان ثم التحموا بالسياسة مع المأمون فكانت المحنة؛ محنة «خلق القرآن» التى عمت ببلواها يومئذ كل من لم يقل برأى المعتزلة فى الأمر. ولما جاء المتوكل قلب الموازين ونكب «أهل التوحيد والعدل». فلما جاء القرن الرابع ـ عصر أبى حيان وعبد الجبار ـ واستقر الأمر بيد بنى بويه، وكانوا على تشيع، تحالف المعتزلة والشيعة تحالفا موضوعيا، وانبرى الصاحب بن عباد يعيد التاريخ فتقمص شخصية الخليفة المأمون حتى غالى فى حمل الناس على القول بخلق القرآن، فقويت شوكة أهل التوحيد، وما أن ذهب الصاحب حتى لذ لأخيه فخر الدولة أن يتقمص شخصية الخليفة المتوكل فقلب الموازين قلبة أخرى، فأفل نجم الاعتزال ودخلت الأصول الخمسة بوابة الميراث.

وفى هذه الأثناء، كان مركب الفكر يموج فى يم السياسة فتاه فيه معها كل معيار وارتبكت كل المرجعيات.

وفى هذه الرحم المصابة، انزرع السوس الذى سيلازم أركان النظر كالكائن الطفيلى الذى يهجم على الجسم فيوهنه ، إلا إذا احتمى له الجسم بالمضاد الحيوى.

وبين الحقبة والأخرى من أزمان التراث كان كثير من هذا، وكان كثير من ذاك.

أما ملمح هذا السوس فتمثل فى أن العقلانية قد كفت عن كونها الآمرة للسياسة وأصبحت تقبل أن تكون مأمورة لها، وأن السلوك بعد أن كان يأتمر بأوامر العقل قد أمسى يوجهه، ثم بات يستدر منه مسوغات السلامة بما فيها سلامة المنافع.

ولعل هذا النهج فى رصد الجواب ـ إذ اما استقامت له القرائن المستفيضة من تعاقب الأدلة ـ سيعيننا على أن نفهم لم انخرط أبو حيان التوحيدى ـ وهو الذى لم ينفك يتغنى بسيادة العقل ولم يفتأ ينفى كل سلطان عما سوى العقل ـ فى مشروع الفصل القاصم بين الدين والفلسفة، ولم التحق ـ فى سرعة عجيبة ودون أية مقاومة ـ بحزب القائلين بانشطار الكيان حين نفوا أن يكون بين الحكمة والشريعة أى اتصال.

ويكفى القارئ، إذا استنار بأضواء ما وراء الكتابة يسلطها ـ كاشفة ـ على ما وراء الأحداث، أن ينظر مليا فى صحائف

الليلة السابعة عشرة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) (ج٢، ص٢ ـ ٤٩). فسيرى أن الأمر كان على تدبير، وأن محاذير الواقع هى التى رسمت سكة الاستدلال، وأن استنباط مقاصد القول يستوجب إعادة سؤال اللغة على الكتابة عسى أن نظفر بالرد على سؤال الفلسفة.

ذلك أن الشهادة التاريخية بينة، فمنطلق القضية هو تشكل الفلسفة فيما يشبه التنظيم السرى الهادف إلى قلب الأوضاع فيما دأبت الأعراف الاجتماعية عليه:

«وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصادفت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية» (ص٥).

وكان ما كان.

وأعلن التاريخ الطلاق البائن بين الدين والفلسفة، بعد أن ازدادت الأمور تعقدا حين خيمت سجوف أخرى جاءت بها مسألة الخلاف على العالم أقديم هو أم محدث، ومسألة الحشر يوم الجزاء أبالأنفس وحدها هو أم بالأجساد وأرواحها. ولن يعترض على هذا الطلاق إلا صوت ابن رشد، ولكن الريبة قد انغرست وما كان يسيرا اتقاؤها، ولولا هذه البلوى لما كنا نجد روادا ناصروا العقل فالتزموا به وحثوا الناس على دخول حزبه، ثم اجتهدوا فى أمور الدين وفى أمور الدنيا بحكمة عقلية صارخة، وظلوا مع كل ذلك يتوجسون خيفة من الفلسفة، شأن ما نراه مع الغزالى ومع فخر الدين الرازى ومع ابن خلدون أيضا.

فسؤال الفلسفة عند أبى حيان قد شوهه التاريخ فى بعض ما شوه، فاستبدل به سؤال العقل. هو العقل بإطلاق، هو العقل على العموم قبل أن يكون على الخصوص. العقل من حيث هو «تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتخطئة وإجازة وإيجاب وإباحة» (الإمتاع: ٣ ـ ١١٦). هذا العقل الذى يجسد له أبو حيان نورا يقابل نور الحس على حد تقابل مدلولات الألفاظ بدوالها فى اللغة ليتخلص بعد ذاك التأكيد إلى تحليل الصورة المؤلفة:

«وكل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس، ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهوا، والاستنباط من الغائب فى الشاهد لغوا» (رسالة الحياة: ٦٠).

ولكن العقل الذى هو سلطان النظر يتأكد كلما كان أيضا سلطانا على السلوك، مما يحفظ للإنسان توازنه بين الخصاصة والكفاف، واعتداله بين أن ينعم بالنعمة أو أن يبطر بها، لأن «النعمة والقدرة إذا عدمتا عقلا سائسا، وحزما حارسا، ودينا متينا وطريقا قويما، أوردتا ولم تصدرا، وخذلنا ولم تنصرا» (الإمتاع: ١ ـ ١٠٣). وليس هينا من أبى حيان أن يجعل العقل السائس مقدما على سائر الأركان بما فيها الدين.

وسيستطرد صاحبنا فى وصف الإنسان إذا اشتدت قوته وإذا اعتراه الوهن، ولكنه مهما حالت عليه الأحوال يظل هو الكائن «المنتبه بالحس، الحالم بالعقل، العاشق للشاهد، الذاهل عن الغائب، المستأنس بالوطن الذى ألفه ونشأ فيه» (ص١٠٥). ولك أن تتأول لفظ الحالم بإحدى الفصاحتين: فصاحة الحكمة أو فصاحة الشعر.

وفى الليلة الخامسة والثلاثين سيمعن أبو حيان فى إمتاعك أكثر من مؤانستك؛ لأنه سيأخذك إلى فيافى التأمل الخالص، مطيته إليه السؤال وليس إلا السؤال: «ما العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟!» (ج٣، ص١١٥). وسيحدثك بحديث الفلاسفة الخلص، وربما أعانك عليه بحديث أهل الوجد حين ينتقل من المركبات والأسطقسات والمبسوطات إلى التسليم بأن «العقل قوة إلهية» لأنه «خليفة الله وهو القابل للفيض الخالص الذى لا شوب فيه ولا قذى» (ص١١٦).

وأما وظيفته، فهى: «الحكم بقبول الشئ ورده وتحسينه وتقبيحه» (ص١١٨)، إلى أن ينتهى إلى تشبيهه بالشمس

المضيئة فى عالم المحسوسات، وإذا كان للشمس «غروب وطلوع وتجل وكسوف»، فالعقل ليس كذلك؛ «لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم، وتجليه غير متوقف» (ص١١٩). وكان أبو حيان قد ردد فى «رسالة الحياة» أن «العيان العقلى فوق القياس الحسى» (ص٦١).

ولا يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف دونه: «وهل يعقل العقل؟» والجواب «أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله» والبرهان أنه: «لو عُقل العقل لعُقل بالعقل»؛ ذلك أننا: «إذا قلنا عقل العاقل معقوله فإننا نصفه بأنه انفعل انفعال كمال» (الإمتاع: ٣ ـ ١١٨).

وكيف ننسى أن مطلب أبى حيان من العقل هو ثمرته وهى تحصيل اليقين وقد أكد رجحان الحقيقة العقلية على الحقيقة الحسية، أو قل: إن سؤال العقل هو سؤال الحقيقة. ولو ترجم الأجداد عنا لقالوا: سؤال العقل هو سؤال الحق.

لقد شوش أبو حيان على نفسه سؤال الفلسفة يوم انضم إلى فيلق الذين أقصوها عن عالم القناعات الإيمانية، وأقروا بالمحظورات أمامها فأوصدوا من الأبواب ما غدا إيذانا بتهافت الفلاسفة لو اقتحموه، ولكن أبا حيان قد أقام سؤال العقل بديلا عن سؤال الفلسفة، وما من أحد بقادر على أن يوصد أمام العقل بابا. وما كان لنا أن نهتم بسؤال العقل التوحيدى كل هذا الاهتمام، لولا أنه قد انعطف على سؤال اللغة.

لقد شملت عناية العقل عند أبى حيان قضية اللغة بكل مكوناتها؛ ما عاد منها إلى بنيتها الأدائية وما كان يعود فيها إلى وظيفتها التأثيرية. لذلك، كان المدخل إلى هذه كالمدخل إلى تلك: فى كلتا الحالين نرى كونية العقل تدعو كونية المعنى، ولم يركن التنظير إلى زاوية الأنموذج النوعى الذى هو أنموذج اللسان العربى، وإنما طاف بما يصح عليه وعلى غيره، فكان التناول عانيا مستوى الظاهرة اللسانية بإطلاق لأن «المعانى حاصلة بالعقل والفحص والفكر» على حد ما يورده أبو حيان ضمن ما يورد (الإمتاع: ١ ـ ١١٦). وسيلخص لنا الأمر قول لأبى سليمان يورده التوحيدى عرضا فى سياق آخر: «المعانى صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان» (٣ـ١٢٧).

وإذا كان أبو حيان فى (المقابسات) يستجمع أدلته ليبرهن على أن «النثر أدل على العقل» يستنبط من هفو النفوس إلى الوزن الذى هو معشوق الطبيعة شاهدا على أن رياضة العقل لا تتأتى إلا بالمجاهدة لأنها مغالبة للطبع ولكن قبول النفس يظل مشدودا إلى تصويب العقل (ص ٢٤٥).

إن المرجعية المستحكمة فى كل ذلك هى أن «المعانى جواهر النفس فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص١٤٥)، وهذا من المبادئ التى اتخذها التوحيدى مطية لإدراك خصوصية الإنسان، فكل ما فيه فى اللغة، وكل الحكمة التى فى ابن آدم هى فى قدرته على تصريف الألفاظ بحسب أقدار الدلالات. ولذلك، جاء هذا التنظير المتجرد الراقى بين مظان رسالة التوحيدى فى العلوم:

> «من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (ص٢٠٤).

ولن يغيب العقل من قاموس أبى حيان حين يتحول من الحديث عن أداء الكلام إلى الحديث عن إبداع الكلام، بل هو من الإصرار على ذلك بحيث لا يعتريه الكلل وهو يؤسس لصفاء الرؤية الفنية من خلال اللغة، ولا يغير من وجهته شئ أنه يستقبل الكتابة بمفتاح الحكمة أو بمفتاح البلاغة أو بمفتاح الإنشاء.

فالإنشاء ـ بصريح عبارته ـ «صناعة مبدؤها من العقل»، وإن كان سياق حديثه لا يكتمل إلا بما سيضيفه عندما يؤكد أن «ممرها من اللفظ وقرارها فى الخط».

وفى معرض المفاضلة بين العالم بالحساب والعالم بصياغات الكلام، ينتحل لهجة الحازمين ليوجه وصيته:

> «اعلم أن البليغ مستعمل بلاغته من العقل ومأخذه فيها من التمييز الصحيح».

ومبعث الأمر ومنهاه تحسس المسلك الموصل إلى الحد.

ينطلق باحثا عن حد البلاغة قائلا:

«هى الجد وهى الجامعة لثمرات العقل لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه»

ثم إذا به ينتهى إلى حد العقل: «والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة وهذا هو حد العقل» (الإمتاع، ج١، ص١٠٠ ـ ١٠١).

وينكسر سؤال اللغة من جديد على مصقول الكتابة انكسار أشعة الضوء على المرايا، وانكسار المعدن المستقيم إذا انغمس فى السائل الشفاف والناظر يبصره، فينبثق عندئذ سؤال الأدبية منعطفا على سؤال العقل.

ـ ٥ ـ

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد استطاع أن يحدثنا عن العقل طويلا، فى كل مصنفاته التى وصلتنا وفى سياق شتى المواضيع التى عرض لها، وإذا كان حديثه لنا عن العقل فى أدبية عالية تصاهر الشعرية وإن تخلت عن الشعر، فمن حقنا أن نتساءل: ما عسى أن يكون حظ نظريته فى الأدب من العقل، وإلى أى مدى قد كان يقرـ وهو الذى كتب أدبا يشيد بالعقل، ويحدث عن العقل بأدب ـ بأن أسرار النظم وأسرار الشعر. جميعا لا يمكنها أن تفلت من سلطة العقلانية رغم سباحتها فى محيط الثقافة الموسوعية التى أرادها لها.

إن سؤال اللغة إذا احتك بسؤال العقل أنجب توأما: سؤال الدلالة وسؤال البلاغة، وعلى مدارهما سيحوم أبوحيان بالفكر المتأمل التواق إلى فض ألغاز الإنسان فى علاقته باللغة.

والأرضية التى لعله كان يتحرك عليها دون أن يروم ذلك بالوعى الصريح هى استصفاء الدلالة، واستصفاء البلاغة، ناشدا فى الحالين تحقيق الصفاء لواذا بالنقاوة. إننا لا نكاد نشك فى أن أوكد الأولويات فى مشروع أبى حيان قد تمثلت فى الإمساك باللغة عند مقاساتها الطبيعية؛ بحيث لا تتفاوت سياقات الكلام ولا تتسابق مقامات المتكلمين، ولا تتعاظل هذه بتلك . والأولوية إن هى لم تكن بالضرورة أولوية زمنية أو أولوية ترتيبية، فلا أقل من أن تكون أولوية اعتبارية، ومن شأن ذلك كله أن يسوغ لنا التقاطها من مظان الكتابة التوحيدية.

إن الكلام فى مبتدئه ذو وظيفة إخبارية، فهو مشدود إلى تماهى الوصف مع حقائق الموصوف، وكلما تقيدت اللغة بوظيفتها المرجعية التزمت بعقود الأمانة، ومن هنا ينشأ معيار الصدقية فى القول. ومن شدة حرص أبى حيان على هذا الوفاق والتماثل تواتر نضاله فى سبيل إرساء ما قد نسميه بأخلاقيات القول، لا فى المعنى الوعظى الزاجر، وإنما على مرامى استواء الدلالة بين دوال الملفوظ ومدلولاته.

لقد كان معيار السلوك هما حاضرا فى مقاصد أبى حيان، فهو لا ينفك ينبه: «إن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق، والصدق ينقسم على صالح القول المؤدب والفعل المهذب» (الإشارات:٤٠٠). ولكن المهم الأكثر حضورا والأقوى ضغطا هو حرمات العقل، وكلما انجذب اللفظ إلى ما وراء مضمونه وتجاوز حدود وظيفته المرجعية انتهك حرمة العقل، كالقول الذى يلبسه القائل لباس الصدق وليس بصدق أو يعيره حلية الحق وما هو بحق، وكل ذلك «مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المهذب للأعراض، المقرب للبعيد المحضر للقريب» (المقابسات: ٢٩٣).

وهنا تعرض اللغة على امتحان العقل لاختبار مصداق القول لا على أنه وصف أمين ساعة، وتصوير زائغ ساعة أخرى، وإنما على أساس حظر امتزاج الوظائف فى اللحظة الواحدة حتى لا تتلبس الوظيفة الشعرية التى مدارها التخيل بالوظيفة الإخبارية التى مدارها المطابقة.

ولاشك أن تجربة التوحيدى مع اللغة، وأن تجربته مع الكتابة، وأن تجربته كحارس متيقظ يرعى الحدود بين أرض الوصف الإخبارى وأرض التخييل الإبداعى، هى التى أملت عليه هذه اللوحة التصويرية:

«إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملِك، وخفق كخفق البرق، وهو

يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا ويعز أطوارا» (الإمتاع: ١ـ٩).

كذا يلوذ التوحيدى بالمجاز لينبه إلى خطر المجاز، وكذا يعود إلى الكتابة صوابها فينصاع الكلام إلى آلية التطهير التى يؤسسها التوحيدى بحثا عن براءة القول فى سجل الدلالة، ولا يهم كثيراً إن كان البحث عنها مزامنا لسجل السلوك أو سابقا إياه أو لاحقا عليه.

لذلك يواصل أبو حيان حديثه عن الكلام قائلاً:

«ومادته من العقل والعقل سريع الحؤول، خفى الخداع، وطريقه على الوهم والوهم شديد السيلان، ومجراه على اللسان واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ اللغوى والصوغ الطباعى والتأليف الصناعى والاستعمال الاصطلاحى، ومستملاه من الحجا، ودريه بالتمييز، ونسجه بالرقة والحجا فى غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين، ويتسع التأويل، ويجول الذهن، وتتمطى الدعوى، ويفزع إلى البرهان، ويبرأ من الشبهة، ويعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة، فاحذر هذا النعت وروادفه، واتق هذا الحكم وقوائفه» (ص:٩ـ١٠).

إن التصدى لجموح أداة التعبير قد كان المعركة الذهبية الشائكة التى اقتحم أبو حيان ساحتها وأسهم فى إيلائها مقاما استثنائيًا حتى ليكاد الأمر يتحول إلى هاجس ملازم: فمن قول يرويه: «أحسن الجواب ما كان حاضرا مع إصابة المعنى وإيجاز اللفظ وبلوغ الحجة» (الإمتاع: ٣-١٦٣) إلى تفسير للظاهرة يورده:

«لأن اللغة جارية على التوسع كما هى جارية على التضيق، ومن ناحية التضيق فزع إلى التحديد والتشديد، ومن ناحية التوسع جرى على الاقتدار والاختيار، وفى عرض هذين بلاء آخر لأنه بين الإيجاز والإطناب، وبين الكناية والتصريح وبين الإنجاز والإبطاء» (ص١٠٦).

ومرجع الحكمة فى ذلك أن «الكلام إذا وجد مسرحا لم يقف». قالها التوحيدى حين استطرد فى حديثه عن الحياة السابعة ـ من أصناف الحياة العشرة ـ أكثر مما فعل مع الأصناف السابقة، فاستدرك على نفسه:

«قد بعدنا عما كنا فيه بهذا الاعتراض، والرأى الرجوع إليه، فالكلام إذا وجد مسرحا لم يقف، والخاطر إذ أصاب سحا لم يكف» (ص ٦٠).

ومن تلك الحكمة حقت كلمة سقراط «افرح بما لم تنطق به من الخطأ أكثر من فرحك بما لم تسكت عنه من الصواب» (ص٥٣). لن نتردد فى الإقرار بسلطة العقل لدى أبى حيان حينما يواجه الخيار الصعب بين ثنائية الإفصاح والإيضاح، التى مرجعها إلى انثناء البلاغة على الإبلاغ، فيقول حاسما أمره:

«متى جمح اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرتقى إلى الإيضاح»(المقابسات: ٣١٩).

إن سؤال تطهير القول إحياء لبراءة اللغة هو الذى يوفر علينا جهدا كبيرا عند البحث عن أسرار المعركة الفكرية الكبرى التى عاشها أبو حيان، وكان فارس عصره فيها، وهى الوقوف فى وجه المتكلمين والاعتراض عليهم فى أعز ما كانوا يظنون أنهم أسسوه، ولعله هو الذى يعيننا على فك معضلة المتضاربات بين المواقف عند أبى حيان: فيلسوف يقصى الفلسفة عن سؤال القناعات الحميمة، أديب مبدع لا يخشى على اللغة شيئا كما يخشى عليها من إبداعية المجاز، جاحظى حتى الرميم ولكنه يحذر الكلام ويحذر من علم الكلام، عاقل مستعقل يغض الطرف عن القصور الذى فى اللغة إذا رامت استشراف مقامات العقل الخالص.

إن المعيار فيما نواجهه هو مدى انفلات الكلام عن مقبض العقل، وبذلك تبين معالم وظيفة اللغة التى لا انقسام فيها بين المعقول واللامعقول، وإنما الأمر فيها بين الإبلاغ

المرجعي والتخييل الشعرى، ولن تصفو للمرء مرآة الكلام إلا بعد أن يصقلها من أدران تداخلها إذا ما استسلمت إلى جموح اللفظ من وراء حدود المقاصد.

بل لنقل إن الحكم على المقاصد شيء، والحكم على تجاوز اللغة للمقاصد شيء آخر، أإن يعتبر المرء شرا ما يراه الآخرون خيرا، وخيرا ما يرونه شرا، فهذا خلاف في المقاصد. أما أن يروم إلباس الشر لبوس الخير حتى يظنه الآخرون خيرا وهو على علم بأنه ليس خيرا، فهذا هو الذى يعترض عليه، ويكشف أن آلته هى من آلة اللغة حين يجمع فيها اللفظ فتسخر لغير ما وضعت له.

ذلك هو السوس الناخر الذى أصاب عند الإغريق مؤسسة اللغة وهى محاورة، ومؤسسة الكتابة وهى تدوين، وذلك على أيدى السفسطائيين، ثم ها هو يصيب فى الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة الكلام مما تمحض له لفظ «الجدل» بعد أن زحزح عن دلالته الاصطلاحية الأولى. والحيرة العظمى فى ذلك أنه دب بين أنسجة العلم الذى اسمه «علم الكلام»، والذى كانت مزرعته الأولى فى حياض العقيدة.

وسنعلم، علم اليقين، أن الذى حدد معالم نظرية التوحيدى فى اللغة وهى دلالة بين لفظ ومعنى، والذى حدد نظريته فى البلاغة وهى مراوحة بين استمالة وتأثير أو بين استدراج وإقناع، هو بلا أدنى ريب شظايا المعركة الحامية التى تأججت مع الاصطراع العقدى والتشتت المذهبى والتباين على الأطراف بين ملل ونحل، مع ما تفجرت إليه القضية، منذ اختلطت المسائل الفكرية بخيارات السلطة السياسية فى حركة عجلى تنوس بين رفض ما كان قائما وقبول ما كان مرفوضا، حتى تاه من لم يكن له عهد بتيه.

وكان المتضرر الأكبر من كل ذلك هو القول الذى كف عن وظيفته التى هى أداء الشهادة عن حقائق الأشياء الموجودات، وعن حقائق الآراء المظنونات، وعن حقائق الظواهر المقدرات، ليسخر للإفحام ولا شيء غير الإفحام، لأنه هو القصد وهو الغاية والعبرة فى المسالك إليها.

ومن أجل هذا، جاء سؤال المقابسة الثامنة والأربعين: «ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟» وجاء الجواب مفتتحا بتأكيد البديهيات: «لكل ذى تمييز وعقل وفهم» ـ وهى نهاية فى الإلحاح أملاه المناخ المكفهر ـ ومفضيا إلى فضح طريقة المتكلمين بأنها:

«مؤسسة على مكايل اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء: إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، أو على ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأعراض التى يطول إحصاؤها ويشق الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإتمام القول الذى لا محصول فيه ولا مرجوع له» (ص ٢٢٣).

ويتواصل خطاب أبى حيان بإدخال اللغة إلى مغسلة العقل تستصفيها من أدران المغالطة وتعيد إليها نسق محركها، وترجع إليها ما فسد من توازن إيقاعاتها، فيخرج القول الفكرى طاهرا، ويخرج سؤال الفلسفة معافى، فتعود إليه نصاعته، ويسترجع وظيفته فى الأصول والفروع وفى الكليات والجزئيات:

«وهكذا كل شيء يطلب أصله وفصله بالنظر الفلسفى، والبحث المنطقى، والاقتراء الإلهى، فأما ما ينظر منه فى الجدال فلا يرث الإنسان منه إلا الشك والمرية، والحسبان والظنة، والاختلاف والفرقة، والحمية والعصبية، وهناك للهوى ولادة وحضانة، وللباطل استلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة، أخذ الله بأيدينا وكفانا الهوى الذى يؤذينا وصنع لنا بالذى هو أولى به منا» (المقابسات: ٢٠٦).

لقد استفحلت البلوى منذ سيطرت مؤسسة صنع القرار على مؤسسة صنع المعرفة يومئذ، فتحكمت ـ من خلال السلوك الذى طلبته وذكت متعاطيه ومن خلال صورة السلوك الذى رفضته وأدبت أربابه ـ فى آليات الإنتاج المعرفى. وكانت البلوى بداءين: داء انفصام السلوك عن

القناعات المعلنة، وداء انزياح الكلام عن مقاصده المرجعية، فانشقت اللغة مثلما انشطر السلوك، وتحول سؤال اللغة إلى سؤال الشقاء باللغة على أيدى هؤلاء المتكلمين الذين:

«يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنفون متحاملين، جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم على صغار الناس وكبارهم، ودب داؤهم، وعسر دواؤهم وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا» (الإمتاع: ١ - ١٤٢).

وهل أعتى من داء يحمل أبا حيان على تصوير الجهل بعلم الكلام فضيلة تؤمن السلوك وتؤمن الأخلاق:

«لم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طلب الدين بالكلام ألحد، ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر. وما شاعت هذه الوصية جزافا، بل بعد تجربة كررها الزمان، وتطاولت عليها الأيام؛ يتكلم أحدهم فى مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دمعة. وإن كثيرا من الذين لا يكتبون ولا يقرءون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضّلون خير من هذه الطائفة وألين جانبا، وأخشع قلبا، وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب» (المرجع).

انشقت مؤسسة إنتاج المعرفة؛ لأن الصراع تحول من مضمونها إلى أداتها فشمل آلة الإفصاح، ودخل الكلام منطقة العواصف الرملية، ودخلت دلالته منطقة الاهتزازات الفضائية، وأصبحت ملكيته محل منازعة تكاد تصل إلى أبواب القضاء. ومن لنا بغير أبى حيان يروى ـ فى انطلاقة ذهنية واسعة الأفق ـ عن أستاذه أبى زكريا يحيى بن عدى كبير المناطقة فى عصره؛ إذ يتحدث عن فيلق المتكلمين وهو يجالسهم:

«إنى لأعجب كثيرا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس : نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر. كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم ياقوم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والطبيعى والإلهى والحديثى والصوفى؟» (المقابسات: ٢٢٤).

وسيتواصل اضطراب المؤسسة المعرفية ردحا من الزمن، وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود أبو حامد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، فيستخلص من الظواهر نواميسها، ويضع لها مفسراتها الاجتماعية والسياسية بالاحتكام إلى واقع التاريخ وهو يعاشره، وسيخص موضوع «العلم» بالكتاب الأول من الإحياء، وسيأتى فى الباب الرابع منه بيان أسباب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل وبيان التلبيس وغيره من مهلكات الأخلاق، وسنعلم أن الصراع قد وصل إلى منتهاه لأنه شمل العلم والإنسان الحامل للعلم، وشمل الكلام والإنسان الناطق بالكلام، وانفصلت المرجعية المعرفية انفصال المرجعية الأخلاقية: هل يعرف الرجال بالحق أم يعرف الحق بالرجال؟

ويحفر الغزالى فى بواطن الأمور؛ فيخرج لنا تشخيصا ينصهر فيه المكون التاريخى والمكون المعرفى، فإذا بالظاهرة قد تولدت فى جسم الفتوى ضمن قواعد السلوك، ثم انتقلت إلى جسد الكلام ضمن قواعد العقيدة ثم عادت من حيث صدرت:

«اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء فى أحكامه، وكانوا مستقلين بالفتوى فى الأقضية فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا ... فتفرغ العلماء لعلم الآخرة ... وكانوا يتدافعون الفتاوى ... فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء.

وكان قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول ... فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح فى طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبو على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة ... فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم».

ويواصل الغزالى تحليله الدقيق الغائص على خفى الأسباب المفسرة للظاهرة فى تعقدها الاجتماعى وتداخلها المعرفى وامتدادها الثقافى، وفى تعاظلها الفكرى وانعكاسها الوظيفى وارتدادها الاقتصادى، دون غفلة عن مضاعفاتها على المؤسسة السياسية فى أدق وشائجها مع المؤسسة الدينية، حتى لكأننا حيال كشف علمى لكل الأنساق السوسيولوجية يومئذ ولا سيما انسلاخاتها التعاقبية:

«وقد كان أكثر الإقبال فى تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها فى الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من سماع مقالات الناس فى قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى مساع الحجج فيها، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة فى الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات فى المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين».

وتدور عجلة التاريخ عودا على بدء.

«ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض فى الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة فى الفقه» (الإحياء: مج ١، ص٧٠ ـ ٧١).

دون ما أسلفناه، بتمامه، يظل فهمنا آراء أبى حيان فى أمر اللغة وفى أمر البلاغة فهما ناقصا، ودونه يعسر علينا كذلك أن نقدر النقلة النوعية التى حدث بأبى حيان أن يهجر المصادرة الإيبستيمية التى وضعها أستاذه الجاحظ، رغم أنه لم يكن من الوفاء المستديم لأحد بمقدار ما كان يكن لأبى عثمان، تلك الإيبستيمية التى فى ضوئها كانت «المعانى ملقاة على الطريق»؛ فقد حالت أحوال منذ ذلك الزمن ودالت دول.

لم يكن من سلم يرتقى أبو حيان على مدارجه إلى مواءمة العقل للمعقول، ولم يكن من مسلك يتوسل به إلى المصالحة بين العقل العاقل والآلة التى بها نعرف أن صاحب العقل قد أنجز أمانته إلا إعادة اللغة إلى وظيفتها، وذلك بجبر الانكسار الذى شق دلالتها إلى دوال تنفصل عن مدلولاتها. لقد كان متعينا أن يتأسس مشروع أبى حيان فى الكتابة من خلال سؤال اللغة على رأب الصدع بين الألفاظ ومعانيها؛ حتى يقتنع الناس بأن اللفظ والمعنى وجهان لصحيفة واحدة إذا حاولت شقها لم تحصل على صفحتين وإنما على صحيفتين. وما كان للتوحيدى أن يقفز على التاريخ فيأتى بالصورة التمثيلية قبل واضعها، وإنما كان له مسلكه إلى الأمور بما يطابق المقاصد بالآليات التمثيلية التى لديه.

وإذا كان لنا أن نعيد ترتيب مفاصل النص التوحيدى لاستنباط سلم المرجعيات كما تسوغه لنا مسؤولية القراءة فإن فى خط الانطلاق «أن المعنى (هو) مطلوب النفس» ولكن «قبول النفس راجع إلى تصويب العقل». (المقابسات: ٢٤٥). والعلة فى ذلك أن: «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع» كما هو مسلم به، ولكن التذكير يمهد لما هو فى ذلك المناخ الفكرى المتلاطم أكثر تأكدا والحاجة إليه أشد إلحاحا: «والمعانى جواهر النفس فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص١٤٥).

ومن المنطلقات التأسيسية فى مجال دلالة الألفاظ، هذا التلازم الذى يقوم فى ذهن الإنسان بين الدوال ومراجعها، وهذا الاقتران هو المحصل للمدلولات كما هو بيّن، وما لم يكن للإنسان إدراك بالمرجع الذى يحيل عليه الدال لم يكن اللفظ مستوفيا حظوظ العلامة الدالة:

«إنما نعرّف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها أو شبهها لها، والناس إذا عدموا شيئا عدموا اسمه لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع» (المقابسات: ١٥٠).

ويذكر أبو حيان فى سياق آخر كيف أن آلية الأداء تتطلب أن تتوفر اللغة على الدوال المتنوعة بتنوع المدلولات حتى تتمايز الدلالات:

«إذا لحظنا المعانى مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء أو فى وصف الأشياء» (الإمتاع:٣ـ١٣٥).

لن ينى التوحيدى من المناضلة فى سبيل كسب معركة التطهير: تطهير الألفاظ من غش المعانى عندما تساق سوق التلابس، وتطهير المعانى من صلف الألفاظ عندما تحاك على نول التخييل. هو مشروع إعادة اللغة إلى صفائها وإرجاع النقاوة إلى دلالاتها وذلك بعد رأب الصدع وترميم الشروخ:

«لأن المعانى ليست فى جهة والألفاظ فى جهة بل هى متمازجة متناسبة، والصحة عليها وقف، فمن ظن أن المعانى تتلخص له مع سوء اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب فقد دل على نقصه وعجزه» (البصائر: مج ٣ ـ ص ٥٠).

إن للكلام فنونا ترسم بالعلم وتنبسط باللفظ كما يصور أبو حيان فى «رسالة الحياة»، (ص٥٢)، وهل من صرخة أقوى من قولته: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ» (الإمتاع: ١ـ١٠). وهل من بيان أدل على نضالية التوحيدى وهو يراهن على كسب معركة المصالحة بين الدوال ومدلولاتها من تعليله الذى جاءنا ضمن مصنفه «رسالة فى العلوم» إذ يقول:

«لأن من فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرا ولفظا عبدا أو معنى عبدا ولفظا حرا فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر» (ص٢٠٦).

ولما كان سؤال العقل ملازما لأبى حيان يراود خاطره فى كل آن، وكان إشكال اللغة عبر ألفاظها محيلا على الوجه المجرد من التصورات الذهنية إحالة مباشرة؛ فقد كان طبيعيا أن نقف عنده على إلماحات تتصل بتشكل العلاقة بين المستويين من عناصر الكلام: الحسى والتجريدى. ولو جمعنا بعض ما ورد متناثرا من آراء أبى حيان فى هذا الموضوع الدقيق الشائك لبان لنا تفرده فى توظيف المكون الفلسفى لمعاضدة التصور اللغوى. وخير المداخل إلى ذلك قولته المكتنزة: «اللفظ طبيعى والمعنى عقلى» (الإمتاع: ١ـ١١٥).

فإن هو رام اقتناص اللحظة التى يتجلى فيها المعنى ليتحول إلى علامة تستدعى الإبلاغ، لاذ بالمجاز فصور الانتقال بين المستويين كالانتقال بين لغتين، ولكن أبا حيان لا يغفل لحظة عن هذا الداء الذى يريد استئصاله، والذى سول للناس أن يتوهموا انفصام مصداق الدال عن مصداق المدلول:

«سمعت شيخا من النحويين يقول: المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به» (البصائر: مج ١ ـ ص ٢٠٧).

فإذا تساءلنا عن لحظة الانتقال هذه، أو عن نقطة العبور تلك، وكيف يتشكل الكلام الذى هو الإنجاز الأدائى انطلاقا من اللغة التى هى الرصيد الكامن، أجابنا بالاستناد إلى طاقة الاختزان التى توفرها للإنسان ذاكرته منذ لحظة الاكتساب بحكم آليات التجريد وآليات التمييز:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس لا يحوم عليها شئ قبل الفكر. فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق

ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تركب...» (الإمتاع: ٢ ـ ١٣٨).

لنتجاوز عن بقية السياق الذى هو إفاضة فى قضية النسق النظمى الذى سيخرج عليه الكلام، ولنقف عند هذا الثالوث التجميعى متأملين عناصره: من فكر، وهو فعل التفكير، إلى الذهن وقد نعته بالوثيق، إلى الفهم وقد أسبغ عليه وصف الدقيق.

وبين ثنايا المقابسات سنقتنص الإيضاح الأوفى لهذا الذى جاء مستخلصا، وسنظفر بالمعالجة الجامعة بين المكونات : اللسانية والمنطقية والنفسية. ولا يغفلن أحد عما تجرى وراءه فى هذا السياق المخصوص؛ ألا وهو جمع البراهين من لدن أبى حيان حتى تتأسس نظريته القائلة بالتماهى الدلالى، والاحتجاج لمشروعه الداحض لفصل اللفظ عن المعنى حتى يقطع الطريق على من احترفوا زينة الكلام، بقصد إلباس الحق لباس الباطل، وإكساء الباطل حلية مستعارة من أهل الحق:

«إن الألفاظ يشملها السمع والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه والتبدد بنفسه، والمعانى تستفيدها النفس ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا، وتمحى محوا، والحس تابع للطبيعة والنفس متقبلة للعقل، وكانت الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المعقولة فيها من أمة العقل فالاختلاف فى الأول بالواجب والاتفاق فى الثانى بالواجب» (ص١٤٤- ١٤٥).

ولو أن أحدنا قد تصور ـ على وجه الافتراض والمجادلة ـ سؤالا يلقيه على أبى حيان، مستفتيا إياه فيه أيهما أقدر على أسر الآخر: الفكر أم اللغة، وأيهما أجدر بالسيطرة على الآخر فى لحظة مصاهرته، لجاز لنا أن نتقول عليه جوابا نشتقه من استطراداته الوافدة عليه بالقصد أو بالاتفاق.

من ذلك أنه، إذ يروى عن أستاذه أبى سليمان، يوضح «أن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر» ولكن المعنى على غير ذلك، فلا شك أن أبا حيان كان يعى نسبية الإجماع على المدلولات، ونحن نعلم جميعا أن لفظ«الدار» ولفظ «الصحراء» ولفظ «الماء» واحدة عند العرب من حيث هى دوال، أما مدلولاتها فهى واحدة من حيث الإجمال. ولكنها من حيث التفصيل فى دقائق ما يختزنه كل عربى من تصورات تحايث كل لفظ من تلك الألفاظ، فهى متنوعة بين فرد وآخر، وهى أحيانا متباينة الإيحاء بين سياق وآخر:

«لأن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر وليس المعنى نظير المعنى فى أغلب الأمر، واللفظ كله من واد واحد فى التركب بلغة كل أمة، والمعانى تختلف فى البساطة على قدر العقل والعقل، والعاقل والعاقل» (الإمتاع: ٣ ـ ١٣٤).

فلا مراء أن نتخيل أبا حيان مجيبا: إن العقل قيم على اللغة:

« فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل؛ والمعانى معقولة، ولها اتصال شديد وبساطة تامة؛ وليس فى قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل»(١ــ ١٢٦).

على هذا المقفز، سيضع أبو حيان قدميه بعد سعى حثيث على ملعب اللغة، ليصعد من سؤال الدلالة إلى سؤال البلاغة. وعسى أن نفهم من كل ما أسلفناه كيف استقامت رؤية صاحبنا للطاقة الإبداعية لدى الإنسان، وللقدرة الأدبية فى تركيب الكلام، وللملكة الشعرية التى هى زواج هنئ بينهما.

وفى البدء بعض المنطلقات.

أولها أن الفصاحة قرينة الإفصاح، وأن الإفصاح رهين سلامة التركيب، وأن سلامة التركيب مشروطة بوضوح المقاصد:

«افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك غيرك. وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت فى تحقيق شئ على ما هو به» (١ـ١٢٥).

وهذا ما سيضع أولى لبنات إبيستيمية المقامات.

وثانيها أن البلاغة فى الكلام هى وظيفة ثانية تركب وظيفته الأولى، وأن الوظيفة الأولى التى هى التخاطب باللغة مقوم حيوى بينما الوظيفة الثانية هى كالمقوم الكمالى:

«وحد الإفهام والتفهم معروف، وحد البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة أشد من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة لأنها متقدمة بالطبع».

ثم يستدرك أبو حيان على نفسه، كى لا يذهب الظن بنا إلى أن الكمالى منقطع عن حاجة التواصل كل الانقطاع:

«وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان وعلى أى وجه وقع» (المقابسات: ١٧٠).

من شدة حرص أبى حيان على إجلاء هذا التفاوت بين وظيفة اللغة فى منزلة الإبلاغ ووظيفتها فى منزلة الإبداع استطرد فى سياق آخر إلى عقد مقارنة ثلاثية استند فيها إلى ما يسميه بالصورة اللفظية، ليجعلها مراتب ثلاثا وكلها «موقوفة على خاص ما لها فى بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع»: مرتبة تحقيق الإفهام وهى المرتبة الأدائية، ومرتبة تحسين الإفهام وهى المرتبة البلاغية، ومرتبة الغناء «إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار» (الإمتاع: ٣ـ١٤٤). فنسبة ما بين وظيفة البلاغة إلى وظيفة الإبلاغ هى كنسبة مابين وظيفة الغناء إلى وظيفة البلاغة، صنوا بصنو.

ولا يغيب عنا، فى هذا المدار، أن كل ما من شأنه تعطيل عملية الفهم والإفهام فهو مناف للبلاغة، ولذلك ردد أبوحيان عن الأصمعى ما رواه من أن ابن المقفع كان يقول لبعض الكتاب: «إياك والتتبع لوحشى الكلام طمعا فى نيل البلاغة فإن ذلك العى الأكبر» (البصائر: مج ٢ـ ص ٣٦٣).

وثالث المنطلقات أن لكل محكوم بطبيعة الأجزاء أولا، ثم هو إذا ائتلف مجاوز لما فى الأجزاء تاليا. فأدبية الكلمة نابعة من طبيعة الحروف المكونة لها وارتصاف الأصوات المشتملة هى عليها، وأدبية الخطاب كذلك ناشئة من خصوصية الكلمات التى ائتلفت بها ومن خصوصية النسق الذى انتظمت عليه. ولئن أمعن أبو حيان فى تحليل ذلك من حيث يورد لنا ـ بصياغته وبإنشائه ـ الأجوبة الشوامل على الأسئلة الهوامل (ص ٢٣)، فإنه قد ارتقى بالقضية إلى مرتبة التجريد الخالص، وذلك فى «رسالة الحياة»:

«لأنا كما درسنا كل واحدة منها باللفظ الوجيز والعبارة الخالصة دللنا فى هذا المكان على صورة أخرى تحدث لها بالتناظم والتلازم والاجتماع والتأليف لم تكن من قبل، لأن الأشياء المفردة صورها مخالفة «للأشياء المتضامة، وكذلك الأشياء المتباينة ليست كالأشياء المتلائحة، وهذا عيان، وهو غنى عن البرهان» (ص٥٨).

وإذ قد انجلت المداخل التى هى كالتوطئات المنهجية، فإن شمول النسق التوحيدى وتكتل أطراف المشروع اللغوى لديه بركنيه الدلالى والبلاغى اللذين تظلهما مظلة العقل المتوثب وراء السؤال، سينبثق مستويا على مناويل الخطاب المستحكم:

«ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان» (المقابسات: ١٤٥).

ثم ينجز أبوحيان حلمه الأول؛ فيسقط من طريق البلاغة كل الحواجز المنتصبة، ويطيح بكل المحظورات، فيفتح لها الباب مرتفعا عريضا كى تلج ما توارد على الخاطر من أغراض وموضع؛ لو تسلينا بإحصاء ما ذكر لنا منها فى فقرة

واحدة لألفيناها بين أصل وفرع ثلاثين غرضا أو تكاد. (المقابسات: ١٢١ـ ١٢٢)، فإن كانت لنا ضرورة فى الوقوف على بعضها ـ فى هذا المقام المخصوص من رصد الرؤية التوحيدية الشاملة ـ فلعلها إبراز هذه الوظائف الأربع من وظائف الكلام البليغ، نجمعها بعد أن نستلها من بين أخواتها، ألا وهى: إحضار بينة، وإظهار بصيرة، وإقامة حجة، وإرادة برهان.

عندئذ، نتفهم تلك الصيغ التى يتحدث فيها أبوحيان عن البلاغة بحديث البلاغة، ويصف فيها الأدبية ببيان أدبى، ونفهم أيضا أنه يسوق الأنموذج الجاحظى ـ وإن باينه ـ فى بعض المرتكزات الجوهرية:

«أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ حلق، وإذا حلق أسف، أعنى يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف» (الإمتاع:٢ ـ ١٤٥).

وإذا بمدار الكلام البليغ «أن يكون المعنى شريفا بديعا، واللفظ حرا، والنظم حلوا، والكلام رشيقا، والوزن مقبولا» (مثالب الوزيرين: ٣٢٢).

فأى بلاغة هى هذه التى رام أبوحيان التوحيدى تشييدها، وفى أى موقع من مواقع المخزون التراثى تستوى على أقدامها، وإلى أى مدى وفق صاحبها فى إرساء معمارها على الذى ابتغاه فيها!

كثير هم الذين صنفوا فى البلاغة العربية.

ولكنهم قليلون أولئك الذين، من بينهم، حاولوا أن يصنفوا البلاغة العربية.

قليل من اجتهدوا فى استنباط سلم ترتيبى، ذو أنموذج تراصفى، أو جدول توزيعى، على أساسه نعرف مراتب البلاغة ومنازل البلاغيين فيها معرفة نقدية تكون مطيتنا إلى نقد المعرفة ذاتها: علم البلاغة.

ذلك أن الحديث عن رواد البلاغة ـ كالحديث عن تاريخها من خلالهم، أو عن تاريخهم من خلالها ـ لا يقود بالضرورة إلى تبيان مرجعياتها الفكرية، ولا يجلى دوما ضوابطها المعرفية. ولكننا، مع ذلك، لانعدم وقفات جادة مهما يكن ما قد تثيره من خلاف أو ما تحققه من إجماع، فإنها تظل متميزة بحيرتها التصنيفية الشاملة، وبمسعاها التأليفى الجامع لأشتات المسائل تيسيرا للإمساك بزماماتها، وكل ذلك يمهد الأرض بساطا لإلقاء السؤال الإيبستيمى.

من ذلك ما صنعه مصطفى ناصف، وهو من النقاد الذين أسسوا لأنفسهم نهجا فى قراءة التراث، وقد نذر جهده على امتداد سنوات طوال وعلى مسافة ما بين مصنفات متعاقبة لتسوية نظرية شيدها على تضافر رؤية نقدية ورؤية لغوية ورؤية حضارية، فاتصل على يديه النص الأدبى بالنص النقدى، واتصلا معا بقضية اللفظ والمعنى، ثم اتصلت جميعها بنظرية الإعجاز؛ وبين المناضد تسللت رؤاه حول الإنسان العربى فى مجتمعه العربى من خلال تاريخنا العربى.

لقد تشكلت الحيرة المعرفية لدى مصطفى ناصف كأتم ما يكون تشكلها، ثم ارتدت ثوبها التصنيفى فى أوضح حلية بعد أن استجمعت عصارة جهد السنوات المتواليات، وذلك فى ما قدمه إلى الندوة العلمية التى نظمها نادى جدة الأدبى سنة ١٩٨٨ وكان مدارها «قراءة جديدة لتراثنا النقدى»، ثم أصدر أبحاثها ومحاوراتها فى مجلدين مهمين سنة ١٩٩٠، يعتبران من أنفس ما صدر عن ملتقيات عربية جمعا ودقة وإبانة عن الرؤى، فضلا عن الريادات الفكرية الملتئمة. ومن خصاله أنه ارتسم استراتيجية ثقافية حضارية أبان عنها القائم على المؤسسة المنظمة الأديب عبد الفتاح أبو مدين فى المقدمة التى صدر بها المجلدين.

لقد كان لمصطفى ناصف فى هذا الموعد الفكرى إسهامان: بحث عنوانه: «بين بلاغتين» وآخر جاء على شكل استخلاص تأليفى عنوانه: «المقدرة اللغوية فى النقد العربى».

يصدر الباحث عن قلق مداره البحث عن «نظام البلاغة فى إطار مقارنته بغيره من الأنظمة» (ص٣٨٥) وهو مشروع فكرى طموح جال بصاحبنا فى منعطفات قرون أربعة: هى

الثانى والثالث والرابع والخامس، وكانت أكبر المحطات التى وقف عندها: الخليل وسيبويه وابن جنى من جهة أولى، والجاحظ وابن المعتز وابن قتيبة وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجانى من جهة ثانية، وكانت له وقفة غزيرة الكثافة والإيحاء مع أبى حامد الغزالى. ولذلك، كان أبو حيان ـ الذى لم يحظ بموقع بين مرجعيات الباحث ـ ملفوفا فى هذه الحقبة من حيث الزمن، وملفوفا كذلك بين أحضان الجداول المعرفية التى تأسست عليها نظرية الباحث: من أدب ولغة وبلاغة وفلسفة وعلم كلام وبحث فى الإعجاز.

وليس ذلك من قبيل الاتفاق ولكنه الوعى الصريح:

«إن تراث اللغة والدلالة والبيان والنحو كانت تسرى فيه روح واحدة، وإن البحث فى شؤون اللغة على وجوهها المختلفة لا يمكن تعمقه فى خواء ومعزل عن افتراض مشكلات كانت تهدد حياة المجتمع. معظم شؤون مانسميه باسم البلاغة والنقد لا يمكن أن يتضح إلا إذا وسعنا مهاد النظر وربطنا بين هموم كثيرة فى داخل اللغة وخارجها» (ص٧٢).

إن هذا النموذج التصنيفى،كما يؤسسه مصطفى ناصف، مغروس الجذور فى أعماق البنية المعرفية. والمسار الذى يتوسل به صاحبه فيه هو إجراء الحفريات فى باطن الدلالة:

«والواقع أن فكرة زيادة المعنى أو المبالغة تدل على أن فكرة المعنى نفسها لم تكن واضحة فى الأذهان. كانت فكرة المعنى أبعد ما تكون عن نمو الكائن الحى وتعامله مع مشكلاته تعاملا ينبض بالتوتر والصعوبة أو السيطرة على ما يتحداه» (ص٧٦).

لقد ربط الباحث البلاغة بفكرة المقاصد وبآلية المقامات، وأدار وظائف اللغة كما تحددت فى تراثنا عليهما، فنشأت غائية الإقناع والتأثير، فدخلت البلاغة منطقة التكريس والاستخدام، ثم تولدت بلاغات يمكن حصرها فى بلاغتين كبريين لكل واحدة مرجعية فكرية ثقافية خاصة. الأولى، هى سليلة الجاحظ، وروادها ورثة له؛ تقوم على الزينة المتيحة للاستدراج والمستبيحة لتصوير الحق باطلا وتصوير الباطل حقا. والثانية، هى بلاغة عقلانية تنزع إلى التفلسف. فأما الأولى فمرتعها الشعر، وأما الثانية فمرضعها الإعجاز.

فما عسى أن يكون موقع التوحيدى من هذه الثنائية الضدية ذات الفرعين المتدافعين، التى بهما تشكل مربعا هندسيا قلق الأضلاع عسير الزوايا.

إن الناظر فى مكونات الرؤية التوحيدية للأدب وللأديب، ثم للغة وللمتكلم بها، ثم كذلك للبلاغة وللنقد وللإبداع، ليحار فى أمره. وحيرته حيرتان: إن التفت إلى الأنموذج التصنيفى افتقد أبا حيان، فليس له فيه مكان؛ وإن أعرض عن الأنموذج والتفت إلى التوحيدى كاد أن ينسى المربع الهندسى بأضلاعه وزواياه، وسنخشى أن لو تشبعنا بأبى حيان على وجه الفرض المنهجى، فأشربنا الاطمئنان إلى ما قاله ـ كله أو بعضه ـ ثم عرضنا ما جاء به مصطفى ناصف على الذى سكن فى نفوسنا لحكمنا على النموذج، وإن أغرانا الإعجاب بصاحبه بالحكم له.

ولقائل أن يعترض بأن الأولى أن نقيس أبا حيان بالأنموذج لا أن نقيس الأنموذج بأبى حيان، ولكن أنموذجا ارتأى لنفسه أن يرسم نسقا معرفيا يغوص على باطن الحركة الفكرية الشاملة لهو أجدر بأن يكون كما يكون الحد: جامعا مانعا.

وما رأيناه من مكونات الرؤية التوحيدية سيعيننا على تحديد بعض المباينات بين هذا الإطار التصنيفى المرسوم ـ والمحتضن للقرن الرابع زمنا وللبلاغة والنقد مضمونا ـ وما تأسس عليه مشروع أبى حيان اللغوى النقدى البلاغى.

فقضية المعنى ـ على سبيل المثال ـ قد مثلت مشكلة جوهرية فى فكر أبى حيان، بل كانت واضحة المعالم كما سبق أن تبينا. ورغم حصافة التعليل الذى يورده ناصف عندما يقول: «وسبب خمول فكرة المعنى هو الجدل، والجدل هو نقيض التأمل الباطنى المترفع على النصر والهزيمة أو الدفاع والهجوم» (ص٧٦)، فإن الحكم الذى عممه لا يسع صاحب (المقابسات).

وعندما يقول الباحث:

«تغنى النقاد فى القرن الرابع بالإخفاء والنقل والقلب وتغيير المنهاج والترتب وتكلف الجبر والزيادة والتأكيد وراحوا يبحثون عما يسمونه الإحالة، واثتلف من هذا كله عقد من اللآلئ المصنوعة التى يتزين بها الفقراء، وغاب عن معجم النقد العربى ما هو أليف وساذج وطبيعى ومتبادر وحميم وما إلى ذلك» (ص٧٩).

فإن النص يضيق عن (البصائر والذخائر).

ولئن أصاب الباحث فى ربط البلاغة بالدعاية (ص٨٢) ثم فى تأكيده أن «الدعاية والمناظرة توأمان (ص ٩١)، فإن الإنصاف يقتضى منا أن نتنازل عن بعض الاستثناء لمن حبر (مثالب الوزيرين).

لقد وضع مصطفى ناصف الإصبع على موطن الوجع حينما قابل بين ما يرويه الغزالى عن الشافعى: «العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل»، وما استكشفه فى البنية الفكرية من سيادة «ثقافة الإفحام» كما يسميها بلفظه (ص٩٤) الوافدة عليه من غيابات الذاكرة حين استقر بين حناياها قول أبى حامد فى أول كتب الإحياء: «فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة فى المناظرة وطلب الجاه والمباهاة» (مج١، ص٧٦)، ولكنه سيظلم أبا حيان إن أدخله تحت مظلة قوله:

«كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع ودفع المضار وإحراز النجاح (...) وهذا كله على مبعدة من البحث الموضوعى، فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفى، والبحث الحر النزيه، وإعلاء نظام آخر ذى طابع عملى وتجاوز لمبدأ الحدود.. وجد بعض البلغاء متعبة غريبة فى العبث بمصطلحات الفلسفة، وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية» (ص ٣٨٢).

أو أسكنه تحت سقف قوله:

«لنتصور إذن حاجة المجتمع بين أمرين اثنين متناقضين أحدهما هو التفلسف والمعرفة، والثانى هو البلاغة التى لا تهتم بحقائق الأشياء ولكنها تهتم بالإقناع وضم الجمهور إلى جانب دون آخر. والجمهور ليسوا فلاسفة ولا أشباه فلاسفة، وإنما هم قوم من عامة الناس تؤثر فيهم الكلمة المنتقاة والأصوات الرنانة فلا يتعمقون فى الأشياء كما يفعل الفلاسفة» (ص ٣٨٣).

أو ركن به فى زاوية حكمه:

«لقد أراد هؤلاء البلغاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية العرف السائد فى طبقة خاصة، وهكذا وجدنا سيلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ، وهذه الملاحظات كانت تعبيرا عن اليسر والسهولة، وتعبيرا عن خصومة الفلسفة، وكانت عذوبة اللفظ فى دوائر البلاغة أولى من البحث المرهق عن اللفظ الدقيق» (ص٣٨٣).

وفى كل الأحوال سوف يحتج آخر المتعاطفين مع التوحيدى حالما يسمع:

«وهكذا نشأت جفوة واضحة بين شؤون البحث فى الأساليب ومباحث الفلسفة جملة، وكان الذين ينتقدون المباحث الفلسفية يأخذون أمور هذا النقد مأخذاً سهلا، ويتساءلون تساؤلا ساذجا عن فائدة ألفاظ أو مصطلحات فلسفية كثيرة فى البحث اللغوى»(ص٣٨٧).

وقد تطول أمثلة المتباينات بين «الأنموذج» و«المثال»:

«كان شيوع مفهوم الخبر جزءا أساسيا من عالم الدعاية يكشف سوء الظن باستعمال اللغة فلا غرابة إذا رأينا مفهوم اليقين أو الثقة شيئا خارجيا عن اللغة» (ص٣٩٠).

وهل سيعترض أبو حيان على شيء كما يعترض على قول قد يشمله: «نمت البلاغة فى ظل إهمال العقل». (ص٣٩٢) وهو الذى سما بسلطان العقل إلى أعلى المراتب.

لقد سبق لجابر عصفور أن اعترض على الأنموذج التصنيفى الذى قدمه مصطفى ناصف، وذلك فى حوار هادئ الطبع، ساخن الإضمار جرى خلال الندوة وحواه النص المنشور (ص ٤٠٨-٤١٠)، وكان أهم اعتراضاته دائرة على مدى سلامة القاعدة الإيستيمية التى تحرك عليها الباحث، وبعد أربع سنوات أصدر فى مجلة«البلاغة المقارنة» (١٩٩٢) بحثا بالغ الأهمية عن «بلاغة المقموعين»، هو بمثابة قراءة متطورة لمرجعيات الفكر البلاغى فى تراثنا العربى الإسلامى، جاءت حاملة بأنموذج تصنيفى جديد قاعدته منضدة ثنائية صريحة فى تدافع طرفيها:

«هناك بلاغتان فى التراث العربى لا بلاغة واحدة ... البلاغة الرسمية التى تعرفناها فى كتب البلاغة السائدة ... وهى البلاغة التى أنتجها البلغاء والمنظرون الذين كانوا على وفاق مع الدولة، أو فى موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها ... وبلاغة أخرى مقموعة فى كتب البلاغة الرسمية، مسكوت عنها، لا نلتفت إليها عادة فى ظل هيمنة البلاغة التى نتوارثها وفى سياقات السطوة التى تمارسها أبنية القمع النقلى فى تراثنا. هذه البلاغة المقموعة أنتجتها المجموعات الهامشية التى لعبت دور المعارضة والتى كانت على خلاف مع سلطة الدولة القائمة» (ص ٦).

ولا يفوت الباحث أن يدقق أمر مصطلح البلاغة؛ إذ يأخذه فى دلالته المتراكبة: البلاغة من حيث هى موضوع، والبلاغة حيث هى علم، وهذا يعنى أنها مأخوذة بمادتها وهى فعل الأداء اللغوى، وبتجريدها وهو تحويلها إلى مضمون يعقله العقل.

فالبلاغة الأولى:

«هى بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاع، أو ترتجل بالقياس إلى إطار مرجعى هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانعها لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفا» (ص٦).

أما البلاغة الثانية فهى «البلاغة المقموعة التى نشأت فى ساحات المعارضة» (ص٧).

وهكذا، تتضح المنضدة التصنيفية بسلسلة الدوال المحددة حينا، والواصفة أو الشارحة حينا آخر:

هذه هى: البلاغة الرسمية، والبلاغة السائدة، وبلاغة النقل، والبلاغة المهيمنة، وبلاغة المقامات.

وتلك هى: البلاغة الهامشية، والبلاغة المقموعة، والبلاغة المناقضة، وبلاغة المحكومين المقموعين، والبلاغة المضادة.

ثم يغوص جابر عصفور على استنباط آليات الأداء التعبيرى التى أنتجتها غريزة حب البقاء فظهرت:

«بلاغة تقوم على التعريض والتلطف، والتلميح، والتورية، وأصلوا من القواعد ما يتعلم به بلغاء المقموعين كيف يواجه الواحد منهم الأراقم دون أن تناله بالافتراس، وكيف يقول مالا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من قفاه» (ص٩).

ولئن لم يصرح جابر عصفور بإدراج أبى حيان فى إحدى المنزلتين اللتين أسسهما فى ثنائية ضدية قاطعة، فإنه فى كل المساقات التى تعرض فيها لأبى حيان ـ بالذكر أو بالاستشهاد أو بالمناولة ـ كأنما قد أوعز بإدراجه ضمن «رواد» البلاغة المقموعة.

فهو ،عند استعراض شرائح المثقفين المقموعين فى عهد الدولة العباسية، يكشف عن أسباب التسلط التى من بينها الاهتداء بالعقل لرسم معايير الخير خارج دائرة الوصايات، فيستشهد بقول التوحيدى:

«فكل من له غريزة من العقل، ونصيب من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى

المحاسن، لا لشئ أكثر من الفضائل التى يقتضيها العقل، وتوجبها الإنسانية» (ص١٥).

وعندما يصور الباحث «عنف الاستجابة القمعية» التى أظهرها العامة المؤدلجون إزاء طوائف البلغاء المقموعين، مفسرا ما بدر عن الأدباء المضطهدين من ردود فعل إزاء العامة، يستشهد بأبى حيان التوحيدى فى أحد نصوصه (ص١٨).

وكذلك يفعل كرّة أخرى عندما تبلغ التقية والصمت والسكوت خطوطها الحمراء فيأتى برأى أبى حيان فى هذا المضمار، فيما يستنبط منه الباحث انبثاق آليات أدائية جديدة بتغيير مسالك التعبير تجعل قول أبى حيان.«لابد من التنفيس عند تضايق الخناق ولابد من الانحجاز عند تعذر الإنجاد والإعراق» (ص٢٠)، مركبا تركيبا مزدوجا لغويا وسيميائيا «كأنها وصول إلى المقصود بطريق يخالف طريقه المعتاد، كمن يتجه إلى الحجاز (الانحجاز) حين ينغلق أمامه طريق نجد (الإنجاد) أو طريق العراق (الإعراق)».

لا شك أن التوحيدى، بكل تركته التى آلت إلينا، قد كان حاضرا بل جاثما ضمن مرجعيات جابر عصفور وهو يسوى على أرض البلاغة العربية معماره التصنيفى الثاقب. ألم ينطق أبو حيان بما هو صريح الاصطلاح، حتى لكأنه النطفة التى استقام عليها الأنموذج بأكمله. قال - متلقيا - وهو يروى وقائع الليلة السابعة من (الإمتاع والمؤانسة): «هذه جملة قامعة لمن ادعى دعواه أو نحا منحاه»(١-١٠٤).

فإن يكن لنا شئ نستدركه على هذه المعالجة الهادفة الملتزمة التى قدمها جابر عصفور، وبفضلها أصبحنا نكاشف أسراراً خفية كانت تحكم البنية المعرفية للبلاغة العربية، فهو التنبيه على استثنائية النسق الذى يتوفر عليه أبو حيان التوحيدى فى هذا المضمار، فالذى وصلنا عنه من أصحاب السير والتراجم، والذى حدثنا به هو نفسه عن نفسه، كلاهما يحضنا على الظن بأنه قد كان من فئة المحرومين الذين تحولوا تحت وقع الحرمان وتحت وقع الوعى بالحرمان وبمظلمة الحرمان إلى مقموعين: تسلط على أبى حيان القمع اتفاقا، وحيكت عليه أنسجة القمع على القصد المراد، ثم اجتهد هو بكل ما فى وسعه كى يستحث الشعور بالقمع أن يسكنه؛ ففعل بنفسه ما لايفعله الغريم بغريمه.

والذى تركه لنا من مصنفات، إذا توسلنا به، مجموع الأطراف متضافر الأشتات مركوز الزوايا؛ كأنما يقوم شاهدا عتيدا على أنه بما خط من كتابة، وبما شيد من تنظير، قد انخرط كليا فى خطاب البلاغة الأخرى غير المقموعة.

أو لنقل، على أيسر الاحتمال، إنه لم يركب مطايا الخطاب المزدوج، ولم يتوسل فى القضايا الحادة بالمجاز الذى كانت أسرة البلغاء المقموعين يتوسلون به. فإن شئنا الرضى بالأدنى صرحنا قائلين: إن أبا حيان لم يجد حرجا فى أن يتعامل مع كل مقولات البلاغة الرسمية، ألأنه كان ينشد من وراء الكتابة البلاغية مصاهرة الخطاب الرسمى، فكان لذلك يغازل مقولاته، فلما كبا به جواد سيزيف عمد إلى إحراق ما كتب!

لعل المنضدة التصنيفية التى أعدها جابر عصفور لا تنفسح لإيواء أنموذج أبى حيان بكل اتساع، فإذا سلمنا بأن مدونته هى نص بلاغى، ثم صادرنا على أن سيرته بكل تفاصيلها هى من جهتها نص سيميائى، فإن خصوصية الأنموذج التوحيدى تتمثل فى أننا نرى بليغا مقموعا شيد معمار المرجعية البلاغية السائدة، بينما كنا ننتظر أن نلقاه فارسا على مسرح البلاغة المضادة.

فنحن مع أبى حيان التوحيدى نطارد نسقين من الكتابة: نصا لغويا فى صلب الدائرة الرسمية، ونصا سيميائيا هو على هامشها. كتابة إلى البلاغة المرجعية هى أقرب، وكتابة هى ببلاغة الهامش أليق.

هى الثنائية التى تنطقه فى أولى ليالى (الإمتاع):

«وصلت أيها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره، وشد بالعصمة والتوفيق أزره - فأمرنى بالجلوس، وبسط لى وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق العبوس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا

فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق ولفظة الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلى أعرضك لشئ أنبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تاقت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس» (ص١٩).

ثم تنطقه وهو يتحدث عن ابن عباد ـ رفيق الأمس ـ بالقول:

«والذى غلطه فى نفسه وحمله على الإعجاب بفضله والاستبداد برأيه، أنه لم يجبه قط بتخطئة، ولا قوبل بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت، لأنه نشأ على أن يقال [له]: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (ص٥٨).

لعل الإشكال الأكبر فى الكتابة عند أبى حيان أنها بحث متواصل عن نقطة الاعتدال المفقودة، مثلما أنه قد كان هو بذاته كائنا متحفزا دوما يبحث عن الاستقرار فلا يظفر بسكينته. والمعضلة المنهجية فى قراءتنا اليوم، هى أننا عاجزون عن قراءة فكر أبى حيان دون قراءة أبى حيان نفسه، فليس بوسعنا الولوج إلى غرفة اللغة ثم الوقوف عند عتبة العلامة. فالكتابة التوحيدية تقرأ لغويا وتقرأ سيميائيا، وكل واحدة تظل دون الأخرى ناقصة ومشوهة.

والسبب فى هذا التلازم أن أبا حيان الأديب لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تحيا وتعيش: هى مرجعه المستأنف بلا ملل. ثم هو لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تفكر فى الأحداث وتعقب على الآخرين من صانعى الأحداث.

ومن هنا، انبثق الاستعصاء: استعصاء سلكه فى خانة التصنيف.

هو رجل متمرد على الأنساق.

عقل الأدب وهو لغوى، وعقل اللغة وهو أديب.

تأدب ونقد، ولكنه ناقد لم يصرف جهده فى نقد صناع الأدب ومحترفى الفن، وإنما صرف همه فى نقد من إلى مقامهم يرفع الأدب، ومن إليهم يتجه بدرره الموشحة متعا والحلاة أنسا.

هو فيلسوف وأديب، ولكنه لم يحسم خياره إن كان من حزب الحكام أم من أسرة الحكماء، لم يعرف نفسه إن كان من صف الفئة المشرعة للمعرفة، أم من البطانة المشروع لها بالمعرفة والمتوسل إليها بثمار المعرفة .

التوحيدى رجل الثقافة الخادمة ورجل الثقافة المخدومة، تزاوجت عليه بلاغة النقص وبلاغة المآرب.

التوحيدى رجل تاه بين بلاغتين، كان يرى نفسه من فئة المغلوبين، فطمح إلى منزلة الغالبين، فطرز خطابا يقربه إليهم ويفتح له باب الانخراط فى حزبهم.

كتب أدبا على منوال أدب السامعين، وهو أدب بلاغة القائمين من ذوى المرجعية الناقلة، فإذا بالمجتمع يصغى إلى لغة أدبه ويغض الطرف عن مضمون أدبه: تسلى به ولم يستجب له.

فضله أنه كان قادرا على المراجعة، وشرفه أنه كان قادرا على نقد الذات؛ لأنه يحلم بمصالحة الذات، ولعله كان يخشى النسيان ممن سيأتى متحدثا عن أن البلاغة العربية بلاغات، وأن سماء البلاغة قد انفطرت بين بلاغة العقل وبلاغة الشعر، فدون وصيته لمن يقرؤها:

«البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنهابلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل» (الإمتاع: ج ٢، ص١٤٠ -١٤١).

ولم يبخل بوصف ولا بإسهاب فى الوصف، فأعطى كل ضرب حقه من الشرح. ولن نعدم الفوائد فى قراءة كل فن وتتبع كل باب، ولكن بابا واحدا متميزا سيكون خير صوت

يناجي مصطفى ناصف ويعاتبه أن جعل أبا حيان كبير الغائبين في منظومته:

«وأما بلاغة التأويل فهي التي تحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين والدنيا، وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله ... وبها تفاضلوا، وعليها تجادلوا، وفيها تنافسوا، ومنها استملوا، وبها اشتغلوا. ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره. وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط في أعماق هذا الفن؛ وها هنا تنثال الفوائد، وتكثر العجائب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة، حتى تكون معينة ورافدة في إثارة المعنى المدفون، وإنارة المراد المخزون» (١٤٢-١٤٣).

أو لعله كان يتوجس ريبة من الضياع بين المقموعين وسط القامعين، فخاف على البلاغة أن ينفرط عقدها فدون وصيته لتكون بلاغته بلاغة الكلام، وبلاغة المتكلمين، دون أن تنفى هذه أو تلك بلاغة السامعين:

«نظام البلاغة وعقدتها، والذى عليها المدار والمحار، أن يكون طالبها مطبوعا بها، مفطورا عليها، قد أعين بشهوة في النفس، وأدب من الدرس، فإنه متى اختل في أحد الطرفين، بدا عواره، ولصق به عاره، والآفة فيها من الدخلاء إليها الذين يستعملون الألفاظ، ولا يعرفون موقعها، أو يعجبهم الاتساع، ويجهلون مقداره، أو يروقهم المجاز، ويتعدون حدوده، أو يحسن في حكمهم التصريح. ولعل الكناية هناك أتم والإشارة فيه أعم، وهذه الخلال تجدها في قوم عدموا الطبع المنقاد في الأول، وفقدوا المذهب المعتاد في الثاني، والسر كله أن تكون ملاطفا لطبعك الجيد، ومسترسلا في يد العقل البارع، ومعتمدا على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض، مع جزولة في معرض سهولة، ورقة في حلاوة بيان». (البصائر: مج١ ص٣٦٤ -٣٦٥) .

أفتراه كان يعترض لو استرق السمع، فألفانا ندير الكلام في أمره على سؤال اللغة الذى هو سؤال العقل البارع، كما لذ له أن قال!

المراجع :

زكريا إبراهيم:

- أبو حيان التوحيدى ـ مكتبة مصر ـ القاهرة.

أبو حيان التوحيدى:

- الإمتاع والمؤانسة ـ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية ـ بيروت ، صيدا، ١٩٥٣ (٣ج).
- ثلاث رسائل لأبي حيان ـ تحقيق إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي بدمشق ، ١٩٥٣(رسالة السقيفة ـ رسالة في علم الكتابة ـ رسالة الحياة).
- الصداقة والصديق، طبعة الجوائب، ١٣٠١هـ . (معها رسالة العلوم).
- مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١ .
- المقابسات ـ تحقيق حسن السندوبي، مصر ، ١٩٢٩ .
- الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة ١٩٥١ .

ياقوت الحموى:

- معجم الأدباء، تحقيق فريد رفاعي ، ١٩٣٨ . خير الدين الزركلي : الأعلام، ١٩٥٩ .

تاج الدين السبكي:

- طبقات الشافعية، القاهرة، ١٩٦٦ .

محمد عبد الغنى الشيخ:

- أبو حيان التوحيدى: رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٣ .ج٢.

القاضى عبد الجبار:

- متشابه القرآن تحقيق عدنان محمد زرزور دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، (٢ ج)

جـــابر عصفـــور:

- «بلاغة المقموعين»، مجلة البلاغة المقارنة : ألف ، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ع ١٢، س ١٩٩٢ص ٦-٤٩.

أبو حامد الغزالى :

- إحياء علوم الدين، دار الفكر١٩٧٥(طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٦هـ)

مصطفى ناصــف:

- المقدرة اللغوية فى النقد العربى، ضمن قراءة جديدة لتراثنا النقدى النادى الأدبى الثقافى بجدة، ١٩٩٠ (٢مج) ص ٥٣-١٠٥.
- «بين بلاغتين»، المرجع : ص٣٧٩-٤٠٦.

Complément bibliographique

M. Arkoun:

Essais sur la Pensée islamique, Paris, M laisoneue , 1973 cf. ch. III :1' humanisme **arabe au IV e/ X sié ce I d'aprés le kitab al - Hawamil wal - Sa - Wamil,** pp . 87 - 147 .

A. Badawi:

Histoir de la Philosophie en Islam, Paris, Vrin, 1972 II T.

J . Berque:

Langages arabes du Présent, NRF, Paris, 1974.

A. Bouhdiba :

Culture et Société Uni: Tunis 1978.

L . gardet:

L'Islam: Religion et Communauté , Paris, Descée D . Brouwer , 1970 .

H. Cobin:

Histoire de la Philosophie islamique, Paris , NRF, 1964 .

H. Feki:

Les Ideé s religieuses et Philosophiques de l'Isamaé lisme ofocimide, Uni. de Tunis, 1978 .

G. E . Von grunebaum:

L'Identité culturelle de l'Islam (Traduit de l' Anglais par Roger Sture'e eas) Paris, NRF, 1973 .

D.S. Margoliouth:

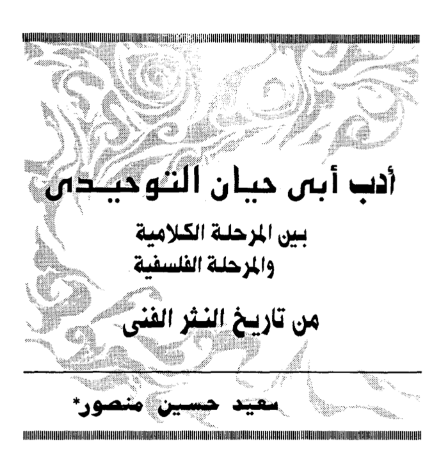
Abu Hayyan al - Tawhidi. Ency. de l'ISLAM, ed.

S.M. Stern:

Abu Hayyan...

EMAY:

de l'Islam, 2 e ed.



أدب أبى حيان التوحيدى

بين المرحلة الكلامية والمرحلة الفلسفية

من تاريخ النثر الفنى

سعيد حسين منصور*

- ١ -

أغفل بعض مؤرخى النثر الفنى فى الأدب العربى موقع أبى حيان التوحيدى، حتى إننا وجدنا اسمه يسقط ذكره تماما بين مذاهب الفن فى النثر العربى فى بعض الأحيان. وتحاول هذه الكلمة ـ بعد أن ظلم الرجل فى جميع فترات حياته وفترة أخرى بعد موته ـ أن تبحث له عن دور يكون قد نهض به فى تاريخ النثر العربى، أو مرحلة يمكن أن يكون أحد أعلامها، أو ربما كان رائدها، أو الممثل الأول لها.

هذا، ولا نستطيع أن ننظر إلى أدب أبى حيان نظرة محدودة بزمن القرن الرابع الذى عاش فيه، دون أن نربط ـ على الأقل ـ بينه وبين القرن الثالث قبله، وقد عاش فيه الجاحظ إلى ما بعد منتصفه، واستطاع بشخصيته الأدبية وآثاره الكبرى أن يفتح أبواب مرحلة جديدة فى تاريخ النثر العربى كان لها أثرها على أبى حيان؛ فقد تتلمذ على يد رائدها، وعظم دوره فيها، وراح ـ حسبما سنرى ـ يدور فى دوائرها ليبحث عن منافذ يخرج منها إلى آفاق جديدة.

* قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية.

أما مرحلة الجاحظ من بين المراحل المختلفة فى تاريخ النثر العربى وتطوره، فيمكن تسميتها «المرحلة الكلامية»، وذلك لما أفاده الجاحظ من علم الكلام، وازدهار الفكر الاعتزالى وفلسفته أيضا، وتزويد النتاج الأدبى بكل ما استغله الجاحظ من طرائق الجدل والمناظرة والاحتجاج، واعتبار للشئ وضده فى وقت واحد معا، وغير ذلك من الأصول الكبرى التى أقام عليها فكره وأدبه واستعان بها فى أساليبه الفنية، ليفتح بها مجالات فى النثر الأدبى خلال القرن الثالث الذى شهد قمة أعماله، بما لم يشهده النثر العربى خلال القرنين السابقين.

ترى هل تكون هذه المجالات هى نفسها التى أمسك بها أبو حيان ـ على نحو ما أشرت ـ وسار بها حينا إلى أن تمكن من أن يدفع بها إلى دائرة أخرى ربما نحاول الآن أن ننسبها إليه وننسبه إليها؟ ثم إننا، حين نتحدث عن مرحلة الجاحظ الكلامية فى تاريخ النثر الفنى، وما يمكن أن يكون من علاقة أبى حيان التوحيدى بها، لا نقصد بذلك أن نفتح صفحة القضية التى أتصور أنها حسمت من قبل، بما لا يحتمل استئناف القول فيها إلا ما جاء فى أضيق الحدود،

وهى الحدود التى نقف عندها الآن لما لها من صلة بالموقف الذى نحن فيه. تلك هى قضية التوحيدى، هل كان متكلما، وهل كان معتزليا؟ فقد كتب إحسان عباس بحثه فى ذلك عام ١٩٦٦، فضلا عما جاء فى كتابه عن أبى حيان عام ١٩٥٦، والبحث إذ يتناول «التوحيدى وعلم الكلام» ينتهى فيه إلى:

«إن القول بأن أبا حيان من المعتزلة قول مبنى على وهم خاطئ مضلل، أما القول بأنه من المتكلمين جملة، فإنه تجاهل عامد لما يصرح به فى مؤلفاته، ولا يصح أن نطلق عليه صفة «متكلم» إلا من حيث إنه يناقش آراء المتكلمين بحجج عقلية، وهو فى هذا لا يشذ عن أستاذه أبى حامد المرورذى الذى كان شديد المعارضة فى الجدل، ولم يعدّ متكلما، ولا عن أستاذه أبى سليمان كذلك، وكان فيلسوفا معاديا لعلم الكلام»[1].

ولكننى أقول إن الجدل هو أساس علم الكلام وهو الركيزة التى يقوم عليها، حتى لكأن الكلام لم يسم كذلك إلا لما استتبعه من جدل هو الجدل الكلامى، أو الكلام الذى يشتد فيه الجدال. ومع هذا، فإننى حين أتحدث عن المرحلة الكلامية، لا أعنى بها أنها مرحلة لعلم الكلام فى حد ذاته، مهما يكن من أثر له على تطور النثر الفنى الذى وصل إلى إحدى القمم على يد الجاحظ ـ وهو متكلم معتزلى ـ إذ هى قمة المرحلة التى احتوت الفلسفة فيما احتوته ولم تغن عنها. وعلى هذا، فإن أبا حيان ـ وإن كان غير متكلم بالمعنى الدقيق ولا بأى معنى ـ لا يمكن إلا أن يكون ذا صلة بالمرحلة الكلامية التى قصدنا إليها استنادا إلى صلته بالجاحظ. الذى نسعى إليه، إذن، هو أن نرى أبعاد هذه الصلة وما يمكن أن يكون بعدها من صلات.

ولكن، ربما يبقى بعد ذلك سؤال صغير ـ إذا صح التعبير ـ يمكن أن أثيره فى ضوء ما ذكرته من قبل: هل كان من الممكن أن يخلو أدب أبى حيان تماما من أثر آراء الجاحظ الاعتزالية من بين ما تأثر فيه بأستاذه الأديب كما تأثر بأستاذه أبى سليمان فى الفلسفة، فى حين أن الأصل فى أبى حيان أنه أديب يتفلسف وليس الأصل فيه أنه فيلسوف يتأدب، ولايمكن أن تفهم عبارة ياقوت «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» إلا كذلك. وأخشى أن يكبر السؤال. لذلك، سأحاول أن أحيطه بسياج يحد منه، ولنأخذ هذا المثال لانتعداه إلى غيره.

يقول الجاحظ:

«اعلم أن المصلحة فى أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها، امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلة»[2].

ألا يصور الجاحظ فى هذا الكلام نظرية «الصلاح والأصلح» الاعتزالية التى كان من روادها أستاذه إبراهيم بن سيار النظام أو أبو الهذيل العلاف[3]، وهى النظرية التى تعود فى أصلها إلى الفلسفة اليونانية، فالله خير كله، وهو لا يفعل إلا الأصلح، وهو ما عبر عنه الجاحظ بالمصلحة فى أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها[4].

ولننتقل إلى أبى حيان لنجد النظرية نفسها تجرى على لسانه فى الليلة الثانية من ليالى (الإمتاع والمؤانسة)، كأنه يسير فى محاذاة الجاحظ لا يكاد يختلف عنه إلا فى السياق الذى أدى به إلى الموضوع، وذلك حين يقول:

«انظر إلى هذا التوسط فى هذه الحال ليكون التدبير الإلهى والأمر الربوبى نافذين فى هذه الخلائق بوساطة ما بينه وبينها، ولتكون المصلحة بالغة غايتها، وهذه سياسة دار الفناء الجامعة على البأساء والنعماء»[5].

وقبل أن نمضى مع كلام أبى حيان، نقف عند هذا التوسط الذى تتحقق به المصلحة أو نظرية الأصلح، كما جاءت عنده وعند الجاحظ من قبله. وكما نرى عند الجاحظ أمر الدنيا من ابتدائها إلى انقضاء مدتها، نراها عند أبى حيان سياسة دار الفناء، وليس امتزاج الخير بالشر عند الجاحظ إلا اجتماع النعماء بالبأساء عند أبى حيان، كأن المسألة لا تتعدى مرادفات الألفاظ.

يقول الجاحظ:

«ولو كان الشر صرفا هلك الخلق، أو كان الخير محضا سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبين، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه، ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل فى بيان، ولا تنافس فى درجة، ولا بطلت فرحة الظفر وعز الغلبة، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاك يجد نقص الحيرة، وكرب الوجوم، ولم تكن للنفوس آمال، ولم تتشعبها الاطماع»[٦].

أليس هذا هو نفسه ما يراه أبوحيان مصحوبا بذكر بعض الأمثلة، حين يقول:

«وهكذا فانظر إلى حديث البحر وركوب البأس المتيقن فيه، وجوب الطول والعرض وإصابة الريح، وطلب العلم، والعطب، والنجاة والهلكة، فلو استمرت السلامة حتى لا يوجد من يغرق ويهلك، لكان فى ذلك مفسدة عامة، ولو استمرت الهلكة حتى لا يوجد من يسلم وينجو لكان فى ذلك مفسدة عامة، فالحكمة إذن ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو، ويسلم نفسه لله من يهلك»[٧].

وهكذا، نرى الحكمة هنا وهناك، ونرى المفسدة هنا وعدم الحكمة هناك، ونرى المضرة والمنفعة، أو المكروه والمحبوب فى جانب، وفى الجانب الآخر الموقف هو هو، وإن كان خاصا بالنجاة والهلاك، حتى هلاك الخلق عند الجاحظ يردده التوحيدى فى «الهلكة» مرتين و«يهلك» مرتين كذلك، وإن اقترن هذا كله بالإرادة وحرية الاختيار عند الجاحظ بما لم يقترن به عند أبى حيان. ومن هنا، فإن محاذاة أبى حيان للجاحظ فى «نظرية الأصلح» الاعتزالية لا تدل إلا على التأثير القوى المباشر؛ تأثير الجاحظ المعتزلى على أبى حيان غير المعتزلى. وما كان لأبى حيان أن يفلت من هذا التأثير، كما يتضح جليا من مقابلة الموقفين، وهما فى الحقيقة موقف واحد، وليس هذا إلا مثالا واحدا من أجل الإجابة عن السؤال الصغير. أما السؤال الكبير، فهو الذى مر بنا مختصا بصلة التوحيدى بمرحلة الجاحظ الكلامية، ومصحوبا بتحديد موقعه فى تاريخ النثر الفنى.

ـ ٢ ـ

تمتد المرحلة الكلامية ما بين الجاحظ وبين أبى حيان من خلال مجموعة من الموضوعات التى تتناول الجاحظ بطريقته الخاصة، وعاد إليها أبوحيان يأخذ منها ويضيف إليها ويمد فى امتدادها، أو ينفصل عنها إذا ما أراد. والأمثلة على ذلك كثيرة لا يتسع هذا المقام للإلمام بها، وإنما نكتفى بالإشارة إلى بعض الدلائل الدالة عليها.

ولنبدأ بكتاب (البخلاء) الذى كان ـ كما يقول الحاجرى ـ «باجتماع عنصرى الفن والكلام فيه خالق هذا الطور الجديد فى الأدب العربى»[٨]. ويقول الجاحظ فى مقدمة كتابه إنه يذكر فيه «نوادر البخلاء، واحتجاج الأشحاء وما يجوز من ذلك فى باب الهزل، وما يجوز منه فى باب الجد»[٩] ويقول: «فأما ما سألت من احتجاج الأشحاء، ونوادر أحاديث البخلاء فسأوجدك ذلك فى قصصهم ـ إن شاء الله تعالى ـ مفرقا وفى احتجاجهم مجملا»[١٠]. ويقول عن رسالة سهل بن هارون التى يبتدئ بها: «ولك فى هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة»[١١].

وهكذا نجد الحجة والاحتجاج وإقامة الموضوع فى أكثره على هذه الاحتجاجات مما هو وليد روح الجدل أو مدحه وذمه وإثارة الدعاوى والرد عليها فى وقت واحد معا، على نحو ما هو معروف فى الفلسفة السوفسطائية التى كان لها تأثيرها فى عصر الجاحظ[١٢]. ولقد كان لهذا صداه عند أبى حيان فى موضوع البخلاء مما عرض له كذلك فى (الإمتاع والمؤانسة). ولم يفته عندئذ أن يشير إلى الجاحظ إشارة توضح تماما إدراكه ووعيه الكامل لما بينه وبين سابقه من صلات تجعل له فى بعض أوضاعه امتدادا لغيره. يقول أبوحيان فى الليلة الحادية والثلاثين:

«فكان من الجواب أن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم ـ وإن كان بارعا ـ ليس يجوز أن يظن به أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره، على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأمور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليقة غير معهودة، وبدء هذه المئين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة، وتظهر نبوة، وتفشو أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد، وتلكؤ واقع، ثم على استنان ذلك يكون ما يكون»[١٣].

وبذلك انقضى ما بين كلام أبى حيان وكلام الجاحظ فيما سبق مائة عام أو ما يزيد، تمثل زمن امتداد ما بين مرحلتين، أو مابين طرفى مرحلة واحدة تتطلع فى نهايتها إلى رؤى جديدة، على هذا النحو الذى يصوره أبوحيان فى صورة حقا رائعة، وكأنه المؤرخ البصير بتطورات المجتمع وأحواله على مدى عشرات السنين، أو ما بين بدايات المئين ونهاياتها ـ كما يقول. ليس هذا فحسب، بل هو بصير أيضا بموقفه فى هذا التاريخ الأدبى الذى يجعل منه حلقة من حلقاته المتشابكة. على أن عنصر الرواية هنا، عند أبى حيان، كان أغلب على غيره من طرائق الجدل والاحتجاج التى نراها عند الجاحظ، وهو العنصر الذى يغلب أيضا على بعض كتبه كما جاء فى كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الصداقة والصديق). ولعل مرد ذلك فيما يخص موضوع البخلاء أن الجاحظ يفرد له عملا أدبيا كبيرا من أعماله تنعكس فيه أصول الفن عنده وصور المرحلة التى يمثلها. ولم يكن هذا موقف أبى حيان الذى تناول الموضوع فى جزء أو بعض من ليالى كتابه، فضلا عن إحساسه الذى رأيناه بما يوحى بأنه يقف عند أبواب عصر جديد يأخذ من ماضيه قدر ما يضيف إليه من حاضره، يستشف ذلك من قوله: «إن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة». ومع أننا ندرك ما كان يضيفه التوحيدى من حاضره، إلا أن ما يراه زكريا إبراهيم فى هذا الصدد ربما يحتاج إلى إعادة نظر. يقول:

«إن التوحيدى كان أبرع من الجاحظ فى تسجيل المناظرات والمحاورات وشتى فنون الحديث التى جرت على لسان الخاصة والعامة حول أدب المعدة»[١٤].

ولعل وقفة ثانية عند (رسالة التربيع والتدوير) بكل ما اتسمت به من سمات مرحلته الأدبية، ترينا مبلغ ما وصل إليه الجاحظ من استغلال عناصر الجدل والحوار والمساءلة والسخرية والهجاء وتحدى الخصم فى مواجهة صريحة، ليتحول النص الأدبى بهذا كله إلى خلية تتكاثر وهى تنبض بالحياة، وتفيض بروح الفن بما لم يفض به على هذا النحو نص نثرى من قبل. ثم إن هذه الأمور جميعها مما هو وثيق الصلة بمرحلة الجاحظ تتردد فى جنبات (التربيع والتدوير) لتبرز بها ألوان هذه المرحلة التى التقط أبوحيان ريشتها، ليصبغ بها بعض أعماله الأدبية بالصبغة التى تلتئم فيها حينا مع سابقتها أو تنسلخ عنها لتسير فى طريق غير الطريق، بعد أن أخذ من مجموع عناصر الفن ما يستخدم بعضه هنا وبعضه هناك. ولعل فى (مثالب الوزيرين) ـ بما اجتمع فيه من عناصر الهجاء والسخرية ومحاصرة الخصم ـ ما يكشف عن أصداء (التربيع والتدوير) المترامية فى أعمال أبى حيان.

ومن هنا، فإن الموازنة بين (التربيع والتدوير) من خلال تصوير الجاحظ لجسم أحمد بن عبدالوهاب وعقله وخلقه وبين الوزيرين وصورتيهما فى لوحة التوحيدى، لابد أن تصل إلى كثير من الحقائق الأدبية عن التطور الذى لحق بالنثر الفنى، فى الشكل والمحتوى، ما بين القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجرى.

هذا، وتتسع دائرة المحتوى لتشمل كثيرا من دوائر المعرفة ما بين هذين القرنين ممثلة عند الكاتبين. أما الجاحظ، فيشير فى مقدمة (الحيوان) إلى كتبه فى المعرفة وكتاب المسائل وكتاب الجوابات. ثم يشير بعد ذلك إلى رسالة (التربيع والتدوير) وهو بصدد الحديث عن موضوع مسخ الحيوان الذى يراه ـ كما يقول:

«من جنس المزاح الذى كنا كتبنا به إلى بعض إخواننا ممن يدعى علم كل شئ، فجعلنا هذه

الخرافات وهذه الفطن الصغار من باب المسائل. فإن أعجبتك هذه المسائل، واستطرفت هذا المذهب، فاقرأ رسالتى إلى أحمد بن عبدالوهاب الكاتب فهى مجموعة هناك»(١٥).

ولعل هذا مما يرد بدوره إلى المسائل التى عرض لها أبوحيان فى (الهوامل) وجاءت جوابات مسكويه عليها فى (الشوامل). فليس بغريب، إذن، أن تتردد بعض هذه المسائل وتلك الجوابات ما بين (التربيع والتدوير) من ناحية و(الهوامل والشوامل) من ناحية أخرى، على اختلاف ما بين مقصد الجاحظ وغايته فى رسالته وبين مقاصد التوحيدى وغاياته، وملابسات كل منهما.

يقول الجاحظ:

«فلما طال اصطبارنا حتى بلغ المجهود منا، وكدنا نعتاد مذهبه ونألف سبيله، رأيت أن أكشف قناعه وأبدى صفحته للحاضر والبادى وسكان كل ثغر وكل مصر، بأن أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها وأعرف الناس مقدار جهله، وليسأله عنها كل من كان فى مكة ليكفوا عنا من غربه، وليردّوه بذلك إلى ما هو أولى به»(١٦).

ولا يفوتنا، هنا، أن نشير إلى أن ذكر مسائل (التربيع والتدوير) قد ورد فى (الهوامل والشوامل) فى صورة رد عليها من جانب أحمد بن عبدالوهاب. يقول محقق الكتاب:

«لم يذكر أحد غير أبى حيان ـ فيما نذكر الآن ـ أن أحمد بن عبد الوهاب أجاب الجاحظ عن رسالة التربيع والتدوير برسالة عاياه فيها بمسائل وأن الجاحظ لم يجبه عليها»(١٧).

ومن هذه المسائل ما يتصل بموضوع الصدق والكذب(١٨)، ومنها ما جاء ضمن سؤال أبى حيان الذى يقول فيه:

«قال أحمد بن عبدالوهاب فى معاياة الجاحظ: لم صار الحيوان يتولد فى النبات،... ولا يتولد النبات فى الحيوان؟ أى قد تتولد الدودة فى الشجرة، ولا تنبت شجرة فى حيوان. فلم لم يجب؟ ويجيب مسكويه على ذلك»(١٩).

ثم تأتى مسألة أخرى لأبى حيان فى قوله:

«قال أحمد بن عبدالوهاب فى جواب التربيع والتدوير لأبى عثمان الجاحظ: ما الفرق بين المستبهم والمتغلق؟»

ويعقب أبو حيان نفسه بقوله: «وهذا بين الجواب ولكنى سقته ههنا لكيت وكيت»(٢٠).

ومع أنه بيّن الجواب كما يقول أبوحيان، إلا أن مسكويه يجيب ما دامت المسألة قد أثيرت.

ومن هنا، يكون امتداد الهجاء ما بين (التربيع والتدوير) و(مثالب الوزيرين)، وامتداد المسائل على تعدد جوانبها الثقافية والعلمية والفلسفية، أيضا، ما بين آثار الجاحظ وأعمال التوحيدى الذى اتسعت بين يديه دوائر الثقافة والفكر والفلسفة. كل هذا مما يكشف عن التحام مرحلة الجاحظ الكلامية بالمواقع الجديدة التى احتلتها شخصية أبى حيان الأدبية.

ومن أجل تصوير مزيد من قوة هذا الالتحام، نصل إلى موضع ثالث عرفته مرحلة الجاحظ وبلغت شهرته به خلال القرن الثالث أبعد مدى، حتى غدا الموضوع منسوبا إليه مقترنا به وبجهوده الكبرى، وإن اتصلت به جهود بعض الكتاب من غير بيئات المتكلمين، على نحو ما نجد ذلك عند ابن قتيبة(٢١)، وهو موضوع الشعوبية. والقضية هنا ليست قضية شخص مثل أحمد بن عبدالوهاب، أو شخصين كالوزيرين، ولكنها قضية المجتمع كله وما يواجهه من مخاطر تتهدده بالتفكك والانفصام والانهيار. ومعروف دوى صوت الجاحظ فى قوله:

«اعلم أنك لم تر قط أشقى من هؤلاء الشعوبية. ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكا لعرضه ولا أطول نصبا، ولا أقل غنما من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور طول جثوم الحسد على أكبادهم.. وتوقد نار الشنآن فى قلوبهم،

وغليان تلك المراجل الفائرة، وتسعر تلك النيران المضطرمة»(٢٢).

لقد كانت للجاحظ فى هذا السبيل وسائل قوية عرف كيف يستغلها فى الجدل والحوار، بل أسلحة قوية يستخدمها فى الدفاع والهجوم، والكر والفر، والرد على الدعاوى، أعانت على ذلك العوامل التى فتحت الطريق لأساليبه ومناهجه الفنية والعقلية، مستندة إلى ثقافته العربية وعناصر الخبر والرواية، إلى جانب منافذ اطلاعه على ما أتيح لعصره من علوم ومعارف تعاصر مرحلته الأدبية ويعاصرها بكل كيانه، ثم يأتى بعد ذلك دور أبى حيان ليمتد الطريق أمامه خطوات.

كتب الجاحظ كتاب (الشعوبية) ولم يصل إلينا شئ منه إلا ما ذكره عنه عند كلامه فى كتاب (البخلاء) عن الطعام الممدوح والطعام المذموم يقول:

«وهذا الباب يقصر ويطول، وفيما ذكرنا دليل على ما قصدنا إليه من تصنيف الحالات، فإن أردته مجموعا، فأطلبه فى كتاب الشعوبية، فإنه هناك مستقصى»(٢٣).

ويذكر فى كتاب (البخلاء) أيضا نزوع الشعوبية إلى الجمع بين كراهية العرب والإسلام فيقول:

«والشعوبية والآزادمردية المبغضون لآل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ممن فتح الفتوح، وقتل المجوس، وجاء بالإسلام، تزيد فى جشوبة عيشهم، وخشونة ملبسهم، وتنقص من نعيمهم ورفاعة عيشهم. وهم من أحسن الأمم حالا مع الغيث، وأسوئهم حالا إذا خفت السحاب»(٢٤).

ولا يفوته حين يشير إلى ذلك فى كتاب (الحيوان) أن يحلل الموقف ليكشف عن تدرج هذه المشاعر العدائية التى تبدأ بكراهية العرب وتنتهى بالانسلاخ عن الإسلام، ويتضح من ذلك اقتران الشعوبية بالزندقة، كما اقترنت بذلك منذ عرفت فى شعر بشار. يقول:

«وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك الشعوبية والتمادى فيه، وطول الجدال المؤدى إلى القتال. فإذا أبغض شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هى التى جاءت به، وكانوا السلف والقدوة»(٢٥).

وإذا كان هذا ما تناول به الجاحظ موضوع الشعوبية منثورا فى كتبه هنا وهناك، فضلا عن ضياع كتابه فى ذلك، إلا أنه يعود إلى تناول الموضوع من زاوية خاصة فيما سماه «كتاب العصا» الذى يبدؤه فى (البيان والتبيين):

«بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية وبمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون المقفى، والمنثور الذى لم يقف... مع الذى عابوا من الإشارة بالعصى والاتكاء على أطراف القسى، وخد وجه الأرض بها..»(٢٦).

ويطول جدال الشعوبية فى ذلك مستندة فى مطاعنها على نصوص من الشعر العربى لتقيم الدليل على مطاعنها، ثم توازن الشعوبية بين الأمم لترى أن: «الخطابة شئ فى جميع الأمم، وبكل الأجيال إليها أعظم الحاجة، حتى إن الزنج... لتطيل الخطب... وتفوق فى ذلك جميع العجم». ونصل منْ هذا الهجوم إلى أن:

«أخطب الناس الفرس، وأخطب الفرس أهل فارس... فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها، وهذه يونان ورسائلها وخطبها وعللها وحكمها، وهذه كتبها فى المنطق التى جعلتها الخطباء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند فى حكمها وأسرارها وسيرها وعللها ... فكيف سقط على جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعانى، وتخير الألفاظ وتمييز الأمور أن يشعروا بالقنا والعصى، والقضبان والقسى»(٢٧).

ولذلك كله:

«قالت الشعوبية ومن يتعصب للعجمية ... ليس بين الكلام وبين العصا سبب ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل، ويصرفا الخواطر، ويعترضا على الذهن أشبه، وليس فى حملهما ما يشحذ الذهن، ولا فى الإشارة بهما ما يجلب اللفظ»(٢٨).

ينقل الجاحظ هذه الصورة عما يدور فى أوساط الشعوبية من جدال، يصوغ ذلك كله بقلمه ومنهجه. وطالما كانت قضية العصا ذات صلة بالبلاغة، كان على الجاحظ أن يبحث فى آى القرآن عن «الدليل على أن العصا مأخوذ من أصل كريم ومعدن شريف»(٢٩). وتطول وقفته عند القول الحق مما يذكر به الله تعالى العصا وشجرتها (٣٠). ثم ما جاء فى القرآن من ذكر سليمان بن داود وموسى عليهم السلام، ويقول:

«إنما بدأنا بذكر سليمان صلى الله عليه لأنه من أبناء العجم، والشعوبية إليهم أميل ... وقد جمع الله لموسى بن عمران عليه السلام فى عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام»(٣١).

ويقترن دفاع الجاحظ بالروايات والأخبار ومختلف النصوص الأدبية التى تزاحم صوت جداله مزاحمة شديدة، حتى يصل إلى تفنيد مزاعم الشعوبية فيما ادعوه للأمم من الفرس والهند واليونان والزنج، ويبلغ الذروة حين يعلن أن «كل شئ للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام»(٣٢).

لقد مضينا مع الجاحظ إلى هذا المدى فيما تناول به مذهب الشعوبية، من أجل أن نرى كيف تلقف أبوحيان الموضوع، وماذا كان من أمره فيه وهو ينتقل به إلى عصر يبتعد عن الجاحظ بقرن من الزمان. وقد رأينا من قبل كيف يدرك التوحيدى ما يفرضه الزمن من مستجدات، وكيف ينهض المفكر ليواجه ما تستتبعه دواعى التطور من رؤية تواكب النقلة الكبيرة، وترصد حركتها، وتلتزم إزاءها بما ينبغى أن تلتزم به فى مرحلتها الجديدة، من حمل الأمانة وتحمل المسؤولية.

تناول التوحيدى قضية الشعوبية وأفاض فيها طوال الليلة السادسة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة)، وكان يظن عند كثير من الباحثين أن القضية قد انتهت فى القرن الثالث الهجرى بفضل الجاحظ وابن قتيبة(٣٣)، ولكننا نعلم من أبى حيان أن أصداءها كانت لا تزال تتردد فى القرن الرابع، ومن هنا، فهى ترقى عنده لمعاصرة تياراتها ومحاصرة دواعيها، فهو يذكر كتاب الجيهانى الذى يسب فيه العرب، ويتناول أعراضها، ويحط من أقدارها. ويقول:

«فليستحى الجيهانى بعد هذا البيان والكشف والإيضاح، بالإنصاف من القذع والسفه اللذين حشا بهما كتابه، وليرفع نفسه عما يشين العقل، ولا تقبله حكام العدل، وصاحب العلم الرصين والأدب المكين»(٣٤).

ويذكرنا هذا تماما بقول الجاحظ فى إحدى رسائله:

«وقد كتبت، مد الله فى عمرك، كتبا فى رد الموالى إلى مكانهم من الفضل والنقص، إلى قدر ما جعل الله تعالى لهم بالعرب من الشرف، وأرجو أن يكون عدلا بينهم، وداعية إلى صلاحهم، ومنبهة لما عليهم ولهم»(٣٥).

لقد كان الأصل فى تناول الموضوع عند أبى حيان جوابه عن سؤال الوزير ابن سعدان؛ إذ كان أول ما فتح به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب. وفى الرد على ذلك يقتفى أبو حيان أثر الجاحظ فى حديثه عن الأمم، فهى:

«عند العلماء ـ فى قوله ـ أربع: الروم والعرب والفرس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفاريق ما عندها. قال الوزير إنما أريد بهذا الفرس. فقلت قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى، أروى كلاما لابن المقفع، وهو أصيل فى الفرس، عريق فى العجم، مفضل بين أهل الفضل»(٣٦).

وبذلك، يرد أبوحيان الكلام إلى الحجة التى لا يمكن عند الخصم ردها، وقد جاءت على لسان شاهد من أهلها. وتمضى الرواية تصور اللقاء مع ابن المقفع فى المربد تصويرا

جميلا يمهد للمجلس الذى دار فيه الحديث الذى توجه فيه القوم إلى ابن المقفع بسؤالهم: أى الأمم أعقل؟ ويتلخص الموقف فى أنه لا يرى أنهم الفرس، فهم قوم علموا فتعلموا. ولا يرى أنهم الروم، وهم أصحاب بناء وهندسة، ولا يرى أنهم الصين فهم أصحاب أثاث وصنعة، ولا الهند لأنهم أصحاب وهم ومخرفة وشعبذة وحيلة.. كما أنهم ليسوا هم الزنج. وينتهى الأمر بالرواية لتقول: «فرددنا الأمر إليه (أى إلى ابن المقفع). قال: العرب»[٣٧].

ويحلل ابن المقفع أسباب ذلك تحليلا دقيقا يخرج الأمر عن المداراة والمصانعة التى يمكن أن تظن به، ويعقب أبوحيان على ذلك بقوله:

«إن كان ما قال هذا الرجل البارع فى أدبه، المقدم بعقله، كافيا فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه»[٣٨].

ويرى أبوحيان أن مسألة تفضيل أمة على أمة ليست مما يمكن أن يرجع فيه الناس إلى اتفاق ظاهر، وإذا كان الأمر كذلك «فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم». ويرى:

«أن كل أمة لها زمان على ضدها، ولهذا قال أبومسلم صاحب الدولة حين قيل له: أى الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم فى إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق»[٣٩].

وبذلك، يستند أبوحيان للتدليل على مكانة العرب، وبحثه عن الحجة، ردعا لمذهب الشعوبية، على رجل كابن المقفع مرة، وعلى أبى مسلم صاحب الدولة مرة أخرى. ولا يخفى المغزى الذى يريد أن يصل إليه ـ وهذان علمان من أعلام الفرس ـ دون أن يلجأ هنا، كما فعل الجاحظ هناك، إلى الأخبار والروايات والأشعار والنصوص العربية، واستنباط الدليل من الداخل ليدفع به الهجوم الصادر من خارجه على العرب. وإذا كان الجاحظ قد شغل فى باب العصا بكثير مما يتصل بها من تعاريف البيان، فلا يفوت هذا أبا حيان، وإن جاءت نظرته فى صورة أشمل حين ينظر نظرة عالم الاجتماع إلى أحوال العرب العامة فى جاهليتهم وبعد إسلامهم، فضلا عما رآه من «نصوع العربية» التى تميزت به بين اللغات. أما ماجاء من مطاعن الشعوبية فى عصره، مما يمثله الجيهانى فى كتابه وهو يسب العرب، فلا يكاد يختلف عن مطاعنها التى رددتها من قبل فى القرن الثالث[٤٠].

ويعلو صوت أبى حيان، وينفعل بيانه حقا، وتتدفق كلماته حين يقترن العرب فى دفاعه بالإسلام اقتران الشعوبية بالزندقة، على نحو ما جاء عند الجاحظ. فبعد أن يعرض لصور من الحياة الجاهلية مفلسفا حركة الحياة العربية ما بين الجاهلية والإسلام، يعود ليلتقى مع الجاحظ فيما وراء الأمر كله من عصبية ذميمة تهدم ولا تبنى. فحين يقول الجاحظ:

«ثم قرنوا بذلك العصبية التى هلك بها عالم بعد عالم، والحمية التى لا تبقى دينا إلا أفسدته، ولا دنيا إلا أهلكتها، وهو ما صارت إليه العجم ومن ذهب مذهب الشعوبية»[٤١].

ونجد أبا حيان يقول:

«إن العصبية فى الحق ربما خذلت صاحبها، وأسلمته وأبدت عورته، واجتلبت مساءته فكيف إذا كانت فى الباطل، ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين، فإن جاحد الحق يدل من نفسه على مهانة، وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور، فهذا هذا»[٤٢].

فالعصبية عند الجاحظ أهلكت وأفسدت، وهى عند أبى حيان خذلت وأساءت. ومع هذا، فقد استطاع أبو حيان أن ينتقل بقضية الشعوبية، كما رأينا، إلى عصره ـ وهو عصر الانفتاح على الفلسفة من كل الأبواب ـ ليناقشها من واقع مجريات الأحداث ويرد على الجيلانى ويفند آراءه. وإذا كان الجاحظ كذلك قد علا صوته مستخدما قدرته الكلامية وافتنانه فى الجدال واستناده إلى الرواية، فقد استطاع التوحيدى أن يضيف إلى ذلك من آراء معاصريه، كأستاذه

الفيلسوف أبى سليمان الذى كان يقول إن «العرب أذهب مع صفو العقل»(٤٣)، وفى نظرته إلى حياة الأمم وما يمكن أن تناله بالخلقة الأولى وبالاختيار الثانى. ويضيف أبوحيان أيضا الكثير من آراء أستاذه القاضى أبى حامد المروروذى ومن جداله معه، ورده نبوة زرادشت، ورفضه شريعة مزدك(٤٤). أليس معنى هذا أن الأمر عند أبى حيان كان لابد أن يصطبغ بنزعات فلسفية تدفع ردوده ودفاعه، كما دفعت مواقفه السابقة إلى آفاق جديدة؟ لنر الآن هذا المثال الذى يقول:

«وقال الجيهانى أيضا: ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الملاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجرى فى مصالح الأبدان، ويدخل فى خواص الأنفس. فليعلم الجيهانى أن هذا كله لهم بنوع إلهى لا بنوع بشرى، كما أن هذا كله لغيرهم بنوع بشرى لا بنوع إلهى، وأعنى بالإلهى والبشرى الطباعى والصناعى، على أن إلهى هؤلاء تمازجه بشرى هؤلاء، وبشرى هؤلاء قد شابه إلهى هؤلاء»(٤٥).

فلعل النزعة الفلسفية التى أخذت تقوى فى مثل هذا التحليل كان لابد أن تنتقل بأبى حيان إلى مرحلة جديدة، خاصة أن الجاحظ ـ وقد كنا معه من قريب ـ لم يتحول الأمر بين يديه ـ على قربه من الفلسفة ـ إلى صور فلسفية حين طالبت الشعوبية بقراءة كتاب كاروند وسير ملوك الفرس ورسائل يونان(٤٦). وهو نفسه ما تطلبه الآن شعوبية الجيلانى من التوحيدى. ترى هل يمكن لنا ـ بعد هذا كله، ومهما يكن من ارتباط التوحيدى بمراحل سابقة فى تاريخ النثر الفنى ـ أن ندخل معه إلى مرحلة جديدة فى تطور هذا التاريخ؟

ـ ٣ ـ

لعل كتاب (البصائر والذخائر) ـ وهو أكبر كتب التوحيدى وأوسعها مساحة ـ كان أسبق من مؤلفاته الأخرى، بما يتفق مع ما أشار إليه فى مقدمته عن فترة تأليفه. ولعل النظرة إلى موقع هذا الكتاب عند مفترق الطرق الذى يمكن أن يمثله بين آثار أبى حيان من ناحية، وموقعه من حركة التطور التى كان يشهدها النثر الأدبى على يديه من ناحية أخرى ـ لعل ذلك كله يعيننا على رؤية ما نحرص أن نصل إليه من تحديد لحقيقة مكانته الأدبية. ولقد رأينا كيف كانت علاقته بالجاحظ من خلال حركتها الصاعدة، فيما يشبه مركبة الفضاء التى تلتصق بغيرها فى أثناء ارتفاعها، حتى إذا ما بلغت مدى معيناً انفصلت عنها لتأخذ طريقها التى هيأت لها الأقدار أن تسير فيه.

نعم. فإن كتاب (البصائر والذخائر) ـ على اتساع رقعته وامتداد ظل الشمس فيه منذ أشرقت وعلت قبل أن تنتصف السماء ـ قد ثبت الرأى وصح العزم فيه «على نقل جميع ما فى ديوان السماع، ورسم ما أحاطت الرواية به، واشتملت الرؤية عليه منذ عام خمسين وثلاثمائة إلى سنة خمس وستين وثلاثمائة»(٤٧)، كما يقول أبوحيان. وسواء توقف الأمر عند هذه السنة الأخيرة أو تعداها عشر سنوات أخرى إلى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة، فإن هذه الفترة هى التى تقع موقع القلب من حياة التوحيدى، حتى ليمكن أن يكون قد امتد العمر به بعدها أربعون سنة يسبقها ما هو قريب منها. إنه القلب الذى كان أول ما ينبض الشريان فيه نبضات «من كتب شتى ككتب أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى. وكتبه هى الدر المنثور، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال»(٤٨)، يرتبط بهذا أو بغيره عدد من المصادر العربية فى جانب، ولكن الشريان يمتد به أيضا فى الجانب الآخر كما يقول إلى «أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونانيين». وأسباب اندفاع الدم فى هذا الشريان إلى هذه الأطراف مردها عنده إلى:

«أن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها، والحكمة حق، والحق لا ينسب إلى شئ، بل ينسب كل شئ إليه، ولا يحمل على شئ، بل يحمل كل شئ عليه»(٤٩).

ولعل الحكمة تقتضينا، الآن، أن ننظر فيما كان من شأن هذه الفلسفة بوجه خاص، وما يمكن أن يكون لها من قدر فى هذا الكتاب. يقول عبدالرزاق محيى الدين:

«وقد خلا الكتاب على الأغلب من طراز الآراء التى تطالعنا فى مؤلفاته الأخرى، ولم نقرأ فيه شيئا عن «أبى سليمان المنطقى» وأضرابه، ولعله اتصل بهم بعد تأليفه هذا الكتاب، حيث أخذت آراؤه تتجه وجهة الفلسفة والحكمة»(٥٠).

قد يكون فى هذا شئ من الصواب، ولكنه ليس الصواب كله. ذلك أن علاقة أبى حيان بالفلسفة فى هذا الكتاب كانت كأنها من قبيل الاهتزازات التى يهفو لها القلب من بعيد، تحاول أن تضرب فيه على الأوتار ولكنها لاشك ضربات خفيفة. يتمثل هذا فى كلمة «فيلسوف» التى تتردد فى صفحات الجزء الأول وحده من هذا الكتاب عشرات وعشرات المرات، وقد تتكرر فى الصفحة الواحدة مرتين وثلاثا.. («فقد قال فيلسوف» و«قال فيلسوف آخر»). والأمر لا يعدو أن يكون أقوالا تتلاحق، وقد تستدعى فى بعض الأحيان تعليقات سريعة، وفى أكثر الأحيان لا يذكر اسم الفيلسوف، وقلما يذكر أنه أرسطاطاليس أو أفلاطون أو بزرجمهر أو غيرهم. ومثل هذا الأمر لا يمكن أن نجد له فى هذه الصورة نظيرا عند الجاحظ، على كثرة ما نجد عنده من رواية، ومن طرائق التأليف والمختارات الأدبية التى رأينا نظائرها عند أبى حيان. ولكن الصورة عند أبى حيان صورة عجيبة، كأنه كان يتحفز أن ينطلق منها إلى صور أخرى، أو كأنه كان ينتظر - وهو فى مفترق الطرق - من يعينه على أن يقفز إلى ما بعده. ومن هنا، نتساءل: أين كان أبوسليمان المنطقى السجستانى فى ذلك الوقت؟ ألا يمكن أن يكون هو نفسه الذى ينبغى أن يفتح الطريق. وقد بحث عنه عبدالرزاق محيى الدين فى هذا الكتاب كما مر بنا فلم يجده، فعسانا نبحث عنه فنراه، خاصة أن أبا حيان قد بدأ يقول:

«سيمر فى الكتاب فن آخر: من حدود الفلاسفة للأمور الطبيعية والمنطقية والإلهية، على قدر ما وقع لى منهم باللقاء والمذاكرة».

ثم يقول:

«ولا عليك أن تستقصى النظر فى جميع ما حوى هذا الكتاب، لأنه كبستان يجمع أنواع الزهر، وكبحر يضم على أصناف الدرر، وكالدهر الذى يأتى بعجائب العبر»(٥١).

إذن، فقد بدأ اللقاء مع الفلاسفة وبدأت المذاكرة، غير أن الأمر كان لايزال - على رغم اللقاء - تتوه فيه الأنظار بين أنواع الزهر، كما تسبح فى بحره أصناف الدرر أو فى دهره عجائب العبر. ولكن كان لابد أن يخرج الأمر كله من هذا التيه، وكان لابد أن تتفتح بين الأزهار زهرة واحدة، وتتألق بين الدرر درة واحدة، وتنبثق من بين عجائب الدهر حقيقة واحدة ربما كانت هى الحقيقة الفلسفية. كان لابد أن يظهر أبوسليمان، ولقد ظهر فى كتاب (البصائر) نفسه، ولكن دون أن يكشف عن نفسه بل على استحياء وفى خطو بطئ، وذلك قبل أن يظهر فى غيره من مؤلفات أبى حيان. يقول وكان لايزال فى الجزء الأول من الكتاب: «وكان شيخ لنا يستحلى أبياتا له (أى للشاعر البديهى) ثم يذكر أبياتا له ثلاثة». ويعقب على ذلك محقق الجزء الأول من (البصائر) فى حاشيته بقوله:

«قال أبوحيان فى المقابسات ص٢٩٨: وكان أبوسليمان يستحسن للبديهى قوله - الأبيات الثلاثة»(٥٢).

إذن، فأبو سليمان يذكر اسمه فى (المقابسات)، ولكنه هنا فى الجزء الأول من (البصائر) لا يقول عنه أبوحيان إلا «كان شيخ لنا»، ولا يمكن أن يدل هذا إلا على أن الصلة كانت لاتزال فى بدايتها، وهى صلة خفيفة لا تستدعى مجرد ذكر اسم هذا الشيخ؛ ولكنه على كل حال شيخ، بل «شيخ لنا». وهذه الصلة، فى الحقيقة، هى نفسها صلة أبى حيان الخفيفة بالفلسفة خلال هذه الفترة التى تقع فى القلب من حياة التوحيدى وفى بدايات أعماله. ولكن، هل تتوقف الصلة عند هذا الحد، وفى كتاب (البصائر) نفسه. لقد كان لابد أن نتقدم خطوة لنجد الشيخ يظهر فى الجزء الثالث باسمه هذه المرة، بما يوحى بأن الصلة قد بدأت تزداد. يقول أبوحيان، «سمعت أبا سليمان يقول: كنا نحفظ ونحن صغار: احذروا حقد أهل سجستان..».. إلى آخر ما كان يحفظه(٥٣). فإذا ما وصلنا بعد ذلك إلى الجزء التاسع من الكتاب - وقد بلغ ما يقرب من نهاياته - لا نجد ذكر

أبي سليمان فحسب، بل نراه ينسب إلى أرسطاطاليس رسالة، ونجد الرسالة يقرؤها بعض مشايخ الفلسفة، ونجد نص الرسالة أيضا، بما يوحى بأن مدرسة السجستانى كانت قد بدأت تتكون، وإن لم يذكر أحد من مشايخها. ألا يدل هذا التطور خلال هذه المواضع الثلاثة من ذكر «شيخ لنا» مجرداً من اسمه، إلى ذكر اسمه فى المرة الثانية، ثم إلى اقتران اسمه بالفلسفة فى المرة الثالثة.. ألا تدل هذه القرائن السريعة ـ على الرغم من تباعدها ـ على أن الفلسفة كانت قد بدأت تأخذ حظها من فكر أبى حيان وتشغل ضميره الأدبى بالشكل الذى أصبح فيه يتجه إلى وجهته الجديدة التى جعلت منه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».. وقد تجلى ذلك فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات) وفى (الإشارات الإلهية) ثم مع مسكويه فيلسوف الأخلاق فى (الهوامل والشوامل). وسواء كان أبوحيان أديبا وجوديا من القرن الرابع[٥٤]، أو كان التوحيدى الفيلسوف ـ فيلسوف الإنسان والتوحيد أو فيلسوف التساؤل والتشاؤم أو فيلسوف الفكاهة والفن[٥٥] ـ أو كان بعد ذلك كله فيلسوفاً بلا نظرية فلسفية ومن غير منهج فلسفى[٥٦]، فإن ذلك لا يعنى عندنا سوى أنه عاصر مرحلة جديدة فى تاريخ النثر الفنى فى الأدب العربى، واستطاع أدبه أن يمثل قمة هذه المرحلة: وهى المرحلة الفلسفية.

الهوامش:

(١) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى وعلم الكلام** (مجلة الأبحاث ــ الجامعة الأمريكية ــ بيروت ــ ١٩٦٦) العدد ١٩، ص ١٩١.
يقول إحسان عباس: «كان الدكتور عبد الرزاق محيى الدين أول الدارسين المحدثين الذين أبوا أن يأخذوا هذا القول فى أبى حيان مأخذ التسليم (أى القول بأنه معتزلى). ويقول: «سرد الدكتور محيى الدين مقتبسات من كتب التوحيدى تصور كراهيته للمتكلمين، وتنقصه لهم، وازراءه عليهم». أما إبراهيم الكيلانى وعبد الحكيم بلبع، فهما من أصحاب الرأى المخالف ص ١٩٠ ــ ١٩١، وهو خطأ علمى مؤسف.

(٢) **كتاب الحيوان**، الجزء الأول، ص ٢٠٤.

(٣) راجع: أحمد أمين **ضحى الإسلام** الطبعة العاشرة، الجزء الثالث، ص ٤٥.
محمد عبد الهادى أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظام** (القاهرة ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦) ـ ص ٩١.
على مصطفى الغرابى **أبوالهذيل العلاف**.. (القاهرة ١٣٦٩ ـ ١٩٤٩)، ص ٧٨ ـ ٧٩ وتراجع المصادر الكلامية وأولها **مقالات الإسلاميين** للأشعرى.

(٤) راجع: Said H. Mansur, **"The World - View of Al-Jahiz in K. Al-Hayawan"** (Alexandria 1977), 132 - 137.

(٥) **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الأول، ص ٤٠.

(٦) **الحيوان** الجزء الأول، ص ٢٠٤.

(٧) **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، ص٢٠٤.

(٨) **البخلاء** المقدمة ص ٢٢ (تحقيق: طه الحاجرى ــ الطبعة السادسة).

(٩) المرجع السابق، ص ١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥.

(١١) المرجع نفسه، ص ٥.

(١٢) المرجع نفسه، المقدمة، ص ٢٣. راجع كذلك إبراهيم سلامة **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان** (الطبعة الثانية ــ القاهرة ــ ١٣٧١ ــ ١٩٥٢)، ص ١٩ وما بعدها.

(١٣) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الثالث، ص ٢ ـ ٣.

(١٤) زكريا إبراهيم ـ **أبو حيان التوحيدى** (الطبعة الثانية، القاهرة ـ ١٩٧٤)، ص ٢٢٩.

(١٥) **الحيوان** الجزء الأول، ص ٣٠٨ ـ ١١٣.

(١٦) **كتاب التربيع والتدوير** للجاحظ، تحقيق شارل بلات (دمشق ــ ١٩٥٥) ص ٦.

(١٧) **الهوامل والشوامل**، لأبى حيان التوحيدى ومسكويه، تحقيق أحمد أمين، السيد أحمد صقر (القاهرة ـ ١٣٧٠ ـ ١٩٥١)، هامش ص ٣٢٠.

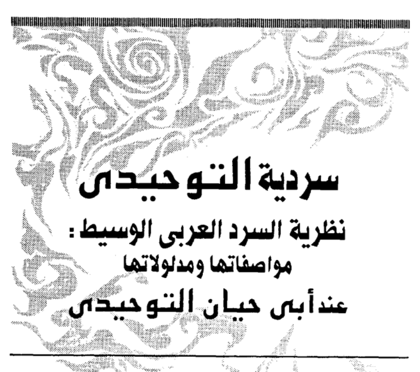
(١٨) المرجع السابق، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢١) كتاب العرب أو الرد على الشعوبية، ضمن **رسائل البلغاء**، محمد كرد على، (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٦٥ ــ ١٩٤٦) ص ٣٤٤ ـ ٣٧٧.

(٢٢) **البيان والتبيين** تحقيق عبد السلام هارون (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨) الجزء الثالث، ص ٢٩ ــ ٣٠.
(٢٣) **البخلاء**، ص ٢٣٧.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٢٨. ويراجع في ذلك مقال كراوس «عن الشعوبية والآزاد مردية»، مجلة **الثقافة**، السنة الخامسة، العدد ٢٢٤ ـ (١٣ إبريل ١٩٣٤) ـ ص ١٢، نقلا عما جاء في تعليقات كتاب **البخلاء** ص ٤٢٦ ـ ٤٢٩.
(٢٥) **الحيوان** الجزء السابع، ص ٢٢٠.
(٢٦) **البيان والتبيين** الجزء الثالث، ص ٥ ـ ٦.
(٢٧) المرجع السابق، ص ١٢ ــ ١٤
(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٢.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٠ ــ ٣٦.
(٣١) المرجع نفسه، ص ٣١.
(٣٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٣٣) يقول شوقي ضيف: «ويكفي ابن قتيبة مجداً أدبياً أسلوبه الواضح الناصع الذي وصفناه، وأنه أخرس إلى الأبد أصحاب الشعوبية بما سوى للعربية في عيون الأخبار من هذا الأدب العربي الرفيع الذي وسع مختلف الثقافات ومزج بينها بحيث أصبح له طوابع جديدة مميزة». **العصر العباسي الثاني**. الطبعة الثالثة، القاهرة، (١٩٧٧). وواضح من الموقف الذي نحن فيه أن الشعوبية لم تكن قد أخرست بعد في القرن الثالث إلى الأبد.
(٣٤) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الأول، ص ٨٥.
(٣٥) رسالة النابتة ـ (**رسائل الجاحظ** ـ تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة دون تاريخ) الجزء الثاني، ص ٢٢.
(٣٦) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الأول، ص ٧٠.
(٣٧) المرجع السابق، ص ٧١.
(٣٨) المرجع نفسه، ص ٧٢، ٧٣.
(٣٩) المرجع نفسه، ص ٧٣، ٧٥.
(٤٠) المرجع نفسه، ص ٧٨، ٨٠.
(٤١) رسالة النابتة **رسائل الجاحظ** الجزء الثاني، ص ٢٠.
(٤٢) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الأول، ص ٨٦.
(٤٣) المرجع السابق، ص ٨٨، ٩١ ـ ٩٢.
(٤٤) المرجع نفسه، ص ٨٩.
(٤٥) **البيان والتبيين** الجزء الثالث، ص ١٤.
(٤٦) **البصائر والذخائر** تحقيق : أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الجزء الأول (الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٣٧٣ ــ ١٩٥٣) ص ٤.
(٤٧) المرجع السابق ص ٥ ـ ٦.
(٤٨) المرجع نفسه، ص ٤٨.
(٤٩) المرجع نفسه، ص ١٨٧.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٤٧ ــ ٢٤٨.
(٥١) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
(٥٢) **البصائر والذخائر** الجزء الثالث، تحقيق وداد القاضي (بيروت ١٤٠٨ ــ ١٩٨٨) ص ٧١.
(٥٣) المرجع السابق، الجزء التاسع ص ٢١٥.
(٥٤) **الإشارات الإلهية** الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٥٠)، مقدمة المحقق.
(٥٥) راجع الباب الثاني من كتاب زكريا إبراهيم **أبو حيان التوحيدي: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**.
(٥٦) راجع عبد الأمير الأعسم **أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات** (بيروت ١٩٨٠)، ص ٢٦٨ ــ ٢٧٥.



سردية التوحيدى

نظرية السرد العربى الوسيط: مواصفاتها ومدلولاتها عند أبى حيان التوحيدى

محسن جاسم الموسوى *

لم تستأثر قضية السرد لدى أبى حيان التوحيدى، بعد، بالعناية الواسعة التى تستحقها، ولربما مرد ذلك إلى المعروف عنه تابعاً وتلميذاً لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فى نصوصه المتداولة الأساسية، لاسيما فى كتاب (الحيوان) و(البخلاء)؛ فأبو حيان التوحيدى ينقل مسترسلا عن أبى الوفاء محمد بن يحيى البوذجانى وإليه كيف أنه أوصله إلى أبى عبد الله العارض الوزير بن سعدان، وأن الأخير استكتب أبا حيان (كتاب الحيوان) لأبى عثمان الجاحظ «لعنايتك به، وتوفرك على تصحيحه»[١]. بينما كان أبو حيان يثنى على جهد الجاحظ فى (البخلاء)، لكنه يتفاوت معه، ويتباعد عنه، مشيراً إلى تقادمه مرة وإلى هناته مرة أخرى، فهو يتفق تماماً مع الوزير المستمع فى فائدة رجل «يتهادى قوله، وتتراوى أخباره». لكن القصور يأتى به التقادم، والحيطة لابد منها والحذر لازم، فيقول مستجيباً لرغبة الوزير فى الإتيان على البخل والبخلاء:

«إن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم ـ وإن كان بارعاً ـ ليس ـ يجوز أن يظن [به] أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره؛ على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأمور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليقة غير معهودة، وبدء هذه المئين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة وتظهر نبوة، وتفشو أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد وتلكؤ واقع، ثم على استنان ذلك يكون مايكون»[٢].

والقصد فى هاتين الإشارتين أن أبا حيان التوحيدى عرف فى عصره بهذا الانتماء إلى الجاحظ والأخذ عنه، ملماً بمنهج الأخير آخذاً به، لكنه يعرض لنفسه مستزيداً فى موضوعه، حذراً فى ترسيم هذا الانتماء وهذه العلاقة، بما يدعونا إلى تأمل هذا «الخيط» الرقيق والتساؤل عن فعله داخل نصوص أبى حيان.

* كلية الآداب، منوبة، جامعة تونس.

ويمكن أن يشــار، فى البــدء، إلى أن إشــارات طه الحاجرى للجاحظ ومريديه والآخذين عنه، لم تفقد قيمتها منذ أن ظهر نص (البخلاء) محققاً من قبله[٣]، وحتى الذين كتبوا فى المحكى من التالين للحداثة كعبد الفتاح كيليطو، لم يخرجوا عن دائرة المقارنة الأساسيـة التى عـقـدها بين الجاحظ وحكاة القرن الرابع الهجرى: لكن هذه الإشارات يمكن أن تكتسب أهميـة أوسع عندما يضعـها التالون من الدارسين والنقاد فى سياق مقولات السرد، وتشكيلاته عند أعـلام المرحلة الذين أخـذوا عن الجـاحظ، عن مـعـايناته، وإحالاته وإشاراته ومنهجه، مضيفين إليها أو قارئين فى ضوئها أو متجهين بسبب ذلك نحو الواقع الذى انشد إليه أيضا، وتعامل معه ليس فى ضوء معيار واحد، وإنما من خلال مزيج من المقروء والمجتلب والملاحظ، تتسلط فوقه معاينة المؤلف ونظرته التى لا تحـيـد بهـا السـخرية عن إشـراك القـارىء والمستـمع، وإتاحـة المجـال أمامـه للمناقـشـة والاخـتـلاف والاجتهاد[٤]. ولهذا، لا يسع المرء إلا أن يتفق مع ما جاء به الحاجرى فى أن التوحيدى تتلمذ على نصوص الجاحظ، ومنهجه، وكذلك شأن أبى مطهر الأزدى الذى يعده المحقق من كتاب القرن الرابع، بينما يقبله كيليطو على أنه فى أهل النصف الثانى للقرن الخامس حسب مقترح آدم ميتز[٥]. ومادام هذا الاستنتاج لا يخرج عن الإشارتين السابقتين فى التـدليل على انتـمـاء أبى حـيـان المنهـجى، فـإنه لا يثـير الاختلاف. لكنه يمكن أن يستدعى المزيد من التساؤل عندما يتوقف القارئ عند الإشاراة إلى أبى المطهر الأزدى صاحب (حكاية أبى القاسم البغدادى)؛ فالحكاية يعدها الحاجرى تجاوزاً فى النوع الأدبى «الأحاديث والرسائل المقصورة كما رأينا عند أبى حـيـان»، مـشـبـهـاً إياها مع حكاية لأبى على الحـاتمى ذكـرها الحـصـرى فى (جـمـع الجـواهر فى الملح والنوادر)، قيل فيها إنها «طويلة فى نحو أربعة أجلاد»[٦]. أما بخصوص حكاية أبى القاسم البغدادى التى نشرها وحققها آدم ميتز، فإن كاتبها «أبان فى صدرها عن تأثره بالجاحظ واتباعه سبيله».

لكن هذه الحكاية لا تسعى إلى تأكيد هذه التبعية وحسب، ولا تلجأ إلى التنوخى وابن حجاج أصواتاً وأقنعة للانحراف بالنص أو تثبيت حضوره بين المرويات والمحكيات فقط، وإنما تلجأ إلى الانتحال والأخذ، كما تفعل إزاء صفحات الغناء البغدادى المأخوذة عن (الإمتاع والمؤانسة)، مابين الليلتين الثامنة والعشرين والتاسعة والعشرين، بما يدفعنا إلى قراءة النص ثانية فى ضوء حجم استعاناته وإحالاته وانتحالاته، التى تستعيد كثيراً من طرائق الكتابة عند التوحيدى فى نصه الجامع الذى يحاكى نصوص الجاحظ الغالبة، أى (الإمتاع والمؤانسة). أى أننا، إذن، إزاء تبعية وتناص، وكلاهما لا يعنى فقدان الابتكار، مادام أبو حيان يستعين بالمعاينة هو الآخر، ويبنى على المقروء والمروى ويتشبث بالإخبار، ملفقاً أو منقولاً. لكنه، على الرغم من إحالاته المعلنة واستعاناته الصريحة، يبقى مأسورا بقلق التأثير الذى يرى فيه المحدثون فى أمثال هارولد بلوم توتراً رومانسياً، أو عقدة أوديبية فكاكها الخلاص أو السعى نحوه بهذا التوتر والوسواس. ولهذا، لا تخلو كتابة التوحيدى من مثل هذا الهاجس، على الرغم من أن إشارته إلى الإغارة و التوارد تقع فى سياق انهماك أوسع بشأن السرقات الأدبية؛ إذ يقول:

«ما أكثر أن يقال: أخذ فلان من فلان، وأغار فلان على فلان، والخواطر تتلاقى وتتواصل كثيرا، والعبارة تتشابه دائما، وفى عرف خواص النفس وقوى الطبيعة وأسرار العقل لم يستنكر توارد لسانين على لفظ، ولا تسانح خاطرين على معنى حاضر، وباطنه ظاهر»[٧].

ولايوجد هاجس عندما تجرى الإشارة والإحالة ويتضح المنقول ويتسق الخبر، كما يغيب الابتكار عند ذلك، لكنه يظهر متمرداً موسوساً كلما ازداد الإحساس الإبداعى بالتبعية للسلف، ويتفاوت الهاجس الشخصى مع العام المعنى بتجارب المتقدمين كـ«مرايا المتأخرين»؛ لأن الهاجس يقيم فى المكبوت، لايذوب ولا يتآلف فى التجربة، ويبقى يتنازع السيادة مع المعلن، لكنه غالباً ما يترك نفسه منتشراً فى مجموعة من العلامات والأقاويل التى ضاع عنها صاحبها أو ضاعت عنه، طواعية أو قسراً، فى جسد النص لدى أبى حيان؛ أى لا بد لنا من التفتيش أولاً عن بعض هذه العلامات والإشارات الضالة لمعرفة استراتيجيات السرد لديه.

وبدءاً، لم يكن الجاحظ يتردد مثلاً فى أن ينسب نصوصه إلى غيره، وهو مايفعله أبو حيان عندما أسند حديث السقيفة إلى أبى حامد أحمد بن بشر المروروذى تحسباً وحذراً إزاء آراء الجماعات. وهذا الجاحظ يعلل نفسه متخوفا من حسد الآخرين، «فيتواطأ على الطعن» فى نصه «جماعة من أهل العلم، بالحسد المركب فيهم». وعندما يجتزئ فى مصادر الحديث «بالخوف منهم وإما بالإكرام لهم»[٨] تاركاً ذكرهم، فإنه يعرف بمشكلات مختلفة تخص المجتمع وحكامه؛ أى أنه يتصرف هنا فى ضوء مستلزمات الواقع وشروطه ومحاذيره ومخاطره ومنزلقاته. وحذر كهذا يلتزمه الكتاب كلما غابت القوانين واختلت الموازين، إلا أنه عند كاتب مؤثر كالجاحظ يجرى تناقله لدى المريدين، فيرون الحيطة سلوكاً. ولهذا يتجنب التوحيدى أن ينسب حديث مجادل إليه، كما أنه من الجانب الآخر يحقق غاية الروى بمزيد من التباعد الشخصى والاتكاء على أولويات الموثوقية فى عصره، أى الأخبار والنسب بعد المعاينة. وهو فى الأمرين يقظ إزاء مصلحته، وليس أدل على ذلك من طبيعة استجابته لأبى الوفاء، مستعيدا فى رسالته إليه وصفه إياه بأنه «غر لاهيئة لك فى لقاء الكبراء، ومحاورة الوزراء»، وتحذيره المباشر فى «إن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء»؛ فالمرسل أبو الوفاء له خطابه النافذ، بصفته خطاباً منتمياً إلى علو شأن صاحبه، وبالتالى إلى الخطاب الآمر والسائد: فتأتى تركيبته تفصح عن معرفة بالآخر، المرسل إليه، بأفعاله ونواله، وهو يخلو بالوزير ابن سعدان «ليالى متتابعة ومختلفة، فتحدثه بما تحب وتريد، وتلقى إليه ما تشاء، وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة»[٩]، فيكون هذا القرب وبالا عليه إذا ما أخطأ، ما دام غراً «متناسياً زلة العالم، وسقطة المتحرى، وخجلة الواثق». وكل ذلك ممكن. ولهذا يستدعيه المرسل واقعاً للمرسل إليه، «كأنى بك وقد أصبحت حران حيران يا أباحيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدرد ريقك لهفاً، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك». واستدعاء الغد التعيس هو مصادرة ليوم المرسل إليه فى حياة سياسية واجتماعية متقلبة غير مأمونة، لا ضمان منها وفيها بغير الأصحاب والشفعاء وعلية القوم أولاً، ما دامت موهبة الإنسان متعثرة، ومهارته قلقة. فالمرسل إليه لا يقدر على الاطمئنان لشئ، ولا لنفسه، ولهذا لم يكن أمر المرسل عصياً عليه «إن تطلعنى طلع جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هدب الحديث عليه». فالتحذير لا يختفى بغير الاستجابة، والتهديد لا تنفيه غير الكتابة، والكتابة غير المشافهة، والأخيرة تسمح بظهور ما يسميه أبو الوفاء بالفسولة لدى أبى حيان، التى يقرن ظهورها عنده «بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأردياء». ولهذا، تأتى استجابة أبى حيان واضحة حاضرة، متعهدا بـ«سرد جميع ذلك»[١٠]، مؤكداً كل مادار، مثبتاً للمرسل أبى الوفاء كل ما دار عنه أو جاء منه أصلاً، كأنه يخشى تسرب ما كان بينه وبين الوزير، طالباً منه الإذن بجمع التفاصيل فى (رسالة) هدفها:

«أدخل فى الحجة عليك ولك، وأغسل للوسخ الذى بينى وبينك، وأزهر للسراج الذى طفئ عنى وعنك، وأجذب لعنان الحجة إن كانت لك، وأنطق عن العذر إن اتضح بقولك»[١١].

وهو، إذ يبدو مرسلا مستجيباً واثقاً من نفسه فى هذا المقطع، محققاً التكافؤ بين الاثنين من خلال جمل متكافئة تركيباً ينعطف بعضها على الآخر باتساق، فإن طلبه اللاحق فى «أن تكون هذه الرسالة مصونةً عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن تناول أيدى المفسدين المنافسين»[١٢]، لاسيما بين «النظراء فى الصناعة»، يظهره آخذاً بمشورة أستاذه الجاحظ، حذراً من السعاة، وشأن حذره ـ كتحفظات أستاذه ـ يفصح عن عصر متقلب مصير الأفراد والكتاب فيه محفوف بالأخطار، بينما يتهالك فيه «النظراء» من الكتاب على التقرب إلى السلطان وهو يعلم أنه لا يقدر على المجاهرة برأيه بمن هم فى السلطة، ولهذا لا يجسر على نشر رسالته فى (مثالب الوزيرين)، وعندما يصر ابن سعدان الوزير على ذلك قائلاً: «العين لا ترمقها. والأذن لا تسمعها واليد لا تنسخها»[١٣] يستجيب مضطراً. لكن العبرة فى الفعل أنه ـ أى صاحبه ـ مجبول على المجادلة والمناطحة والذم والمواجهة كلما تستعديه السلطة ورموزها، ويبقى فعله «مكبوتاً» غير منشور، بما يعنى أن الرفض والخصومة طبع والحذر تطبع، فالثانى يجيئه من أستاذه والأول متأصل فيه.

لكن هذا الحذر، وكذلك تلفيق الأخبار والأنساب، يأتيه سبيلاً، ونهجاً من الجاحظ، وتضطره إليه الظروف وتقلبات الأوضاع، ومثل ذلك رأيه فى الحديث والنوادر واللحن، متلقى الحكاية، وهو رأى يستعيده فى كتاباته دون سند: فالجاحظ يرى الكلام يجرى كما يقتضيه صاحبه، فإذا «سمعت بنادرة من نوادر العوام، ولحة من ملح الحشوة والطعام، فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب... فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها»(١٤). وهذا أبو حيان يروى مثل ذلك فى (البصائر والذخائر)، قائلا: «الصواب فيه يخل بالنادرة، ولا ينكر اللحن والخطأ إذا كانت الحكاية عن سفيه أو ناقص»(١٥). وينقل عن آخر قوله:

«ملح النادرة فى لحنها، وحرارتها فى حسن مقطعها، وحلاوتها فى قصر متنها، وإن صادف هذا من الرواية لساناً ذليقاً ووجهاً طليقاً وحركة حلوة مع توخى وقتها، وإصابة موضعها، وقدر الحاجة إليها، فقد قضى الوطر، وأدركت البغية».

وبقدر ما يتوجه هذا الترخيص إلى باث النادرة، مزاجه وطبعه، وإلى صورة النادرة ومكوناتها وانتمائها، فإن مستقبل النادرة لم يكن غائباً عن كتابة الجاحظ، كما أنه لم يكن يغيب عن أبى حيان التوحيدى؛ فكلما تتوارد النوادر من فئات اجتماعية هامشية أو أخرى من الفئات السائدة سهل تداولها، كما هو أمر الطفيليين والمكدين والقصاص أو ما شاع من مقالب بين «النظراء فى الصناعة» ومن يطمحون إليهم من أصحاب الجاه والنفوذ والخطوة والعناية. لكن النادرة الشريدة، كالخرافة مثلاً، تسعى إلى اختراق الحاجز وتأسيس حضورها متجاوزة المحذور العقلى أو المعتقدى أو مايخص الأعراف منه(١٦). ولا يجرى تداولها دون إعلاء مستمع على حساب آخر، فيكون المستمع الأول مستعاناً به للإيضاح والتشريع والترخيص والإجازة، ما دام صاحب معرفة وعلم وعقل؛ وهو لا يريد من «الحديث» غير المتعة وراحة البال، فنفسه «عالمة بالفعل» فكما كان عالماً؛ وغيره متعلم بالقوة «والتعلم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل، والتعلم هو بروز ماهو بالقوة إلى الفعل»، فالنفس «الجزئية عالمة بالقوة»، لكنها كلما سعت إلى المعرفة وكلما كانت «أكثر معلوماً وأحكم مصنوعًا فهى أقرب إلى النفس الفلكية تشبهاً بها

وتصيراً إليها». وهذا الذى ينقله عن أبى سليمان المنطقى يقدمه التوحيدى من قبل عندما يعرض لقضية الخرافات والحكايات، فى سياق الحديث. فيقول ناقلاً عن خالد ابن صفوان:

«الحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: [أى الوزير] وأى معونة لهؤلاء فى العقل ولا عقل لهم؟ قلت [أبو حيان]: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزمع، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق»(١٧).

والعبرة فى هذا الحوار هو خلخلة المعايير الدارجة والسائدة التى يتشكل منها الخطاب الرسمى؛ فالتعلم يقدر على تمكين فئات اجتماعية معينة من «عقل» إلى آخر، من القوة إلى الفعل. وبدل أن تستبقى النادرة والخرافة ضرباً من الإمتاع المحدود، يراد لها بهذه الصيغة أن تشغل مكانة أوسع. ويجرى استقدام «الباطل» و«المحال» و«المعجب» والمضحك فى هدى عناية السلف بالحديث؛ إذ ينقل عن السلف «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور»، ولا يجرى صقلها واستعادتها «قابلة لودائع الخير» دون مثل هذا السبيل؛ أى تيسير الحديث من خلال زيادة جذبه، فيكون مؤثراً فى غيره:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل، وخلط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أفسان) وكل مادخل فى جنسه من ضروب الخرافات»(١٨).

فما لا يجدى منفعة معلنة، منجزاً صريحاً يبقى متهماً، إلا إذا جرى تسبيب حضوره كـ(هزار أفسان)؛ فهو يجدى لمن «لاعقل لهم» كما يقول الوزير، خاصاً بذلك الصبيان والنساء؛ أى الفئة المتهمة فى المجتمع بما هى ليست مسؤولة عنه، وهى الفئة التى تعد فى الخطاب الرسمى السائد والنافذ مستقبلة للخرافة وأحاديث البطال. ولم يكن التوحيدى فى مسعاه إلى بلوغ هذه الفئة من جانب، والتحايل على الخطاب الرسمى من جانب آخر، غير تلميذ للجاحظ؛

فالأخير سعى إلى هدم الحاجز الرسمى مناوراً أيضاً بالخرافة والاتهام، فالأساطير والخرافات تدفعه إلى العناية بها لولا خشيته من الكوابح والمحرمات، فيستقدمها من خلال تقليل شأن مستقبليها، عازلاً إياهم متهما لهم، مناورا بعد ذلك وملوحا بالقادم الجديد بعد حين: «وللنساء وأشباه النساء فى هذا وشبهه خرافات عسى أن نذكر شيئاً منها» ـ كما يقول فى (كتاب الحيوان)[١٩]. لكن أبا حيان التوحيدى يؤمن بهذا القول فى غير موضع. وكلما جرى تمييز المحبوب والجميل والحسن من المذكور والمسموع كان معه، بصفته «أخف على القلب، وأخلط بالنفس، وأعبث بالروح»[٢٠]، لكنه عندما يمر بما يرفض كالفأل والزجر والطيرة رآها أخلاقاً:

«عارضة للنساء وأشباه النساء، ومن بنيته ضعيفة، ومادته من العقل طفيفة، وعادته الجارية سخيفة»[٢١].

والحضور المغيب أو المكبوت للجاحظ يتنفس فى خطاب التوحيدى فى أماكن متباينة أخرى، ومن ضمنها استعاناته بالثقافة اليونانية؛ فكلما تشكل هذه نادرة أو خبراً أو حكمة استعان بها، كما هى إحالاته على سقراط وديوجانس وأنكسانغورس وسقراط وأسطفانس وغالس ومقاريوس وطيما ناوس وأريوس وثيودوروس وأبقراط وهوميروس وسولون وأفلاطون، مقيما صلة بين مقولاتهم ونوادرهم وبين ما يأتى على لسان أبى سليمان وأبى زيد البلخى وأبى العباس وغيرهم. لكنه ليس كذلك عندما يراد للمنطق واللغة اليونانية، أن تكون هاجساً أساسياً من هواجس العصر، يجرى تعلمها والأخذ عنها: فثمة ما يؤخذ ولا يقلد، وثمة ما قدم ولم يعد ينفع، وثمة مايتباعد عن الأصل. وكما كان يتتلمذ على الجاحظ، آخذاً عنه، ومتباعداً فى آن، فإنه يعطى السيرافى حصة كبيرة فى الحديث، وذلك فى معرض الرد المنقول عنه على أبى بشر متى. فثمة مسعى لزحزحة الغلبة، والتأثير، وتلبية نزعة أخرى تستعين بآليات اللغة وعلم الكلام ومجاورات الاهتمام والنصح والمشورة والتعليم، مباشرة أو مراوغة. وهكذا، نراه يزيح من الميل الضارب إلى المنطق:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها ومايتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم»[٢٢].

هكذا، ينقل عن السيرافى. وعندما يرد متى «أن يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعانى وأخلصت الحقائق»، لا يرى السيرافى ذلك، فالترجمة تحيد عن الأصل، وليس «فى طبائع اللغات ولا فى مقادير المعانى» أن تبقى دون تغيير فى الانتقال.

وهو فى مثل هذا القلق لنقض أمر من خلال أسانيد علماء اللغة والكلام، يسعى أيضاً إلى إحضار جهده ومركزة فعله وجلب الانتباه لمسعاه؛ ومثل هذا التوتر بين مكبوت ومعلن، بين تأثير عميق وإشارة معلنة، وبين انتماء وانقطاع، يكاد يميز كتابة التوحيدى، ويصبح عنصرا أساسياً فى «سردياته» التى تشتغل حسب الحركة والسكون، الاستجابة والتباعد، القبول والرفض. فهو عندما يسأل عن زيارة أبى سليمان الإسبوعية، يقول إنه مطلع على ذلك:

«سمعت أشياء، ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزاً وساعياً ومفسداً»[٢٣].

ويكون تبرير الوزير بعدئذ سبباً فى إعلاء مجموعة من هؤلاء، كأبى الوفاء وابن زرعة وابن عبيد الكاتب ومسكويه والأهوازى والعسجدى، بينما لام الرهط الآخر كابن شاهويه وبهرام وابن طاهر وابن مكيخا الذين هم عنده «قوم همهم أن يأكلوا رغيفاً ويشربوا قدحاً، لاهم ممن يقتبس من علمهم ولا هم يتكلفون له نصحاً...»[٢٤]. وواضح أن الوزير أفاد من هذا الرأى وعزم على استخدامه «على وجه يخفى أنك له ملقن محمل كأنك ساه عنه غير حافل به». وبقدر ماتعنى آراء التوحيدى كثرة حضوره المجالس ومعرفته بأناسها، فإنها تكشف عن انقسامات الموقف لديه، ويمكن أن يبدو كالجاحظ عارفاً بأن الكتابة والحديث يأتيان بـ«الضيم والنقمة»[٢٥] لكن تجربته الشخصية جعلته أكثر حدة وحذراً،

فيـرفض مرافقـة ابن مـوسى إلى الجبل لأنه «باطلى لو مر بوهمـه أمرى لدهدهنى من أعلى جبل فى الطريق»، ويرى ابن عباد ظالماً له «جانبه مهيب، ولمكره دبيب»[٢٦].

وبكلمـة أخرى، فإن حـجم التـأثير المكبوت والمعلن، وكذلك قسوة التجربة والحساسية إزاء الحياة ومجالس الدولة وأهل المعرفة، أوجدت جميعها لدى أبى حيان توتراً مايعرض له هو نفسـه مميزاً إياه عن الجـاحظ فى حضـوره ومـعـرفتـه بمنهجه وبما يعدها «مفـاتح» مذهبـه. يقـول فى تفسيـره استحالة لحاق ابن العميد بكلام الجاحظ ومذهبه:

«إن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنســان ولا تجتـمـع فى صـدر كل أحـد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ؛ وهذه مفاتح قلما يملكها واحد، وسواها مغالق قلما ينفك منها واحد»[٢٧].

ومثل هذا التمييز يعنى انشداد التوحيدى إلى سلفه وأستاذه والاعتراف بأبوته مرة وباستحالة بلوغه ثانية، ومايترتب على ذلك من تباعد لابن العميد عن مذهب الجاحظ مهما بلغ من سعى نحوه «يكاد» ينطبق أيضاً على التوحيدى، لولا أنه ورد على لسانه، بما يعنى لزوم الارتياب فيه؛ فالأشياء التى «لا تلتقى عند كل إنسان» قد تلتقى عنده أيضا، والمفاتح التى«قلمـا» تمتلك؛ من آخـر يمكن أن تتـيـسـر عنده، فـ«قلما» تفسح له مثل هذا المجال بعد ما انغلقت على خصيمه ابن العميد. إذن، لنا أن نتساءل عن مذهب الجاحظ فى السرد لنرى مقدار ظهوره لدى التوحيدى، قبل أن نبحث فى مسعاه إلى تجاوز الأب وبلوغ «مما لم يقع إليه»، كما يقول للوزير ابن سعدان فى تبيان مهارة الجاحظ من جانب، وما يفرضه الزمان من تقادم من جانب آخر.

فعلى الرغم من أن الجاحظ لم يكن يشتغل فى فراغ، وكانت أمامه أحاديث الأصمعى وأبى عبيدة وأبى الحسن، فإنه يراها فى (البخلاء) قاصرة ومحدودة: «لم أجد فيها مايصلح لهذا الموضع»[٢٨]، مكتفياً بما يراه مناسباً، غير متحرج من إيراد ذلك، فيتسلط على الواقع، بين أناس متنفذين لكنهم يتخلقون بالبخل طبعاً، وآخرين يحترفون التكدية حتى يتحقق لهم من المال الشئ الكثير، فيبقون يوصون أبناءهم بالمحافظة عليه، «لو ذهب مالى لجلست قاصاً»[٢٩]، يقول خالد بن يزيد أو خالويه المكدى، بين القاص محدثاً كيزيد بن أبان الرقاشى، والقص صناعة وحرفة لأبى كعب الصوفى، بين تجار النادرة كأبى الحارث جمين فى العراق، والهيثم بن مطهر وغيره[٣٠]. ومن هؤلاء وغيرهم يظهر آخرون يستعين بهم الجاحظ فى تقديم المجالس والحالات والأشخاص بضربات سريعة مؤدية يغيب عنها المجاز والتشبيه، بينما تشتغل داخلها حركية أخرى تستند إلى المفارقة بين المتوقع والمتحقق، بين الظاهر والباطن، وبين ما يعرفه القارئ وما يغيب عن الشريك فى الفعل أو صاحبه. هنا؛ ما لا يتمكن منه التوحيدى، بينما أفاد منه أصحاب المقامات.

فالتوحيدى يجانب المجاز ويروم الإفصاح، وهذا مايعلنه فى تقديم كتابه لأبى الوفاء المهندس حسب مجموعة من المبادئ التى يريد لها أن تمضى فى مذهب الجاحظ وحسبه؛ فهو معنى بـ«الحديث» أولا مستعيناً بجاحظ خراسان، أبى زيد أحمد بن سهل البلخى، لتأليف ما هو لطيف «الحجم فى المنظر»، وشريف الفوائد «فى المخبر»، فيه من الإخبار والعلوم والمعارف حسب مبادئ الترسل الدارجة. ويقترن بالترسل لديه مبدأ التشويق والتجديد فى الحديث، آخذاً عن السيرافى ماينقله عن ابن السراج الذى ينقل عن ابن الرومى:

ولقـد سـئـمـت مـآربى
فكان أطيـبـهـا خـبـيـث
إلا الحـديـث فـإنـه
مـثـل اسمـه أبدا حـديـث[٣١]

فتصبح المجالسة مرغوبة، يسعى إليها طالبها، قائلاً على لسان سليمان بن عبد الملك: «ما أنا اليوم [إلى شئ] أحوج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يمجه السمع، ويطرب إليه القلب». فيعلق على ذلك قائلا: «كما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا

ملت طلبت الروح»، ليعيد وضع الحديث فى المجالسات والليالى، مستعيناً هذه المرة بعبد الملك بن مروان وهو يقول: «قد قضيت الوطر من كل شئ إلا من محادثة الإخوان فى الليالى الزهر، على التلال العفر».

وبكلمة أخرى، فإن مذهب الكتابة بين مداورة بالمعنى وتباين فى الموقف ومخاطبة القارئ والمستمع ومسعى إلى مشاركته، ومتابعته الأخبار وتحرى التصريح والسعى إلى المجالسة والحديث، هو من مؤثرات الجاحظ أولاً. وهكذا تتشكل استراتيجيات الكتابة لديه فى مطلع كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، رسالة:

«تشتمل على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والطرى والعاسى، والمحبوب والمكروه».

أما فى أسلوبها، فـ:

«ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصدراً...»[٣٢].

وبينما يشتد ميله فى هذا الكتاب إلى المائدة والمجالسة، فيتقصى أقوال هذا وذاك كلما كانت المناظرة غالبة، كما فى لقاء أبى بشر متى والسيرافى وغيرهما من المستمعين والمشاركين، فإن «تباعد أطراف» الأحاديث وتباين موضوعاتها يكاد يكون سائداً بحكم ضعفه فى التشخيص والروى[٣٣]. والذى يفترضه المرء أنه عندما طرق «الحديث» و«الباطل» وخلطه بالمحال والمضحك والخرافة، كأمر (هزار أفسان)، فإنه يهم بالمضى فى مرويات من هذا النوع، لكنه سرعان ماتقدم باقتراحات أخرى، تسندها أو تحرفها عن مسارها تساؤلات الوزير، لكنه فى هذه جميعاً «انتقائى»، يعرض لمعرفته ومخالطاته وجلساته ومسموعاته. ولم يفد من (هزارأفسان) فى غير تقسيم هذه فى ليالٍ، يكون فيها شهر زاداً ذكراً، مجانباً لما يعده لائقاً «بالنساء وأشباه النساء»، بينما يسبغ على الوزير مواصفات شهريار؛ مروضاً، مستمعاً، متسائلاً، مطمئناً وموثوقاً.

ففى تقسيم «الليالى»، يكون الوزير المروض داعية إلى ختم الحديث، بينما تستجيب شهرزاد لمثل هذه الخاتمة؛ ففى خاتمة الليلة الأولى يسعد الوزير فيقول: «أحسنت فى هذه الروايات على هذه التوشيحات»، وبعدها يطلب منه «ملحة الوداع حتى نفترق عنها، ثم نأخذ ليلة أخرى فى شجون الحديث»[٣٤]، بينما يطالبه فى أخرى: «تعال نجعل ليلتنا هذه مجونية ونأخذ من الهزل بنصيب وافر الحد قدكدنا...»[٣٥]، لكنه فى نهاية ليلة أخرى يقول وقد بلغ به النعاس:«أرى النعاس يخطب إلى عينى حاجته»، فتكون شهرزاد قد عادت ثانية، فيقول التوحيدى:«وعدت ليلة أخرى وقرأت عليه أشياء من هذا الفن ـ أى حديث الطيرة والفأل والاتفاق»[٣٦].

وتوزيع «الحديث متباعد الأطراف» فى ليالٍ يعجز عن تكوين بنية سردية، كما أن غياب نزعة التشخيص لدى الراوى يدفع بفنه بعيداً عن الجاحظ لا سيما فى (البخلاء)، لكن هذا التوزيع يسقط على الحديث إطاراً زمنياً يموضعه فى زمان «استحال عن المعهود»، كثرت فيه المنافسة وساد التشاحن واشتدت فيه مخاوف الأفراد «فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له فى المجلس عند القدوم»[٣٧]. أى أن الراوى يطرح فاعليه ويعرض لهم مليئين بالخشية والتوجس، من هذا الزمان ومن أهله، وهم كلهم ينوبون عنه، مابين «قائل» و«سامع» و«متوسط» و«قادم». وهؤلاء وأمثالهم يظهرون ساردين أو متحدثين أو ناقلين أو رواة أو قاصين أو أصحاب نادرة ومجون أو مجانين يتباعدون عن غيرهم سلوكاً وقولاً ولكنهم يتموضعون فى داخل الأطر والمعايير والمذاهب أيضاً، وينتهجون الترسل والحديث والروى كغيرهم.

لكن هؤلاء الرواة، سواء كانوا «بدلاء» أبى حيان أو ظهروا كشخصيات معاصرة أو متقدمة يكثر عنها الإخبار والنقل، يشتغلون غالباً فى الحوار والمجادلة، فيكون السرد متنامياً على هذا الأساس، أى تنامى المجادلة والمنطق ومتابعة الأخبار؛ فلربما نستمع إلى أبى سليمان المنطقى أو إلى

السيرافى أبى سعيد، وهما يظهران عند التوحيدى منقولا عنهما، فلا نرى مواصفاتهما الشخصية ـ كما هو الأمر عند الجاحظ مثلاً ـ وإنما نطلع على مايرونه ويتناقله الآخرون عنهما. ويكون المروى قائما لا على أساس التتابع والبنية الدرامية مثلاً، وإنما على أساس السؤال والإجابة، المناقشة والإضافة، فتتعدد الأصوات وتكثر، ويضيف صاحب الصوت إلى ما جاء لديه من قبل، منوعاً فى موضوعه، معدلاً فى صياغته، متوسعاً فى مداه، فتتأكد تعددية لسانية تعرض لجوانب من الحياة زاخرة بالمناقشات والحوارات والمحن والبغضاء والتوتر. وهى؛ إذ تتسلل منتقاة من قتل الراوى والمتسائل بدرجة أقل، فإنها تفصح عن شخصية الراوى نفسه، مولعاً بالمناقشة، ميالا إلى أطراف الحديث، مشغولاً بما يدور، ساعياً إلى من يعترف بموهبته، ومطمئناً إلى أن عناية الأكابر لو حققت لجاءته بالخير، كما كانت حال أبى مخلد عندما استعاب «أكاذيب الوراقين»، الذين يحكون عن كرم البرامكة لندمائهم وعناية غيرهم بالكتاب والجلساء، فينقل أبو حيان ماقاله له الآخرون، وهم يواجهون أبا مخلد هذا:

«لولا أن فى عصرنا من يعطى أكثر من هذا ماكنت أنت فى هذه النعمة الضخمة، والحال الفخمة والبال الرخى، والعيش الهنى، من غير كتابة بارعة، ولا أدب بارز، ولا نسب شريف، ولا شجاعة ظاهرة، ولا رأى...»(٣٨).

لكن هذه الرغبة فى الحظوة توازنها أخرى لتحقيق منال عذب من الاحترام والمحبة. والتوحيدى ينحو منحى الجاحظ فى هذا كلما ترسل أو تحاور؛ فقبله كان الجاحظ يكتب مترسلا لمحمد بن عبد الله الزيات: «حاجتى والله أن أخف على قلبك، وأن أحلو فى صدرك»، وهى رغبة تحتويها نزعة التوحيدى فى الترسل والمخاطبة، كما تدل على ذلك منقولاته عن الجاحظ معززة بالإشارة والإحالة فى (البصائر) مثلاً. وسواء كان الطرف الآخر، المرسل إليه، متنفذاً أو قارئاً، فإن المنى أن يكون متعاطفاً بمعزل عن قيمة المكتوب، كما ينقل التوحيدى عن الجاحظ؛ إذ يقول أبو عثمان أيضاً:

«والكتاب يحتاج مع صحة أديمه، وكرم جوهره، وبراءة ساحته، وسلامة ناحيته، إلى شفيع فى قلب المكتوب إليه وإن لم يكن هناك شفيع، لا دليل، فالكلام كله يحتمل التوجيه والتصريف، والتوهم والظنون»(٣٩).

فالراوى وباث الرسالة والكاتب يشتغلون فى محيط محتدم تكثر فيه الاحتمالات والأوجه والنوايا، ولا تعزل الأخيرة عن القراءة ردودها واستجاباتها وأوهامها وتبعاتها ومخاطرها: فبغير الشفيع والمتعاطف يمكن أن تصبح القراءة وتكون مجموعة من الاحتمالات، والكتب، التى لا علاقة لها بنوايا الكاتب.

لكن التوحيدى «راوياً شهرزادياً» يكون أكثر استقراراً واتساقاً عندما تسعفه المراوغة من خلال المحكى، فتتعدد لديه الأصوات، ويترك لها حرية السرد، بعدما أتاحت له المشافهة هذه المنقولات: ففى الليلة الثامنة والثلاثين مثلاً (ج ٣، ١٤٧ ـ ١٥٠) التى ينقلها عن أبى على الحسن بن على القاضى التنوخى مثل هذه المراوغة التى تتيح له، أى للتوحيدى، تبليغ خشيته للوزير فى سوء المنافقين، فيستعين بهذا الخبر، غير هياب فى البدء من الإشارة إلى الشخصية الشريرة فى هذا الحديث؛ أى ابن يوسف عبد العزيز جليس عضد الدولة «وما هو عليه من غشاثته ورثاثته، وعيارته وخساسته»(٤٠). وكان عضد الدولة قد أمر ابن شاهويه أن يبلغ ابن حزنبار أبا محمد:

«ينبغى أن تسير إلى البصرة وإنّا نجعل لك فيها معونة، فقد طال مقامك عندنا، وتوالى تبرمنا بك، وتبرمك بنا، وليس لك بحضرتنا ما تحبه وتقترحه، والسلامة لك فى بعدك عنا قبل أن يفضى ذلك إلى تغيرنا».

ويجرى فعل السرد على أساس رسالة الباث، مشحونة بالإشارة الملوكية وما تنطوى عليه من اقتصاد فى التلميح و التلويح والتهديد، وفعل الوسيط، أى ابن شاهويه، مصحوباً بآخر مرافق لضمان التبليغ وسماع الإجابة. ولابد للسرد من «مكان»، فيكون اللقاء أيضاً، ويصغى المرسل إليه للرسالة مشافهة. ولا يتوقع منه الاعتراض، فيكون «الأمر للملك ولا خلاف عليه»، لكنه يبث شكواه أيضاً:

«لكن المقادير غالبة، وليس للإنسان عنها مرتحل».

فأمر الملوك قدر. لكن الدنيا لها مكائدها أيضاً، ولابد للسرد ـ كما هو شأن الحياة ـ من إقامة الصلة بين فعل الأقدار وفعل البشر، ولهذا كان له أن يفصح عن امتعاضه من الدنيا ومساوئها:

«ولعمرى إن الناس بجدودهم ينالون حظوظهم، وبحظوظهم يستديمون جدودهم، ولو وفقت ما كان عجيبا، فقد نال من هو أنقص منى، وبلغ المنى من أنا أشرف منه».

ومثل هذا الجواب مراوغ، فهو يواجه «القدر» بتمنى العلا، لكنه يبث شكواه من خلال المقارنة بغيره، الذين يقلون عنه مكانة وحضوراً ونسباً، فيبطن نقده للملك ـ الخليفة من خلال المراوغة والالتفاف، قبل أن يستقدم مقترحه اللاحق الذى به يرتقى الفعل، وينتشر السرد ويتعاظم، محققا فى النتيجة مشهداً دراميأ مشحوناً بالقول وآثاره وانفعالات الحضور وتردد المرسل ـ الوسيط، وإصغاء الخليفة، وهلع الشخصية ـ الهدف. كل ذلك يتحقق فى خبر يليق بالجاحظ، لما ينطوى عليه من تشخيص وصراع وسخرية وهزء، فلولا ما يتضمنه طلب المرسل إليه الأساس، أى طلب أبى محمد ابن حرنبار، لما اكتسب «الموقف» هذه الدرامية، وهذه المتعة، وهذه النتيجة. فقوته تكمن فى نسفه لآليات الشغب والدسيسة من خلال طلب ميسور لا علاقة له بالمرسل حاضرا؛ أى المرسل إليه فى الأمس، ابن حرنبار. يقول فى طلبه:

«أحب أن تبلغ الملك كلمة عنى. قال: هاتها؛ قال: تقول له: أنا صائر إلى ما رسمت، وممتثل ما أمرت، بعد أن تقضى لى وطراً فى نفسى، قد تقطع عليه نفسى، وذاك أن تتقدم فيقام عبدالعزيز بن يوسف بين اثنين فيصفعانه مائتين، ويقولان له: إذا لم تبذل جاهك لمتلهف، ولا عندك فرج لمكروب، ولا بر لضعيف، ولا عطاء لسائل، ولا جائزة لشاعر، ولا مرعى لمنتجع، ولا مأوى لضيف، فلم تخاطب بسيدنا، وتقبل لك اليد، ويقام لك إذا طلعت؟».

وبقدر ما تحتويه العبارة من استجابة لأمر الملك، وما تلم به من سخرية، فإنها تسرب فى داخلها نقدها لذوى الحظوة والجاه والسلطة عندما يعجزون عن الإيفاء بما تمليه مكانتهم السياسية والاجتماعية، فتكون المفارقة بين ما هم عليه وبين فعالهم. وعندما تنقل العبارة إلى عضد الدولة، فإنها تستزاد بالتوتر، فالملك الخليفة يطلب «هات الجواب».

ويقول ابن شاهويه متردداً حياء:

«الجواب عندك».

فيزداد التوتر، ويكثر التأزم، فالخليفة لايستكين لمثل هذه الإجابة. فيأمر بالإجابة كاملة، طالباً (الحديث بفصه) فغيره من «التوانى والتكاسل» غير المسموح به، ولهذا يقترن «السرد» بالحديث، بمعنى الترادف، فكلاهما ينقلان التفاصيل كاملة. يقول ابن شاهويه:

«فكرهت اللجاج، فسردته على وجهه، ولم أغادر منه حرفاً».

أما المعنى بوقع الحديث، شرير هذا الخبر أى عبد العزيز بن يوسف، فإنه:

«يتقدد فى إهابه، ويتغير وجهه عند كل لفظة تمر به».

والذى يتيحه مثل هذا الخبر للراوية الجديد، أى التوحيدى، أنه يتمدد فيه، ويعيد تكوين الفعل فيه؛ فالمرسل الأول، أى الخليفة، يتحول إلى مرسل إليه، (هات الجواب)، ثم (هات يا هذا الحديث بفصه)، بينما يتحول المرسل إليه الأول، أى أبو محمد بن حرنبار، مرسلاً وباثاً، ولم يتبق غير الوسيط وكذلك (شرير) الخبر مبقين على دورهما ووظيفتهما. غير أن الفعل ضرب من الحكى وفن القول: وكلما كان القول مشحوناً بالسبب وغنياً باللغم ومناوراً بالكلمة ومقروناً بالمفارقة وتباينها بين الموقع والسلوك، ومتصلاً بالشخص المعنى وبالواقع، انفجر بقوة أكبر، محققاً نتيجة أوضح على صعيد القول والفعل؛ وهكذا نصغى إلى ما يقوله الخليفة عند الإجابة، عارفاً بما يجرى، عازماً على قرار. فيتأكد القول والفعل.

ويتسع سبيل التبليغ السياسى حكما تيسرت لدى الراوى ـ المتحدث القدرة فى التنويع، ما بين احتجاج وحكاية ورواية.

وهذه المفردات يوردها أبوحيان التوحيدى على لسان الوزير، بعدما ابتدأه بضيق صدره عما يأتيه من مسموعات عن العامة:

و«خوضها فى حديثنا، وذكرها أمورنا، وتتبعها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكتوم شأننا، وما أدرى ما أصنع بها، وإنى لأهم فى الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد، لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة، ويقطع هذه العادة»(٤١).

أى أن الوزير عازم على أمر، والراوى يستدعى أسلحته كاملة كما استدعتها شهرزاد من قبل، وكما استدعاها ابن المقفع من خلال الترجمة على لسان الحيوان أيضا، فيأتيه بمن اعترف له بالحكمة؛ أى بأبى سليمان المنطقى أولاً لا بسبب الحكمة وحدها، ولكن أيضاً لما لديه من «تجربة» وما عرف عنه من «محبة هذه الدولة والشفقة عليها من كل هبة ودبة»، فكلامه مقبول عندما يقول: «الملك لا يكون ملكاً إلا بالرعية، كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك»، داعياً إلى رهافة العيش وطيب الحياة ودرور الموارد وسيادة الأمن والعدل والخير. ومثل هذا الاحتجاج لن يكتمل ما لم يقرنه أبو سليمان بوضع مشابه ينقله عن أيام الخليفة المعتضد والشيخ التبان الذى يجتمع عنده رؤساء ودهاقون وسراة ويسترق السمع منهم «من خاصة الناس»؛ فبلغ المعتضد أنهم يخوضون فى «الأراجيف وفنون من الأحاديث». فاستشار وزيره الذى دعاه إلى إحراق المتهمين وتغريق الأخر ومعاقبة مجموعة ودمار أخرى. فما كان من المعتضد إلا أن يتراجع داعياً إياه إلى «حسن المؤازرة ومبذول النصيحة والنظر للرعية الضعيفة الجاهلة»، بدلاً من «قسوة القلب وقلة الرحمة». لكن حكاية المعتضد لا تتعزز إلا برواية الشيخ الصوفى الذى انعزل وصحبه فى «دويرة الصوفية» فى أيام «كان البلد يتقد ناراً بالسؤال والتعرف والإرجاف بالصدق والكذب، وما يقال بالهوى والعصبية». أما النتيجة، «فضاقت صدورنا، وخبثت سرائرنا، واستولى علينا الوسواس»، كما يقول الصوفى. أى أن بذرة القلق، سر السرد، قد ظهرت، وكان لابد لها من الفعل والحركة، حتى قرروا زيارة الزاهد الأول، وبعده الثانى، آملين أن يروه ساكناً راضياً «بكسرة يابسة، وخرقة بالية، وزاوية من المسجد مع العافية من بلايا طلاب الدنيا» كما كان حالهم، فوجدوه متشوقاً إلى معرفة الأخبار، كما كان حال أبى زكريا من قبله:

«يا أصحابنا ما عندكم من حديث الناس؟ فقد والله طال عطشى إلى شئ أسمعه، ولم يدخل علىّ اليوم أحد فاستخبره، وإن أذنى لدى الباب لأسمع قرعة أو أعرف حادثة، فهاتوا ما معكم وما عندكم، وقصوا علىّ القصة بفصها ونصها، ودعوا التورية والكناية، ولولا النوى ما حلا التمر، ولولا القشر لم يوجد اللب».

فذهبوا إلى ثالث الزهاد، أبىْ الحسن الضرير، فتساءل أيضاً فى الشائع من الأخبار وما يتهامس به الناس؛ وكان أن انقلب المتصوفة إلى «دويرتنا التى غدونا منها مستطرقين كالّين» ليلتقوا الشيخ أبا الحسن العامرى، المتصوف الجوال، فنقلوا له ما دار وما كان، مستغربين انهماك الخاصة بأخبار العامة. وكان جوابه:

«أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة وسعة المال ودرور المنافع واتصال الجلب ونفاق السوق وتضاعف الربح؛ فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم... وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافى حكمته، ويطلعون على تتابع نعمته وغرائب نقمته، وها هنا يعلمون أن كل ملك سوى ملك الله زائل، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل...».

أى أن الحكاية الصوفية تبنى حركتها فى ضوء بذرة التمرد أولاً، والملل ثانياً، والاستجابة للمحيط ثالثاً. كما أن مكونها السردى الأساسى هو جريان الرحلة. ولهذا، كان

تحولهم من زاهد إلى آخر، وكل زاهد يؤكد بسؤاله وتنصته وانتظاره حالهم الأولى عندما كانوا يتشوقون إلى الفعل وسماع الأخبار. وبدل أن يأتي اللقاء الأخير نافياً للجولان والتطلع، أي لمسار الرحلة السردية ولسببها الأول، أعاد توزيع الاهتمام ما بين عامة قانطة ومستاءة، وخاصة تؤكد تضرعها في ضوء عمق وعيها بواقع الحال. وبينما تثير الثلاثية (الاحتجاج والحكاية والرواية - ص ٩٧) عجب الوزير، وتسكن من خاطره، وتعيد صقله ثانية باتجاه حسن الأداء والصبر ونقد الذات والدولة، كما نفترض، فإنها أيضاً تستعيده إلى ما يريده أبو حيان التوحيدى فى التعرف بالتصوف والمتصوفة، والذين لديهم فى الأدبيات ما يقع فى «عشرة آلاف ورقة» أو ينيف. ولهذا كان الوزير يقول فيهم: «كم من شئ حقير يطلع منه على أمر كبير»، بعد ما ظن فيهم أنهم:

«لا يرجعون إلى ركن من العلم، ونصيب من الحكمة، وأنهم إنما يهذون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم على اللعب واللهو والمجون».

وعلى الرغم من أن المسموعات، من أخبار وأحاديث وطرف ونوادر، تشكل وتشغل حيزاً فى كتابات التوحيدى، إضافة إلى المقروء من المدون، فإن مجالسه ومشاركاته، العلمية والمعرفية وكذلك الاجتماعية، تتيح له الإتيان بالمشاهد والمواقف التى تكتظ بالأجناس المدخلة على جنس أساسى، فيكون «نصه الجامع»، لاسيما فى الصفحات التى تظهر ثانية عند أبى المطهر الأزدى وحكايته عن أبى القاسم البغدادى، مليئا بالغناء والشعر والمقلب والصورة وحركة الشخوص وتقلبات الحال وأوضاع الحياة الجنسية.

وهنا يسعى أبوحيان إلى الظهور مشاركاً وحاكياً، شخصية وراوية، فيقول مثلاً بعد الإسهاب فى ذكر مشاهد الجوارى والقيان والغلمان الشواعر والمغنين:

«وقد أحصينا - ونحن جماعة فى الكرخ - أربعمائة وستين جارية فى الجانبين، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، يجمعون بين الحذق والحسن والظرف والعشرة، هذا سوى من كنا لا نظفر به ولا نصل إليه لعزته وحرسه ورقبائه، وسوى ما كنا نسمعه ممن لا يتظاهر بالغناء وبالضرب إلا إذا نشط فى وقت، أو ثمل فى حال، وخلع العذار فى هوى قد حالفه وأضناه، وترنم وأوقع، وهز رأسه، وصعد أنفاسه، وأطرب جلاسه، واستكتمهم حاله، وكشف عندهم حجابه، وادعى الثقة بهم، والاستنامة إلى حفاظهم»[٤٢].

كان ذلك فى عام ٣٦٠ هـ، كما يقول.

وهو ينقل فى ضوء المشاهدة والمعاينة، عن صبابة التى هى دون أختها حبابه [صنعة] وحذقاً، وفوقها فى الحسن والجمال، لكنه لم يسهب فى ذكر تفاصيل حياتهما ونوادرهما، على الرغم من أنه ينقل عن طرب أبى طاهر المقنعى لرؤية علوان غلام ابن عرس، مستفيضاً فى ذكر ما يقوله الغلام وما يفعله:

«فلا يبقى من الجماعة أحد إلا وينبض عرقه، ويهش فؤاده [ويذكو طمعه] ويفكه قلبه، ويتحرك ساكنه، ويتدغدغ روحه»[٤٣].

كما أنه يكون أكثر ميلاً إلى الوصف، واستقراء وضع الشخص فى أفعاله وردوده عندما تستميله الحال، فيصف ابن فهم الصوفى مستمعاً إلى جارية ابن المغنى واسمها «نهاية»، وهى تستودع الله فى بغداد... فيقول فى وصفه:

«فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض، وتمرغ فى التراب وهاج وأزبد، وتعفر شعره؛ وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعض بنابه ويخمش بظفره، ويركل برجله، ويخرق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة[فى ساعة]، ويخرج فى العباءة [كأنه] عبد الرازق المجنون صاحب الكيل ~~فى جيرانك بباب~~ الطاق».

والملاحظ هنا أن التوحيدى يخاطب معارفه «جيرانك بباب الطاق»، عارفاً بالسكان وأحوالهم ومجالسهم، ملماً بأحوال بغداد، وبرغبات الجميع، من متصوفة ونساك

وخلعاء، ماراً بأبى سليمان المنطقى عندما يستمع لغناء الصبى الموصلى الذى «فتن الناس وملأ الدنيا عيارة وخسارة وافتضح به أصحاب النسك والوقار».

لكنه يتباعد عن الإسهاب مرات، فيشير إلى طرب ابن حجاج «على غناء قنوة البصرية» وهى «جارته وعشيقته»، ويقول: «له معها أحاديث، ومع زوجها أعاجيب؛ وهناك مكايدات، ورمى ومعايرات». وبدل تقديم هذه فى مسامراته، يتخلى عنها ويكتفى بإيراد الشعر والغناء، وكأنه معنى بإيراد باب الغناء والإيحاء بقدرته فيه؛ إذ يقول:

« ولو ذكرت هذه الأطراب من المستمعين، والأغانى من الرجال والصبيان والجوارى والحرائر ـ لطال وأمل، وزاحمت كل من صنف كتاباً فى الأغانى والألحان»[٤٤].

ومهما يكن أمر تفسير ذلك، فإن استراتيجيات السرد لدى التوحيدى تتضمن الاحتجاج والجدل والاقتباس والنقل و التضمين والإشارة والتلفيق والإهمال المتعمد. كما أنها تتضمن التصريح والمراوغة، معنية بالكلام وصنوفه أكثر من العناية برسم الشخوص ومقالب الأحداث، متباعدة عن «سخرية» الجاحظ وقدراته الفريدة فى التسلط على أوضاع الشخوص ومصائرهم ورغباتهم المعلنة والمكبوتة؛ ولهذا فهو صاحب خبر وحديث، يأتى به للإمتاع وللمؤانسة، لكنه غالباً ما يخفى «رسالة» ما يريد إيصالها حتى عندما يبدو متراجعاً منكفئاً طيعاً.

ولهذا، ليس مستغرباً أن يخاطب أبا الوفاء فى الليلة الثامنة والثلاثين مكتوبة إليه ومنقولة عما دار بينه وبين الوزير، مشيراً إلى احتمالات الافتراق بين مشافهاته مع الوزير وهذه المدونة، لأن «الاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة»، فيأتى التنميق مرة والتكلف مرة أخرى. أما الضربة الخفية، والعبارة المراوغة، فهى تلك التى تستعيد النص المكتوب منتصراً على لحظة التراجع والخوف والاستجابة التى سادت فى مطلع الكتاب استجابة لتحذيرات أبى الوفاء المهندس وتهديداته؛ إذ يقول التوحيدى:

« ولما كان قصدى فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بدأ من تنميق يزدان به الحديث...».

فالنص لم يعد مسحوقاً أو تابعاً، بل هو خارج عن مؤلفه، مستقل بذاته، متجاوزاً زمانه، غير هياب إزاء لحظة الرهبة، وغير عابئ بالتحذير: فالمؤلف شخصاً هو الضعيف المنكود. أما نصه، مهما بلغت هناته ومشكلاته، فسوف يصمد فاضحاً ومصرحاً، معرفاً بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظرائه، مؤكداً ثانية جدوى الكتابة فى واقع ملئ بالمشكلات والمقالب والأهواء.

الهوامش:

(١) كتاب **الإمتاع والمؤانسة**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (طبعة المكتبة العصرية، بيروت)، ج ١، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢ ـ ٣.

(٣) طبعة دار المعارف (ط ٦).

(٤) مثلاً تلاحظ ص ٥٠ من **البخلاء**، مصدر سابق.

(٥) كتابه المقامات: **السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوى (دار توبقال ـ الدار البيضاء ١٩٩٣) عن طبعة ١٩٨٣ بالفرنسية، ص ٣١.

(٦) **البخلاء**، تحقيق الحاجرى، ص ٤٧.

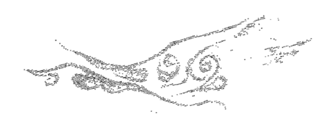
(٧) **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضى (دار صادر)، ج ٢، ص ٢٠.

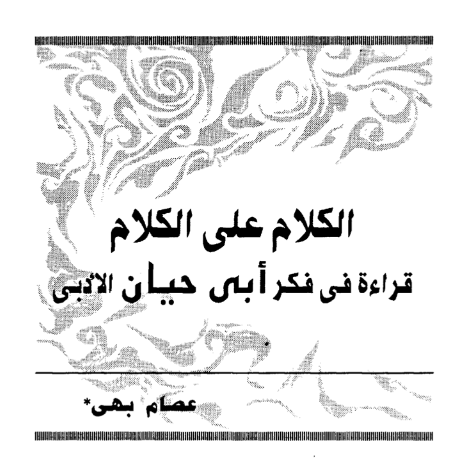
(٨) **البخلاء**، ملاحظة الشارح وهامشه، ص ٤١، بصدد نسبة الحديث.

(٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٨.

(١٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٨ .

(١٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢، ص ١ ـ ٢.
(١٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٤.
(١٤) عن **البيان والتبيين**، وكذلك حواشى الحاجرى، ص ٣٠٢.
(١٥) **البصائر والذخائر**، ت. أحمد أمين وأحمد صقر، ط ١، القاهرة: التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ١٠٥.
(١٦) ويتوسع الجاحظ فى أمر هذا الاقتران، بين الحديث وبيانه وغرضه ومستقبله، فيقول فى كتاب **الحيوان** مايكون مؤثرا فى النثر ومؤدياً إلى ظهور المقامة والنادرة المكتوبة وكذلك المرويات: «لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعانى نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح فى موضوع الإفصاح، والكناية فى موضع الكناية...» ج ٣، ص ٣٩.
(١٧) **الإمتاع والمؤانسة**، .ج ١، ص ٢٢.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) نسخة مصطفى البابى الحلبى، ٣: ٥٣٤ (١٩٣٨).
(٢٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٣، ص ٢٠٤.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ٣٤ ـ ٣٨، ٤٤ ـ ٤٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠٩ ـ ١١٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ج١، ص٤٢.
(٢٤) كذلك، ٤٨ ـ ٤٩.
(٢٥) **البخلاء**، ص٨.
(٢٦) **الإمتاع والمؤانسة**، ٣، ٥٢ ـ ٥٣ـ ٥٣، ٥٤.
(٢٧) المصدر نفسه، ج١، ص٦٦.
(٢٨) **البخلاء**، ص ١٤٨.
(٢٩) نفسه، ٤٩.
(٣٠) نفسه، ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٣١) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٢٦، ٢٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٨ ـ ٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ٢٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨.
(٣٥) نفسه ، ٢٢، ٥٠.
(٣٦) نفسه، ج٢، ١٦٣.
(٣٧) نفسه، ج٢، ١، تقديم الليلة السابعة عشرة.
(٣٨) **البصائر والذخائر**، ج ٤، ت وداد القاضى (بيروت: دار صادر ، ط١، ١٩٨٨)، ص١١١.
(٣٩) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٣٢ـ ١٣٣.
(٤٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٣، ١٤٧.
(٤١) نفسه، ج ٣، ٨٧ ـ ٩٧.
(٤٢) نفسه، ص ١٨٣.
(٤٣) نفسه، ص ١٧٩.
(٤٤) نفسه ج ٢، ص ١٨٣، وتجرى مناقشة هذه الإشارات بشكل موسع فى كتاب يعد للنشر بعنوان: **مجتمعات ألف ليلة وليلة**، لكاتب هذا البحث.





الكلام على الكلام

قراءة فى فكر أبى حيان الأدبى

عصام بهى*

١ ـ

يحاول هذا البحث الاقتراب من «رؤية» أبى حيّان التوحيدى للأدب، والبحث عن إجابات لأسئلة تتصل بهذه الرؤية فى جوانبها المختلفة، وما إذا كانت تشكل ـ فى نهاية المطاف ـ «رؤية متكاملة» متماسكة الأطراف، أو أنها لا تزيد على أن تكون نُتَفًا متناثرة من «رؤية».

وتبدو صعوبة مثل هذه المحاولة فى جوانب عدة، نجد من المهم الإشارة إليها منذ البداية؛ فهو ـ أولاً ـ قد وضع كتبه كلها، أو جلها على أقل تقدير ـ كما هو معروف ـ فى شكل أسئلة تلقى عليه ممن يسامرهم؛ فيحاول هو أن يجيب عنها. والأسئلة ـ بطبيعة الحال ـ تخضع لمزاج السائل ورغباته وميوله واستعداداته، بما يجعلها تقود ـ فى أحسن الأحوال ـ إلى «الأخذ من كل شئ بطرف» دون إحاطة شاملة كاملة بهذه الموضوعات كلها التى تثيرها، بله العلوم التى تتصل بها هذه الموضوعات.

من ثم ـ ثانياً ـ لابد أن يطوف الباحث بأكبر قدر متاح من كتاباته، ويفحصها بدقة، لمحاولة تشكيل «تصوره» لموضوع معيّن أو للوقوف على آرائه فيه؛ لأنه لن يجد موضوعاً واحداً متكاملاً ـ إلا فى القليل من كتبه ـ فى مكان واحد من كتاباته، بل يجده مبثوثاً فى أكثر من مكان، مكرراً بنصه أحياناً، ومضافاً إليه أشياء جديدة فى أحيان أخرى، أو متناولاً من زاوية جديدة فى أحيان ثالثة.

وهو ـ ثالثاً ـ ينسب الكلام فى أكثر الأحيان إلى آخرين ـ ربما كان أبو سليمان المنطقى أكثرهم على الإطلاق ـ حتى لا يستطيع الباحث ـ فى أكثر الأحيان كذلك ـ أن يخلص كلاماً لأبى حيان من كلام الآخرين؛ فيبيت مقتنعاً إما بأن كلامهما ـ الآخرين وأبى حيان ـ واحد، وهو إنما نقل كلام الآخرين عن اقتناع بـ «صحته»، وأن رأيهم رأيه! أو أنه مجرد «ناقل» فكر ورأى وليس «صانعاً» لهما؛ إما عن ضعف أو عدم اهتمام!

ولا يستطيع الباحث ـ بطبيعة الحال، من جهة رابعة، أن يقف عند كلامه فى الموضوع الذى يهتم به الباحث

* كلية البنات ، جامعة عين شمس.

وحده، بل لابد أن يقف عند ما يبثه من آراء متصلة بالفلسفة والكلام والنفس الإنسانية والعلوم المختلفة ـ ما أمكن ذلك ـ لاتصالها المباشر أو غير المباشر بآرائه فى هذا الموضوع الخاص. فدون هذه المعرفة العامة، يصعب على الباحث الإحاطة بهذه المعرفة الخاصة، على الأقل لاتصال مصطلحاتهما وجوانب مختلفة منهما معا.

من ثم، فسيكون التركيز ـ هنا ـ على الجوانب المختلفة لرؤيته للأدب: منابع إبداعه فى النفس الإنسانية، وسمات جماله وتأثيره، ووظيفته، وفنونه، .. إلى آخر هذه الجوانب ـ مستضيئين، بقدر ما نستطيع، بجوانب أخرى من «آرائه» على اتصال، مباشر أو غير مباشر، بآرائه، فى موضوعنا.

٢ ـ

يقول أبو حيان فى مستهل المقابسة الخامسة والعشرين:

«وقال[1] ـ أدام الله دولته ـ ليلةً: أحب أن أسمع كلاماً فى مراتب النظم والنثر، وإلى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراعة؟

فكان الجواب: إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها، التى تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس، ممكن، وفضاء هذا متسع، والمجال [فيه] مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه؛ ولهذا شق النحو ـ وما أشبه النحو بالمنطق! ـ وكذلك النثر والشعر..»[2].

ويحترز أبو حيان قبل الإجابة عن سؤال الوزير ـ فالإجابة ستأتى بعد هذا النص ـ بأن الكلام على الأمور التى تعتمد على الشكل والصورة، وهى إما معقولة أو محسوسة[3]، يكون سهلا ميسوراً، بل متسعاً متنوعاً؛ أمَّا «الكلام على الكلام» فهو صعب؛ لأنه «يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه»؛ يعنى أن «الحديث» الذى سيدلى به، أو «التصور» الذى سيطرحه ـ ولو أخذ صورة «الرأى» أو حتى «الفلسفة» ـ لن يكون إلا «كلاماً»/ لغة. والموضوع الذى سيدور حوله هذا «الحديث» أو الذى سيكتنفه هذا التصوّر هو الأدب/ النظم والنثر؛ وما هو نفسه إلا لغة. فكأن اللغة/ الكلام ـ هنا ـ ستكون القاضى والقضية، أو الخصم والحكم، أو العلم وموضوعه. وطبيعى ـ والأمر كذلك ـ أن يدور «الكلام» على نفسه، وأن يلتبس بعضه ببعضه! وإذا كانت الصعوبة بارزة فى كل من النحو والمنطق ـ وكلاهما «كلام على كلام» ـ فالصعوبة فى الكلام على كل من النظم والنثر غير خافية.

وإلى هذا التحرّز يضيف التوحيدى تحرزاً جديداً، يتصل بكثرة ما قاله «الناس» فى هذين الفنين ـ النظم والنثر ـ وتنوعه. وبعض ما قالوه أحسن الوصف وأنصف، وبعضه الآخر «خالطه التعصب والمحك»، التابعان من «بعض المكابرة والمغالطة»؛ ولهذا فالكلام فى هذا الموضوع «المنتهى منه غير مطموع فيه، ولا موصول إليه»[4].

٣ ـ

يحدد أبو حيان ـ فى أول إجابته عن سؤال الوزير ـ قوى الإبداع أو مصادره فى الإنسان على لسان شيخه أبى سليمان، الذى كان يرى أن «الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما [أن يكون] مركبا منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل..»[5].

١/٣

وتبدو «البديهة» فى كلام أبى سليمان مصطلحاً مرادفاً لعدد من المصطلحات الأخرى التى تشيع فى النقد العربى القديم، ربما كان أهمها وأكثرها شيوعاً هو مصطلح «الطبع». والطبع ـ لغة ـ يعنى الطبيعة والفطرة المخلوق عليها الإنسان ـ الفرد. وفى استخدامات النقاد يعنى الطبع استعداداً ذاتياً فى الأديب ـ الكاتب أو الشاعر أو الخطيب ـ لا يحتاج إلى التأمل والتفكير، بل يفسده التأمل والتفكير؛ فهو موهبة تنطلق على السجية أو ـ عند أبى سليمان وأضرابه ـ على

البديهة. ولهذا جاء الطبع ـ عند بعض النقاد ـ مرادفاً للارتجال . يقول ابن قتيبة:

«والمطبوع من الشعراء من سمح بالشعر واقتدر على القوافى، وأراك فى صدر بيته عجزه، وفى فاتحته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع ووشى الغريزة، وإذا امتحن لم يتلعثم ولم يتزحر»[٦].

ويتبع ابن قتيبة هذا الكلام ـ مباشرة ـ بحكاية عن ابن مطير الشاعر، وكان عند والٍ للمدينة، «وإذا مطر جود؛ فقال له الوالى: صفه؛ فقال: دعنى أشرف وأنظر؛ فأشرف ونظر، ثم نزل فقال...» ـ فإذا قصيدة من خمسة عشر بيتاً، يقول عنها ابن قتيبة: «وهذا الشعر، مع إسراعه فيه كما ترى، كثير الوشى لطيف المعنى»[٧].

وهذا أبو حيان نفسه يفرد ليلة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) ـ هى التاسعة والثلاثون ـ فى «الجواب الحاضر»، الذى يقوله صاحبه فى موقف عصيب على البديهة ارتجالاً. وكانوا يعجبون بهذا النمط من القول، كما نرى فى كلام الوزير: «يعجبنى الجواب الحاضر، واللفظ النادر، والإشارة الحلوة...»، وقول المدائنى: «أحسن الجواب ما كان حاضراً، مع إصابة المعنى، وإيجاز اللفظ، وبلوغ الحجة». «حكى المدائنى قال: قال مسلمة بن عبدالملك: ما من شئ يؤتاه العبد ـ بعد الإيمان بالله ـ أحب إلى من جواب حاضر؛ فإن الجواب إذا تعقب لم يكن له وقع»[٨]. وتتبع الروايات التى يذكرها جميعاً فى هذا الباب يؤكد هذه الفكرة؛ فكرة أن البديهة تعنى الارتجال الذى ترفده الموهبة والاستعداد الذاتى الفطرى فيمن يرد بهذه الردود التى تفحم المخاطب فلا يحير معها جواباً.

والبديهة قدرة أو طاقة كامنة فى النفس ـ أو هى جزء منها ـ تنتظر الوقت المناسب للتفجر، حين يستثيرها مثير إلى الحركة الذاتية و«الانبجاس» ـ بتعبير أبى سليمان[٩] ـ من حيث إن هذه الطاقة الكامنة ـ البديهة ـ «شئ ينبعث به [يعنى: بالإنسان] مشتاقاً إلى مطلوبه»[١٠]، ومطلوبه ـ هنا ـ هو التعبير، حتى «كأنه كان حاضراً بنفسه مترصداً لبروزه»[١١].

وهذا التفجر الذاتى، التلقائى، هو الذى يجعل «البديهة» ـ عندهم ـ تجرى من الإنسان «مجرى منامه..، وحلمه..، وغيبته..، وانبساطه..»[١٢]؛ أى مجرى «الطبيعى» المركوز فى أصل الخلقة، الذى لاسيطرة للعقل الواعى أو الإرادة عليه، كما يحدث فى المنام والحلم، وحين يغيب العقل الواعى والإرادة. ولهذا يتداخل معنى البديهة مع معانى «الخاطر» و«الإلهام» و«الوحى»[١٣]، التى تصدر نتاجاتها جميعاً هذا الصدور الذاتى التلقائى الذى يفارق الإعداد والتأمل والتجهيز.. إلى آخر ما هو من مميزات الروية، كما سنرى.

لهذا كله، فليس غريباً أن البديهة ـ عندهم ـ «تحكى الجزء الإلهى» من النفس الإنسانية [١٤]، ذلك الجزء من النفس الهابط ـ عند الفارابى ـ من «عالم الأمر، العالم الإلهى»[١٥]، الذى يحاول «الصعود والفرار من العالم الحسى، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الأجنحة لديه»[١٦]، مولياً وجهه «شطر عالم الحق»[١٧]، الذى هبط منه؛ ومن ثمّ فالبديهة «قدرة روحانية فى جبلة بشرية»[١٨]، لأنها إلهام، «والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»[١٩]، من هنا، يأتى «علو» البديهة على عالم الحس وما يعتريه من العوائق وعوامل النقص والفساد؛ فالبديهة «أبعد من معانى الكون والفساد، وأغنى عن ضروب الاجتهاد والاستدلال»[٢٠]؛ فهى «الحدس» بالمعنى الذى عرفه به الفلاسفة المسلمون، واعتنى به ديكارت، ورأى برجسون أنه «السبيل الوحيد لمعرفة المطلق»، و«اتخذه هاملتون وأتباعه من الأسكتلنديين وغيرهم من الأخلاقيين المعاصرين أساساً للأخلاق والإبيستمولوجيا، وردوا به على الحسيين وأصحاب مذهب المنفعة»[٢١].

٢/٣

أما الروية فتتصل بـ «الفكر، والتصفح، والقياس،... والتتبع، والاستمداد، والتوقع»[٢٢]، وبـ «الاجتهاد والاستدلال»[٢٣]. وهى معايير ترتبط جميعا ـ كما هو واضح ـ بالعقل والمنطق، كما ترتبط بجهد يبذل وطاقة تستفرغ.

والعقل عند الفلاسفة المسلمين هو «القوة الناطقة» التى تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، بل هو الذى

يشكل جوهره. فهو «القوة التى بها يعقل الإنسان ـ على حد قول الفارابى ـ وبها تكون الروية، وبها يقتنى [الإنسان] العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال»[٢٤]. فالعقل يرتبط بالعلم والصناعة، لأنه يرتبط بالإرادة والاختيار. ولهذا فهو يمثل عندهم ـ بتعبير أبى سليمان ـ «اليقظة، والانتباه، والشهود، والانقباض»[٢٥] من حالات النفس (فى مقابل ما رأينا من حال البديهة، التى تمثل عنده: المنام، والحلم، والغيبة، والانبساط). من ثم تكون الروية «ألصق بكمال الجوهر، وأشد تصفية «للطينة من الكدر»[٢٦]؛ ألصق بكمال الجوهر الإنسانى/ العقل، وأبعد عن الحسيات التى تكدر الطينة/ النفس البشرية؛ إذ يرفع العقل النفس عن حمأة هذه الحسيات التى تشوش على النفس جوهر وجودها.

فهل يمكن أن نربط ـ فى كلام أبى حيان ـ الروية بالصنعة فى كلام النقاد، كما ربطنا بين البديهة عنده والطبع عندهم؟

أظن ذلك ممكنا. فبالعقل ـ كما رأينا ـ يقتنى الإنسان العلم والصناعة؛ أى أن الصناعة مركزها ومنبعها من العقل. يقول أبوحيان عن الصناعة: «.. هى قوة للنفس فاعلة بإمعان مع تفكر وروية فى موضوع من الموضوعات، نحو عرض من الأعراض»[٢٧]. ولاجدال فى أن «الإمعان والتفكر والروية» جميعاً هى أعمال عقلية.

لكن، يحسن أن نميز هنا بين كل من الصناعة ـ عند أبى حيان ـ والصنعة ـ عند النقاد ـ من جهة، والتكلف والتصنع والتعمل، عند الجميع، من جهة أخرى. فإذا كنا سنرى هجوما شديدا من أبى حيان على «التكلف» (سبقه إليه كثير من النقاد)، فلن نرى معنى سلبيا أبداً للصنعة أو الصناعة عنده (بل أيضاً عند كثير من النقاد المتقدمين)[٢٨]، إلا إذا وصفت الصنعة بأنها رديئة.

٣/٣

يمكن القول ـ إذن ـ إن الطبع والفطرة والبساطة هى الغالبة على معنى البديهة، وإن العقل بآلياته جميعاً، بما فيها الصناعة، هو الغالب على معنى الروية. لكننا ـ كما يلاحظ أبوحيان، أو أبوسليمان ـ لانعدم أن نجد عكس ذلك؛ أى «أن تكون صورة العقل فى البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس فى الروية ألوح. إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس ونوادر أفعال الطبيعة؛ والمدار على العمود الذى سلف نعته، ورسا أصله»[٢٩].

والأمر، على أية حال، ليس أمر مفاضلة بين هاتين القوتين من قوى النفس، ولا أمر تغليب إحداهما على الأخرى. فالملاحظة التى بدأنا بها هذه الفقرة تؤكد ـ على الرغم من النص على استثنائية الحالة ـ إمكان تداخل عمل هاتين القوتين، أو تبادلهما مكانيهما، بل سنرى أنه لا غنى لإحداهما عن الأخرى. من ثم فكل من البديهة والروية ـ عندهم ـ «على غاية الشرف»[٣٠]؛ وهما ـ معا ـ «قوتان إلهيتان»[٣١]، ووجودهما معا ضرورى لكل من الحياة والسعى الإنسانيين؛ يقول أبوسليمان: «.. ولابد من هاتين الحالتين؛ ومن ضعف فيهما فاته الحظ المطلوب فى الحياة، والثمرة الحلوة من السعى»[٣٢]. كما أنهما تبدوان متكاملتين تكامل القلب واللسان (من حيث ينطق الثانى عما فى الأول؛ فلا غناء لأحدهما عن الآخر). يقول أبوحيان: إنه ليس «حكم البديهة والروية فى اللسان أظهر من حكمهما فى القلب؛ فإن للقلب بديهة بالسانح، وروية بالاستقرار؛ أحدهما [البديهة/ السانح] فى حيز الهيولى، والثانى [الروية/ الاستقرار] فى حيز الصورة»[٣٣]. فكأن الخاطر يسقط فى القلب بالبديهة مادة خاما/ هيولى؛ فيتشكل فيه على هيئة معينة/ صورة، ينقلها اللسان[٣٤].

أما عن وجودهما معاً فى الإنسان، أو تبادلهما عليه فى حالات مختلفة؛ فثمة كلام يفهم منه أن كلا من البديهة والروية لا يمكن أن تتوافر فى إنسان واحد بقوة واحدة؛ «أى لا يوجد إنسان غاية فى البديهة غاية فى الروية؛ لأن إحدى القوتين إذا اشتغلت قمعت الأخرى وحاجزتها عن بلوغ الغاية القصوى»[٣٥]. ولابد أن نفهم ـ من هذا النص ـ أن هذا لايكون للإنسان الواحد فى وقت واحد، إلا على الإطلاق؛ أى أنه فى اللحظة التى تكون بديهته فى غاية القوة تغيب عنه رويته، والعكس صحيح. لأن ثمة كلاماً آخر يفهم منه ـ أولاً ـ أن القوتين معاً موجودتان فى نفس

الإنسان، ثم هما - ثانيا - تتعاقبان عليه؛ إذ «على الإنسان حالات، بحسب المواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة، تعتدل بديهته ورويته فيها، أو يسبق أحدها، ثم يستمر ذلك الاستمرار. ولا يدوم ذلك السبق»(٣٦)، بل يتغير السابق منهما - كما يفهم من الكلام - بحسب الحالات «والمواد الحاضرة والأسباب المؤثّرة والقابلة».

بل إن الروية قد تغلب على شعب بأسره، والبديهة كذلك؛ لظروف خاصة، ثقافية وطبيعية واقتصادية، يعيشها هذا الشعب أو ذاك. قال أبو حيان: «سمعته [يعنى أبا سليمان] يقول: نزلت الحكمة على رءوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدى الصين»(٣٧)؛ لما اشتهر به الروم من الفلسفة، والعرب من البلاغة، والفرس من العاطفة (التصوّف وغيره)، والصين من الصناعات الماهرة.

ونقل عنه أيضا قوله: «الحَرَفُ* الذى يدعى فى العربية وينسب إلى الأدب، موروث فى العرب. وذلك أن أرضها ذات جدب، والخصب فيها عارض، وهم من - أجل ذلك - أصحاب فقر وضرّ، وربما دفعوا إلى وصال وطىّ**. وكل من تشبّه بهم فى كلامهم وطريقتهم وعبارتهم ارتضخ ما هو غالب عليهم من الحرَف والإخفاق اللذين عليهما إلفهم؛ ألا ترى أن الشّبع غريب عندهم، والرعب*** مذموم منهم؟ وهذه هى الحال التى فرّقت بين الحاضرة والبادية. وقد زادتهم جزيرتهم شرًا، لكنهم عوّضوا الفطنة العجيبة، والبيان الرائع، والتصرّف المفيد، والاقتدار الظاهر؛ لأن أجسامهم نقّيت من الفضول، ووصلوا بحدة الزهن إلى كلّ معنى معقول، وصار المنطق، الذى بان به غيرهم بالاستخراج، مركوزا فى نفوسهم من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات متميزة، بل فشا فيهم كالإلقاء والوحى؛ لسرعة الذهن وجودة القريحة»(٣٨). فكأن ما فى الجزيرة العربية من ضيق العيش قد أورث أبناءها الفقر والضرّ؛ فكانوا يواصلون النهار بالليل جوعا، ويبيتون على الطوى، حتى كان الشّبع غريبا عندهم، و(الرُّعْب) مذمومًا منهم، والشرّ كثيراً فيهم. وقد ترك هذا كلّه أثره فى أجسامهم، التى نقّيت من الفضول، وأذهانهم، التى زادت حدّة وصفاء، حتى إن ما وصل إليه غيرهم بالروية وكدّ الذهن والاستخراج، وصلوا هم إليه بديهةً أو إلقاءً ووحيًا؛ لأنه «مركوز فى نفوسهم، من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات مميزة».

وفكرة تميُّز العرب بحدّة الذهن وجودة القريحة وسرعة البديهة فكرة ملحّة على أبى حيّان؛ فقد استخدمها كثيرا فى موازنته بين العرب والعجم، التى أدار عليها الليلة السادسة من (الإمتاع والمؤانسة)(٣٩)، مستنداً فى هذا إلى كلام لابن المقفع قال فى خاتمته عن العرب: «إنهم أعقل الأمم؛ لصحّة الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم»(٤٠). وقال فى معرض ردّه على كتاب الجَيْهَانىّ فى سبّ العرب، وكان مما قال: «ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطىّ ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة، ولا الطبّ ولا العلاج، ولا ما يجرى فى مصالح الأبدان، ويدخل فى خواصّ الأنفس» - فقال أبو حيّان:

«فليعلم الجيهانىُّ أن هذا كلّه لهم [يعنى: للعرب] بنوع إلهى لا بنوع بشرى، كما أن هذا لغيرهم بنوع بشرىّ لا بنوع إلهى. وأعنى بالإلهىّ والبشرىّ الطّباعىّ والصناعىّ...»(٤١).

٤/٣

ومع هذا كله، فإن أبا حيّان يؤكد، على لسان أبى سليمان، أن «الطبيعة/ البديهة» تحتاج - ضرورة - إلى «الصناعة/ الرّويّة»، مع أن «الصناعة» «تحكى الطبيعة وتروم اللحاق بها والقرب منها، على سقوطها دونها [يعنى سقوط الصناعة دون الطبيعة]»(٤٢)؛ فالصناعة إن هى إلا محاولة إنسانية لتقليد الطبيعة، لكنها تظلّ محاولة قاصرة عن بلوغ ما بلغت إليه الطبيعة من الكمال. وبالرغم من هذا - كما أشرنا - فإن الطبيعة - دائما - محتاجة إلى الصناعة. خرجت المجموعة يوما، فى صحبة أبى سليمان للتنزه يصحبهم غلام حسن الصوت. فلما غنّى، علّق أحدهم بقوله: «لوكان لهذا

---

* الحرف: قلة المال وضيق الرزق.

** يعنى وصال الأيام بالليالى دون طعام، وطىّ البطن على الجوع.

*** الرعب، هنا، لامعنى لها، وأظنها: الرُّغب والرُّغب، بمعنى النهم وكثرة الأكل. راجع: أحمد رضا: **معجم متن اللغة**، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، رغب.

من يخرِّجَه ويُعنَى به، ويأخذه بالطرائق المؤلَّفة والألحان المختلفة، لكان يظهر أنه آية، ويصير فتنة؛ فإنه عجيب الطبع، بديع الفنّ، غالب الدين والشرف»(٤٣). فقال أبو سليمان، بعد حيرتهم فى المسألة:

«إن الطبيعة إنما احتاجت إلى الصناعة فى هذا المكان، لأن الصناعة هاهنا تستملى من النفس والعقل، وتملى على الطبيعة. وقد صحّ أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس؛ تقبل آثارها وتتمثل أمرها، وتكمل بكمالها، وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها، وترسم بإلقائها*. والموسيقى حاصل للنفس وموجود فيها على نوع لطيف وصنف شريف. فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مواتية، وآلة منقادة، أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس لبوسًا مؤنقًا، وتأليفا معجبًا...، وقوته [الموسيقار] فى ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة»(٤٤).

فالنفس ـ هنا ـ فوق الطبيعة، مكانة وقدرة؛ ومن ثم فهى قادرة على أن تملى إرادتها على الطبيعة، وأن توجّهها كيف تشاء. ووسيلة النفس إلى هذا هى الصناعة؛ أى أن الصناعة ـ ومكانها العقل، كما رأينا ـ هى الواسطة بين النفس والطبيعة، أو هى تجلّى إرادة النفس فى التأثير على الطبيعة. وهو ما يتجلّى ـ هنا ـ فى صنعة الموسيقار، ويتجلّى ـ فى مجال الأدب/ الكلام ـ فى صنعة الأديب؛ فالكلام ـ عنده «مركّب من اللفظ اللغوى، والصَّوْغ الطباعى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى؛ ومستملاه من الحجا، ودريُه بالتمييز، ونسجه بالرِّقَّة»(٤٥). فهنا يتعاون: الطبع والصنعة والاصطلاح فى إنشاء العمل الأدبى؛ من حيث تنشأ الشرارة الأولى للإبداع من الطبع / البديهة/ الموهبة، لكنها ـ إذا لم تصادف وسطًا مستعدًا لاستثمارها ـ سرعان ما تخمد وتخبو؛ وهذا الوسط المستعدّ هو الصنعة/ الروية، التى تستثمر هذه الشرارة فى إيقاد نار الإبداع الهادئة. ولهذا، فإذا كان مُسْتملَى الكلام من الحجا، فإن درايته ومعرفته بالتمييز، والتمييز لا يكون إلا من «صنعة الصانع» الراسخة فى ذهنه. ولهذا أيضا، فإذا كان الطبع يعمل فى جزئيات، فالصنعة تعمل فى الكل؛ فعملها، وناتجها، معًا، «تأليف» بين هذه الجزئيات.

أما الاصطلاح فنتصور أنه يقصد به ما تعارف عليه الوسط الذى يبدع فيه الأديب، من حيث إنه لايكتب/ يقول لهذا الوسط فحسب، لكنه ـ أيضا ـ يقول من خلاله أو ـ على الأقلّ ـ من خلال الإطار العام الذى تعارف عليه وسطه: لغةً وأغراضا ومعانى وتصويرا.. إلخ(٤٦).

٥/٣

وإلى جانب كل من البديهة (الطبع/ الموهبة) والروية (العقل/ الصنعة)، ينبعث الكلام أيضا من «مركّبٍ منهما»، و«فيه قواهما بالأكثر والأقل»؛ أى بزيادة قوة من القوتين أو نشاطها على الأخرى. وهذا «المركّب» هو الكمال، أو الأقرب إليه؛ «لأن الكمال فى الوسط [أى: المركب] لا فى الطرف»(٤٧)، والطرف هو إحدى القوّتين بمعزل عن الأخرى.

وهذا «المركّب» هو مجال التنافس بين المتنافسين فى مضمار البلاغة، نظمًا كان أو نثرًا؛ فـ «التفاضل الواقع بين البلغاء، فى النظم والنثر، إنما هو فى هذا الذى يسمّى تأليفًا ورصفًا»(٤٨). والتأليف والرّصف تعبير عن بناء بنية أدبية ـ شعرية أو نثرية ـ متماسكة الجوانب، موطّدة الأركان، مع ما قد يكون بين عناصرها من اختلاف وتنوّع.

٦/٣

ولكل حالة من الحالات الثلاث ـ أو منتجاتها، فى الحقيقة ـ ميزة أو فضيلة، ولكلٍ منها عيب كذلك. «ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفَى»؛ أى يكون خالصًا من «شوائب التكلّف وشوائب التعسُّف»(٤٩). «وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى»، يعنى أنه أكثر عطاء للنفس ـ من طريق العقل ـ وإقناعاً لها. «وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى»(٥٠)؛ لأنه يفى بحق كل من البديهة والروية معاً، ويبرز فضيلة كل منهما، وينفى عيبها.

* الفاعل المستتر ـ فى الجمل السابقة جميعا ـ عائد إلى الطبيعة، والضمير البارز(ها) عائد إلى النفس.

«وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقلّ، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما [أى نصيبه من كل واحدة منهما] : الأغلب والأضعف»[٥١].

فإذا غلبت البديهة على المركب غلب عليه عيبها، أى ضعف صورة العقل؛ وإذا غلبت الروية ضعفت صورة الحس. ولابد أن يكون كمال المركب - كما أشرنا من كلامه - فى الوسط بينهما؛ أى فى استخدام كل منهما فى موضعها اللائق بها، وفى تعاون وتفاعل مع القوة الأخرى. وحينئذ سيتفوق المركب - ومنتجاته - على أى من عنصريه ومنتجاتهما.

٤ -

وفى ختام الليلة نفسها التى بدأنا بها - الخامسة والعشرين من ليالى «الإمتاع..» - والتى يوازن فيها أبوحيان بين النظم والنثر، يقول:

«وفى الجملة، أحسن الكلام ما رقّ لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ حلق، وإذا حلق أسفّ؛ أعنى: يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف»[٥٢].

فأبو حيان يجعل من صفات الكلام الحسن: رقة اللفظ، ولطف المعنى، ثم تأتى «الصورة» الجامعة لهما، سواء أكانت شعراً أم نثراً؛ ولهذه «الصورة» بدورها صفات، ذكر منها هنا: تلألؤ الرونق، واقتراب كل من الفنين أحدهما من الآخر أو استفادته منه، ثم أن يكون الكلام أقرب إلى ما نسميه بـ «السهل الممتنع». هذه الأركان الثلاثة - إذا شئنا التعبير - هى التى تمثل - عند أبى حيان - «حسن الكلام» أو - إذا شئنا - «البلاغة».

١/٤

وإذا كان اللفظ موصوفاً - هنا - بالرقة، فليست هذه الصفة هى الوحيدة التى يمتدح بها أبو حيان اللفظ؛ ففى معجمه المادح للفظ أنه: خفيف لطيف[٥٣]، وبرئ من الغريب، وقريب ومتناول[٥٤]، وموفق، ومتخير، وخلوب، وحر، ورشيق.

وكما هو جلى، فهى صفات قد تعود إلى سهولة النطق وحسن الوقع على الأذن لتلاؤم حروفه فى بنيه الكلمة (الرقة والخفة واللطف والرشاقة)، ومن ثم فهو لافت (خلوب)، وهو لاصق بالأذهان لا يحتاج إلى طول تفتيش عن معناه (برئ من الغريب، وقريب، ومتداول فى الوسط الثقافى والإبداعى، بطبيعة الحال، لا على ألسنة العامة!)، وممتاز على غيره بهذه السمات جميعاً، وبأداء المعنى بدقة، حتى أنه يتخير، ثم هو - قبل هذا كله، وبعده - عريق فى عربيته؛ فهو حر.

وفى المقابل، فإن أبا حيان يصف اللفظ، فى معرض التهجين والذم، بصفات هى عكس هذه التى أشرنا إليها. فهو، مثلا، يذكر أن عليا بن عيسى الوزير يقرّظ تناول قدامة بن جعفر للنثر - فى كتاب له - «بجميع ما فيه وعليه بما لم يشركه فيه أحد من طريق اللفظ والمعنى»[٥٥]، لكن أبا حيان - بعد اطلاعه على الكتاب - يعيبه - أو يعيب قدامة! - بأنه «هجين اللفظ»[٥٦]؛ أى لفظه ليس عربيا خالصا، أو أنه قبيح. ومن هذه الصفات الذامة - كذلك - تتبع الوحشى (المفرط فى الغرابة، البعيد تماما عن الاستعمال والتوقع) والجاسى (الجاف الخشن) من اللفظ.. إلخ[٥٧].

٢/٤

وقد وصف المعنى - فى كلام أبى حيان - باللطف؛ يعنى البساطة والسهولة. أما أبوسليمان فيعرف البلاغة بأنها «الصدق فى المعانى مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرى الملاحة المشاكلة برفض الاستكراه ومجانبة التعسف»[٥٨]. ويهمنا من هذا التعريف - هنا - وصفه المعانى بالصدق؛ ما معناه؟

من طريف ما يرويه أبوحيان أنه:

«جرى يوما بحضرة أبى سليمان حديث أحكام النجوم، فقال: من طريف ما ظهر لنا منها أنه ولد فى جيرتى ابن نباتة [السعدى، الشاعر ٣٢٧هـ ـ ٤٠٥هـ]؟ فقيل لى: لو أخذت الطالع؟ فأخذته وعرضته على علىّ ابن يحيى؛ فعمل وقوّم؛ فقال لنا فيما قال: هذا المولود يكون أكذب الناس! فتعجبنا منه؛ فدارت الأيام حتى ترعرع الغلام وبلغ، وخرج شاعرا، كما ترى، معدودا فى عصره. ثم أنشدنا له مستحسناً...»(٥٩).

ولا يُظن فى أبى سليمان، وهو فى مجلس علمه، أنه يستحسن كذبا! بل هو يسأل فى هذا، يوما، سؤالا مباشرا؛ إذ سأل أبو زكريا الصيمرى أبا سليمان، وقد عرف لهم البلاغة، على ما أشرنا: «قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجا عن بلاغته؟ فقال: ذلك الكذب قد أُلبس لباس الصدق، وأعير عليه حلة الحق، فالصدق حاكم. وإنما رجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرب للبعيد، المحضر للقريب»(٦٠). فالصدق والحق ـ عند أبى سليمان ـ واحد، لكن «صورتهما» تختلف من مجال إلى مجال آخر، فمجال «الصورة العقلية» وطبيعتها يختلفان ـ ضرورة ـ عن مجال «الصورة اللفظية» وطبيعتها، كما نرى عند أبى حيان، وأبى سليمان نفسه.

فـ «الصورة العقلية» هى نتاج جهد العقل فى الوصول ـ أو محاولته الوصول ـ إلى الحقيقة؛ فالعقل «يعلم حقيقة الشئ على ما هو عليه، ولا يقبل من الحس حكما، ولا يحتكم إليه أبدا»(٦١)؛ ذلك أن الحس «عامل من عمال العقل»(٦٢). ولهذا يرتبط العقل/ الفكر بالروية، فى حين تجنح البديهة إلى الحس(٦٣).

أما «الصورة اللفظية»، وهى «مسموعة بالآلة التى هى الأذن»، فإما أن تكون عجماء أو ناطقة، لكنها ـ على الحالين ـ بين مراتب ثلاث:

«إما أن يكون المراد منها تحسين الإفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام، وعلى الجميع [تحقيق الإفهام أو تحسينه] فهى موقوفة على خاص مالها فى بروزها من نفس القائل، ووصولها إلى نفس السامع. ولهذه الصورة، بعد هذا كله، مرتبة أخرى إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار، فإنها حينئذ تعطى أموراً ظريفة؛ أعنى أنها تلذ الإحساس، وتلهب الأنفاس، وتروح الطبع، وتنعم البال، وتذكر بالعالم المشوق إليه، المتلهف عليه»(٦٤).

ويمكن القول ـ بحسب اجتهادنا فى فهم النص ـ إن مرتبة «تحقيق الإفهام» خاصة بالعقل وعمله، وإن مرتبة «تحسين الإفهام» خاصة بقوى الإبداع الأدبى، التى لا تعمل فى مجال الإفهام ـ أو لا تعمل فيه فقط ـ بل جل اهتمامها ينصب على «التحسين»؛ تحسين «رسالتها»، سواء أكانت مدحاً أم ذماً، لبلوغ أقصى تأثير لها فى نفس السامع(٦٥). ولعل هذا ما دعا أبا حيان ـ فى معرض دفاعه عن «البيان» ـ إلى الاستشهاد بحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أكثر من مرة فى كل من (الإمتاع) و(أخلاق الوزيرين)؛ إذ يروى أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ سأل عمرو بن الأهتم التميمى عن الزبرقان بن بدر فمدحه؛ فقال الزبرقان: يارسول الله، إنه ليعلم منى أكثر من هذا، ولكنه حسدنى؛ فهجاه عمرو، ثم قال: «.. وما كذبت فى الأولى، ولقد صدقت فى الأخرى، ولقد رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أسوأ ما علمت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكما»(٦٦). وواضح أن السحر ـ فى حديث الرسول ـ ينصرف إلى ما فى «البيان» من قدرة على التأثير فى النفس، سواء كان مادحاً أو ذاماً. وقد عرف أبوسليمان ما سماه «بالسحر العقلى» بأنه «ما بدر من الكلام المشتمل على غريب المعنى فى أى فن كان»(٦٧). والسحر عنده أربعة أضرب، أولها «السحر العقلى» وآخرها «السحر الإلهى»، وهو ما يبدو من الأنفس الكريمة الطاهرة باللفظ مرة، وبالفعل مرة»(٦٨)، وأظن «البيان» داخلاً فى هذا «السحر الإلهى»

الذى «يبدو.. باللفظ». والشعر ـ بطبيعة الحال ـ لا يتخلف عنه فى هذا، بما هو ـ فى كلام الرسول، صلى الله عليه وسلم ـ متصل بالحكمة، وهى أعلى مراتب الكلام إقناعاً وتأثيراً فى وقت واحد.

بل إن فى بعض كلام أبى حيان ما يظن منه أن الناس قد تبرئ النثر من الكذب، لكنها لا تبرئ منه الشعر؛ حتى ليكاد الشعر أن يكون ألصق بالكذب منه بالصدق. يسوق أبوحيان هذه التهمة علي لسان الوزير ابن سعدان فيقول، فى كلام طويل: «فإن قلت: هؤلاء شعراء، والشعراء سفهاء، ليسوا علماء ولا حكماء، وإنما يقولون ما يقولون والجشع باد منهم، والطمع غالب عليهم، وعلى قدر الرغبة والرهبة يكون صوابهم وخطأهم؛ ومن أمكن أن يزحزح عن الحق بأدنى طمع، ويحمل على الباطل بأيسر رغبة، فليس ممن يكون لقوله إتاء [ثمرة وقيمة]، أو لحكمته مضاء، أو لقدره رفعة، أو فى خلقه طهارة»(٦٩). ثم يرد أبوحيان على هذه التهمة، أولاً، بالاستشهاد بحديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، المار ذكره، ثم يقول:

«وكيف لا يكون ذلك كذلك وفيه [أى : فى الشعر] مثل قول لبيد:

إن تقوى ربنا خير نفل

وبإذن الله ريثى وعجل

والشعر كلام وإن كان من قبيل النظم، كما أن الخطبة كلام وإن كان من قبيل النثر. والانتثار والانتظام صورتان للكلام فى السمع، كما أن الحق والباطل صورتان للمعنى... وليس الصواب مقصوراً على النثر دون النظم، ولا الحق مقبولاً بالنظم دون النثر؛ وما رأينا أحداً أغضى على باطل النظم واعترض على حق النثر؛ لأن النثر لاينتقص من الحق شيئاً. وما أحسن ما قال القائل:

وإنما الشعر لب المرء يعرضه

على المجالس إن كيساً وإن حمقا

وإن أشعر بيت أنت قائله

بيت يقال، إذا أنشدته: صدقا»(٧٠).

فأبو حيان يبنى دفاعه عن الشعر ـ من وجهة نظر الصدق والكذب ـ على أنه والنثر من باب واحد؛ فكلاهما كلام، وإن اختلفت الصورة. من ثم فليس الصواب والحق لاصقين بأحدهما دون الآخر، كما أن الباطل والكذب ليسا مرذولين فى أحدهما مقبولين فى الآخر؛ فالحق حق، وهو مقبول فى نظم أو نثر، والباطل باطل، وهو مرذول فى أيهما. وإذا كان الشعر والنثر صورتين للكلام، فالحق والباطل صورتين للمعنى. وكل من صورتى الكلام قابلة لأى من صورتى المعنى. وهى صورة من التفرقة الشهيرة فى الفكر العربى والإسلامى بين اللفظ والمعنى(٧١).

غير أن الأمر ـ فى مجال الفن ـ ليس بهذه البساطة؛ إذ ثمة «صورة لفظية» ـ فى المرتبة الثالثة ـ لا تؤكد المباينة مع «الصورة العقلية» فحسب، بل تؤكد ـ أيضاً ـ صعوبة الحكم بالصدق والكذب العقليين أو الأخلاقيين، هى مرتبة امتزاج «الكلمة» بـ «الموسيقى». ففى هذه المرتبة لا «يلتذ الإحساس وتلتهب الأنفاس، ويتروح الطبع، وينعم البال» فحسب، بل إن المرء يتذكر بها «العالم المشوق إليه، المتلهف عليه»؛ العالم العلوى الذى هبطت النفس منه وإليه تصعد(٧٢).

وإذا كان المقصود بهذه المرتبة الغناء والموسيقى، كما هو صريح فى الكلام. فلا نظن أن هذا يمنع من اتصال الأدب بها، بخاصة الشعر. فالشعر «كلام منظوم»؛ أى بنية تتشكل على الأوزان الموسيقية المعروفة للشعر. وارتباط اللفظ فيه بالموسيقى هو الذى يجعله ـ بطبيعته ـ قابلاً للحن والغناء. قال السلامى، فيما نقل أبو حيان:

«من فضائل النظم أنه لا يغنى ولا يحدى إلا بجيده، ولا يؤهل للحن الطنطنة* ولا يحلى بالإيقاع الصحيح غيره؛ لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال

* حكاية صوت الطنبور ومثله.

الوزن والنظم عليها ... والغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع فى معاينة الروح، ومناغاة العقل، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب، وتفريج الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وادكار العهد، وإظهار النجدة، واكتساب السلوة، وما لا يحصى عدده»(٧٣).

أى ما لا يحصى عدده من الآثار!

فالكلام على امتزاج الشعر بالموسيقى، هنا، صريح ومباشر. فلا قوام للشعر بغير الموسيقى؛ موسيقاه الخاصة بطبيعة الحال؛ فـ «الحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال الوزن والنظم عليها» ويظلّ قابلاً للألحان؛ فهو غناء - بتعبير الفلاسفة - بالقوّة أو بالفعل! أما الألحان فلا قيام لها - عنده - بغير الشعر؛ فالشعر هو الذى «يؤهّل للحن الطنطنة، ولا يحلّى بالإيقاع الصحيح غيره».

وهنا لا مجال لذكر العقل - إلا بالمناغاة! - أو الإقناع العقلى؛ فالمعجم الذى يستخدمه كل من أبى سليمان - فى حديثه عن «المرتبة الثالثة» من مراتب الصورة اللفظية - والسلمى - فى حديثه عن «الغناء»: شرفه المعروف، وأثره العجيب، وقدره العزيز، ونفعه الظاهر.. إلخ - هو معجم أوثق اتصالاً بالنفس وحالاتها الحسّيّة وما فوق الحسّيّة، وصولاً إلى الروح وأشواقها، مروراً بنعيم البال، والسلوة، وتفريج الكرب، وإثارة الهزّة، وإعادة العزّة، وادكار العهد، وإظهار النجدة... ومالا يحصى عدده من الآثار - كما أشرنا - المتصلة بالنفس والروح، التى تعلو - ضرورة - على الحكم بالصدق والكذب.

٢/٤

أمّا «المركّب»، وهو الكلام الجامع للفظ والمعنى معا، والذى يمكن أن يكون «نظمًا» أو «نثرًا»، فهو «لبّ الموضوع» - إذا جاز التعبير! - لأننا نقف - هنا - أمام «النصّ» نفسه، بكلّيّته التى هى «جوهر محيط بالأجزاء»(٧٤)؛ والأجزاء - هنا، كما رأينا - هى كل من اللفظ والمعنى.

والحديث عن هذا المركّب/ الكلى لابد أن يكون - ضرورة - حديثا عن كل من الشعر والنثر، والموازنة بينهما، وما يحسن فى كل منهما ويسوء.

*

الملاحظة اللافتة فى كل ما كتبه أبو حيان عن الشعر أنه كثيرا - إن لم يكن دائمًا - ما يستخدم مصطلح «النظم» للدلالة على «الشعر» دون تفرقة على الإطلاق؛ إذ يبدو أن هذه التفرقة الاصطلاحية لن تنشأ إلا فيما بعد.

وعلى أية حال، فلا نكاد نجد تعريفًا جامعًا للشعر/ النظم، فيما بين أيدينا من كتابات أبى حيان، إلا هذا «الحد» الذى ساقه أبو حيان عن العامرى حين سئل عن الشعر، فقال:

«كلام مركب من حروف ساكنة ومتحركة، بقواف متواترة، ومعانى [كذا!] معادة، ومقاطع موزونة، ومتون معروفة»(٧٥).

والحد/ التعريف، كما هو واضح، شكلى، لا يشير إلى أكثر من أنه ألفاظ (مبنية، بطبيعتها على متحركات وسواكن، لابد أن تكون - فى الشعر - متسقة فى ترتيبها مع ترتيب متحركات الوزن الشعرى وسواكنه)، ثم مقاطع (وحدات صوتية، لفظية وعروضية معًا)، ومتون، وقواف. وكلها دالة بطبيعة الحال على معان، توصف بأنها معادة؛ أى مكرورة، كما أشرنا من قبل.

والحقيقة أن وقفات أبى حيان - ورجال حلقته - كلها بإزاء الشعر لا تزيد على رصد هذه العناصر فى الشعر/ النظم.

فقد روى يومًا فى مجلس أبى سليمان بيتين لابن محارب الفيلسوف يقول فيهما:

صدفت عن الدنيا على حبى الدنيا

ولابد من دنيا لمن كان فى الدنيا

وأدفعها عنى بكفى ملالة

وأجذبها جذب المخادع بالأخرى

فقال أبو سليمان: «هذا كلام رقيق الحاشية، حسن الطالع، مقبول الصورة، يدل على ذهن صاف، وقريحة

شريفة، واختيار محمود، وذهن ناصع، ورأى بارع»[٧٦]. ولا ندرى؛ أيجدّ أبو سليمان فى تعليقه أم يجامل؟ فالبيت الأول - بلا جدال - شديد السخافة بتكراراته المملة (الدنيا أربع مرات، عن - على فى الشطر الأول، من - من فى الشطر الثانى!)؛ أما البيت الثانى فقد يستحق ما قاله أبو سليمان، أو بعضه على الأقل؛ لأن الشاعر فيه «يصور» المعنى ويجسده، وهو مالم يلتفت إليه أبو سليمان أو أبو حيان.

ويروى التوحيدى بيتين عارض بهما يحيى بن عدى خالداً الكاتب فى بيتين له، ثم قال: «وانقلب أصحابنا عنه بالضحك والتعجب. انظر كيف يسلب الفاضل توفيقه فى وقت مع البصيرة الثاقبة بالعلم!... قد دل شعره على ركاكته فى هذا الفن، والستر عليه أحسن بنا»[٧٧]. وهو تعليق عام لا يسوق إلا حكما بعدم التوفيق.

وقد يحكم على شاعرنا حكمًا عامًا، كذلك، كأن يقول - كما رأينا - عن ابن نباتة إنه «شاعر.. معدود فى عصره»، أو عن البديهى إنه «كان غسيل الشعر، سريع القول»[٧٨]؛ أى لا يستطاب كلامه[٧٩]، لأنه يتسرع فى قول الشعر ولا يتأنى حتى ينضج. وينقل عن المبرد قوله فى أبى تمام والبحترى: «أبو تمام يعلو علواً رفيعًا، ويسقط سقوطًا قبيحًا، والبحترى أحسن الرجلين نمطاً وأعذب لفظاً»[٨٠].

فهو فى الحالين، سواء كان مادحًا أو قادحًا، وسواء كان أمام نص مفرد أو شاعر، لا يحلل ولا يسوغ للأحكام التى يطلقها.

وعلى أية حال فيمكن أن نقول إن ما يجمع «رؤيتهم» للشعر قول أبى سليمان عنه:

«فأما بلاغة الشعر فأن يكون نحوه مقبولاً، والمعنى من كل ناحية مكشوفًا، واللفظ من الغريب بريئًا، والكناية لطيفة، والتصريح احتجاجًا، والمؤاخاة موجودة، والمواءمة ظاهرة»[٨١].

فهو يؤكد على براءة اللفظ من الغريب، وأن يكون التركيب مقبولاً نحوياً (اللغة، مفردة ومركبة). أما المعنى فيكون واضحًا: كنايته لطيفة، وتصريحه احتجاجًا. ثم تأتى المؤاخاة والمواءمة وما قد يشتم منهما من معنى الوحدة، لكن اللفظين ليسا دالين عليها إلا من بعيد، بخاصة وأنهم كثيراً ما ينفون الوحدة عن الشعر، حتى إن المحتجين على شرف النثر يستندون إلى أن الوحدة فيه أكثر وأظهر[٨٢].

فإذا ألقينا نظرة على طريقة «استخدامه» الشعر أو إيراده له، لوجدناه يسوقه استشهاداً على فكرة أو رأى[٨٣]، أو على حكم لغوى أو نحوى[٨٤]، أو على خلق وعادة[٨٥]. وقد يسوقه فكاهة أو عبرة، أو لمجرد أنه جزء من حكاية.. وهذا أكثر وروده.

وعلى أية حال، فيمكن - هنا - أن نردد قول أبى سليمان - وكان يقول الشعر - عن قرضهم - أى الفلاسفة والمتكلمين - للشعر؛ إذ قال:

«الإقلال من هذا الباب أولى بنا؛ فلسنا من أهل هذا الفن، وسمة التقصير لائحة علينا، ودالة على نقصنا، وإن خفى ذلك بنظرنا؛ لأن الإنسان عاشق نفسه، وليس بمؤاخذها على تقصيره»[٨٦].

أقول إننا يمكن أن نحكم الحكم نفسه على «رؤيتهم» الشعر، وليس فقط على ما يقرضونه منه!

*

أما الفن الذى برز فيه أبو حيان، إبداعًا ونظراً، بلا جدال، فهو النثر. فالتوحيدى الكاتب محفوظ المكانة عند دارسيه. وهم، وإن كانوا يبرزون تأثره بالجاحظ وإعجابه به وبأسلوبه المزدوج[٨٧]- (وأبو حيان نفسه لاينكر هذا، بل يصرح به)[٨٨] - فهم لا ينكرون عليه عبقريته، وقدراته الذاتية الفذة، وثقافته العميقة المتنوعة التى تجعله يكتب فى القضايا الفلسفية بالمقدرة نفسها التى يكتب بها أحاديثه «وحكاياته» ومواقفه مع معاصريه التى كانت تثير فيه أشد مشاعر الغيظ والحسد[٨٩].

فى مفتتح (الإمتاع والمؤانسة) يضع أبو حيان على لسان الوزير أبى عبدالله العارض كلاما يصف به ما ينبغى أن يكون عليه «كتابه»؛ فيقول:

«.. وليكن الحديث، على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه، مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تامًا بينًا، واللفظ خفيفاً لطيفًا، والتصريح غالبًا متصدراً، والتعريض قليلاً يسيراً؛ وتوخ الحق فى تضاعيفه وأثنائه، والصدق فى إيضاحه وإثباته؛ واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه؛...، واقصد إمتاعى بجمعة نظمه ونثره، وإفادتى من أوله إلى آخره؛ فلعل هذه المثاقفة تبقى وتروى، ويكون فى ذلك حسن الذكرى. ولا تومئ إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى فى السمع، وأعذب فى النفس، وأعلق بالأدب؛ ولا تفصح عما تكون الكناية عنه أستر للعيب، وأنفى للريب...»(٩٠).

ولنلاحظ ـ هنا ـ أن الكتابة ليست أصلا، وإنما الأصل هو «الحديث» والمشافهة؛ ولهذه تقاليدها التى تلقى بظلالها ـ كما سنرى ـ على «الكتابة»، حتى تصبح الكتابة حديثًا، والحديث كتابة. وإذا كان الوزير ـ أو أبو حيان ـ يلتفت إلى البقاء والذكرى، فوسيلته إلى ذلك «الرواية» لا «الكتابة»، أو الرواية ولو كانت مكتوبة ومدونة.

والحديث ـ أولاً ـ لابد أن يكون متباعد الأطراف، مختلف الفنون؛ لأن بقاء الحديث فى موضوع واحد أو فن بعينه داعية ملال وضجر. وهو ـ ثانيًا ـ يأخذ شكل «الرواية» المتعارف عليها فى الثقافة العربية الإسلامية، التى استمدت تقاليدها من رواية «حديث» الرسول، صلى الله عليه وسلم ـ من انقسام الحديث إلى متن ـ يوصف، هنا، بأنه «تام بين» ـ وسند، عال متصل. كما ينبغى أن يكون الحديث ـ ثالثًا ـ واضحًا، بينا؛ فهو «مشروح»، و «التصريح غالب متصدر، والتعريض قليل»، إلا أن يكون فى الحديث ما يخل بآداب المجلس أو يعيبه أو يفتح باب الأقاويل فيه؛ حينئذ تكون «الكناية» ضرورة، واستخدامها لا يخل بشروط الحديث، بل يكون استخدامها «أستر للعيب، وأنفى للريب».

وعلى المحدث ـ رابعًا ـ أن يتوخى الحق فيما يورده من حديث أو خبر، مستعينًا بالصدق فى إيضاحه وإثباته.

وللحديث ـ قبل هذا كله وبعده ـ «معنى» ينبغى حفظه، وقوام به يتماسك؛ فقد يخل الحذف بالمعنى، ويخرج التطويل إلى الهذر؛ فكثرة الكلام تقلل من المعنى أو القيمة، وكذلك حذف ما هو ضرورى لا يقوم المعنى إلا به. فالمعنى أساس لا ينبغى للفظ أن يهدمه، كما أن اللفظ ضرورة، ولا ينبغى للمعنى أن يجور عليه. يقول الوزير ـ أو أبو حيان: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ»(٩١)، بل من الضرورى الموازنة بينهما.

والهدف من الحديث ـ أولاً وآخراً ـ هو الإمتاع والإفادة؛ الإمتاع بالحديث كله، وللجوارح كلها، حتى السمع؛ فاللفظ ينبغى أن يكون «خفيفًا لطيفًا»، والإيماء ينبغى ألا يكون فيما «يكون الإفصاح عنه أحلى فى السمع»، ما لم يكن الإيماء أو الكناية ضرورية، كما أشرنا. ومع هذا كله فينبغى أن يكون الحديث مفيداً «من أوله إلى آخره»؛ ليكون كما قال عمر بن عبدالعزيز: «إن فى المحادثة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب»(٩٢).

هذا المثل الأعلى الذى يصوره أبو حيان على لسان الوزير هو المثل الأعلى للكتابة/ الحديث أو الحديث/ الكتابة ـ إذا جاز التعبير! ـ التى غلبت على كثير من كتب الأدب والأخبار فى التراث العربى الإسلامى، والتى دفع إلى كتابتها تقديمها فى مجلس من مجالس الخلفاء أو الوزراء أو غيرهم من الكبراء، أو أمل تقديمها فى مجلس من هذه المجالس، أو لأنها دونت فى مجالس علم من أفواه أصحابها مباشرة وهم يلقونها.

ومع هذا، فإن للكتابة عند أبى حيان فنوناً أخرى، ولكل فن من هذه الفنون بلاغته، كما أن للحديث، كما رأينا، بلاغته.

من هذه الفنون: الخطابة، وبلاغتها فى أن «يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبة، والسجع عليها مستوليا، والوهم فى أضعافها سابحا؛ وتكون فقرها قصارا، ويكون ركابها شوارد الإبل»(٩٣). فالخطابة مواجهة مباشرة مع الناس تستهدف بلوغ هدف معين عندهم؛ قد يكون إثارة وتحميساً؛

تخويفاً وتهديداً؛ ترغيبا وتشويقاً.. إلخ. ولهذا فمساحة الإقناع فيها ضيقة بعامة، والأساس فيها هو «التأثير». ولبلوغ هذا الهدف ـ التأثير ـ يغلب على الخطابة: قرب اللفظ (سهولته ويسره)، وغلبة الإشارة (فلا مجال للشرح والإسهاب)، واستيلاء السجع (استغلالاً للخاصة الموسيقية فيه؛ وللموسيقى هزة فى النفس لا تنكر)، وتخلل الوهم فى أضعافها (الوهم «هو إدراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات»[٩٤]، وقضاياه كاذبة و«سفسطائية[٩٥]»؛ يعنى أن الخطبة تحتمل «بعض» الكذب والسفسطة يسبح فى أثناء الكلام! (يقول أبوسليمان للجرجانى الكاتب: حكم الكتاب وأصحاب الخطابة مخايل، تصدق قليلاً وتكذب كثيراً؛ ليس لها رسوخ فى القلب، ولا ثبات فى العقد[٩٦] !). وأخيراً، فالخطيب يركب «شوارد الإبل»؛ أى يستعين فى كلامه بما شاع من شعر أو نثر يستشهد به[٩٧].

«وأما بلاغة النثر فأن يكون اللفظ متناولاً، والمعنى مشهوراً، والتهذيب مستعملاً، والتأليف سهلاً، والمراد سليماً، والرونق عاليا، والحواشى رقيقة، والصفائح مصقولة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهوادى متصلة، والأعجاز مفصلة»[٩٨].

و«النثر» ـ هنا ـ هو «الكتابة»، وبلاغتها لابد أن تكون مختلفة ـ وإن كان ثم عنصران مشتركان هما: اللفظ المتناول، والمعانى السهلة المشهورة ـ من حيث تتاح للكاتب الفرصة للمراجعة والتنقيح/ التهذيب. وموضوع الكتابة ـ وإن اختلفت مواده ـ لابد أن يجمعه جامع «التأليف السهل»، وأن يستهدف «مراداً سليماً» وأن تكون الكتابة، بعد هذا، جميلة جذابة (الرونق عالٍ)؛ جوانبها رقيقة، ومتنها مستو، وأمثلتها خفيفة المأخذ. أما «الهوادى»، فربما قصد بها التفصيلات (الأفكار الجزئية؛ الآراء؛ الأحداث.. إلخ) التى تقع فى الكتابة وينبغى أن تكون متصلة فى تماسك، كأن بعضها آخذ برقاب بعض. وأما «الأعجاز» فهى الأصول التى تنبنى عليها الكتابة، وينبغى أن تكون مفصلة.

«وأما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية والعبارة شاعرة»[٩٩].

فالمثل ـ كى يشيع ـ ينبغى أن يكون فى أقل حيز ممكن من الكلام (يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً)، وأن يأخذ من الشائع بقدر ما يستطيع (الصورة محفوظة، والعبارة سائرة)، ومغزاه مكشوف تماماً (يكون المرمى لطيفاً، والتلويح كافيا، والإشارة مغنية). وهذا كله لا يتوقف عند «صياغة» المثل فقط، بل هو ألزم فى الاستشهاد به فى المواقف المماثلة (وربماكان الغرض الأخير، الاستشهاد بالمثل، هو المقصود من الكلام، ولا ينفى هذا الغرض الأول، الصياغة أو الصك).

ويضيف أبو سليمان إلى هذه «البلاغات» الثلاث: «بلاغة العقل»، ونظن أنه يقصد إحسان العقل تبليغ أفكاره، وذلك بأن يكون:

«نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفية الحروف، وتكون البساطة فيه أبلغ من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً فى عرض السنن، والمرمى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب»[١٠٠].

والكلام فى معظمه يدور حول سرعة توصيل «المفهوم» بأيسر السبل؛ المفهوم المؤدى فى بساطة، يكون أسبق إلى النفس من المسموع فى الأذن (وهى مبالغة لا بأس بها!)، وهو ملحوظ فى عرض الطريق، ويتلقى بالوهم لحسن الترتيب. وحينئذ تكون أية زيادة فى الأداء أو رغبة فى تجميله (ترصيع اللفظ، وتقفية الحروف، والتركيب) عوامل تعويق لهذا الأداء البسيط السهل الذى يبلغ هدفه من أقصر طريق.

«وأما بلاغة البديهة فأن يكون انحياش اللفظ للفظ فى وزن انحياش المعنى للمعنى، وهناك يقع التعجب للسامع؛ لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به، كمن يعثر بمأموله فى غفلة من تأميله...»[١٠١].

فالبديهة تقع على ما يبحث عنه السامع، لكنه لا يأمل فى العثور عليه فتقدمه هى ـ البديهة ـ إليه؛ فتكون

المفاجأة والتعجب. فبلاغة البديهة فى أنها تقع على لمحات نادرة، ثم يكون أداؤها بالقدر نفسه من الندرة؛ إذ ينقاد اللفظ للفظ - فى أدائها - انقياد المعنى للمعنى، فكلاهما - اللفظ والمعنى - يفيضان فى سهولة ويسر.

ثم يقف أبو سليمان، أخيراً، عندما يسميه بـ «بلاغة التأويل»، وهى التى:

«تحوج، لغموضها، إلى التدبر والتصفح، وهذان [التدبر والتصفح] يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة. وبهذه البلاغة يتسع فى أسرار معانى الدين والدنيا، وهى [المعانى] التى تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله - عز وجل - وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - فى الحرام والحلال، والحظر والإباحة، والأمر والنهى وغير ذلك مما يكثر..»(١٠٢).

فهى بلاغة القدرة على استنباط معنى أو حكم أو رأى من كلام - فى الدين والدنيا - تأويلاً لهذا الكلام على وجه أو أكثر من وجوهه. ووسيلة كثرة السماع من العلماء وأصحاب الرأى، وكثرة التأمل/ التدبر/ التصفح فى هذه النصوص المتأولة، وفيما يدور حول هذه النصوص من كلام؛ ليصل المتأول - بهذا كله - إلى مطلوبه.

ولابد لقارئ هذه «التقسيمة» لفنون البلاغة أن يلاحظ كيف أن أبا سليمان بدأ بفنون نثرية ثلاثة، هى: الخطابة والكتابة والمثل، ثم انتقل إلى «مصدرين»، هما: العقل والروية (ويمكن أن يصدر عنهما شعر بقدر صدور النثر مع تفاوت فى نسبة الصدور)، ثم يقف أخيراً عند «آلية» من آليات التفكير، هى: التأويل - ليجعل لكل فن أو مصدر أو آلية بلاغته الخاصة التى تميزه عن غيره، وإن اشتركت هذه البلاغة مع غيرها فى بعض العناصر.

*

ويوازن أبو حيان بين الشعر/ النظم والنثر فى مواقف عدة فى كل من (الإمتاع) و(المقابسات)، وهى موازنة تأخذ لها اتجاهات عدة، لعل أهمها: أصل كل واحد منهما فى النفس؛ ومدخل كل واحد منهما إلى النفس.

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام فى النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة؛ لأن النظم من حيز التركيب. والنثر أدل على العقل؛ لأن النثر من حيز البساطة»(١٠٣)؛ لأن فى النظم عنصراً أساسياً ليس فى النثر، هو الوزن، يخرج بالكلام عن البساطة إلى التركيب؛ والتركيب سمة من سمات الطبيعة والحس؛ ولذا كان الوزن معشوقاً لهما (١٠٤). أما العقل فيطلب المعنى؛ «فلذلك لا حَظّ للفظ عنده، وإن كان متشوقاً معشوقاً»(١٠٥). فاللفظ - عند العقل - لا وزن له، أو هو - على الأقل - فى مرتبة متأخرة عن مرتبة المعنى. وهى وجهة نظر مفهومة من عاملين فى مجال الفلسفة والمنطق وعلم الكلام؛ اللفظ - عندهم - «معرض وإناء وظرف»(١٠٦)، فى حين أن المعنى هو «مطلوب النفس»؛ لأن الألفاظ «من أمة الحس، والمعانى المقولة فيها من أمة العقل»(١٠٧).

وهذا الارتباط بين الشعر والطبيعة من جهة، والنثر والعقل من جهة أخرى، يترتب عليه - عندهم - ارتباط الشعر بالحس/ الألفاظ ووقعها فى السمع، وارتباط النثر بالمعانى ووقعها فى النفس والعقل؛ فـ «الألفاظ تقع فى السمع؛ فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعانى تقع فى النفس؛ فكلما اتفقت كانت أحلى»(١٠٨). ذلك أن الحس - والسمع منه - من شأنه «التبدد فى نفسه، والتبدد بنفسه»؛ أما المعانى فـ «تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها»(١٠٩). وهذا ما يجعل «الوحدة فى النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب»؛ (١١٠) لأنه مبنى على العقل/ المعنى، والعقل يميل إلى الوحدة، والمعانى تميل إلى الاتصال والترابط.

ويفهم من كلام أبى حيان وأصحابه عن النثر أن الشعر/ النظم غير هذا؛ فهو ابن الحس، والحس مولع بالألفاظ، وبالتغيير؛ ومن ثم «فكلما اختلفت كانت أحلى»، كما رأينا:

ومع هذا كله، فالأمر - فى المآل الأخير - ليس على هذا الجمود والانقطاع بين القوى المبدعة فى النفس، من جهة، والقوى المستقبلة فيها من جهة أخرى. فعند أبى سليمان أن العقل نفسه:

«يتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن؛ ولهـذا شـقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم. وليس هذا للطبيعة، بل الذى يستند إليها ما كان حلواً فى السمع، خفيفاً على القلب؛ بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه آصرة. وحكمها [الطبيعة] مخلوط بإملاء النفس، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل».

ثم قال :

«ومع هذا ففى النثر ظل النظم، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا؛ وفى النظم «ظل النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا بحوره وطرائقه، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه»[111].

فالعقل نفسه ليس خلواً من الإحساس بالجمال، حتى إنه «يتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن». وإذا كان ما يستند إلى الطبيعة هو «ما كان حلوا فى السمع، خفيفاً على القلب»، فلابد ـ كذلك ـ من أن يكون «بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه آصرة». و«الحق» و«الصواب» من مصطلحات العقل ولاشك.

لهذا كله تختلط أحكام الطبيعة بأحكام العقل، كما يحاول كل من النثر والشعر/ النظم أن يستعير من صاحبه أفضل ما عنده؛ فأخذ النثر يميل إلى أن يكون ـ بالرغم من ارتباطه بالعقل/ المعنى ـ حلوا، خفيفاً، طيباً، متأنقاً؛ ولم يعد الشعر يقف عند الحلاوة فى السمع والخفة على القلب، بل اتجه إلى ائتلاف «وصائله وعلائقه»، أى إلى الوحدة، التى هى سمة من سمات النثر، على ما أشرنا.

ولهذا ، كذلك، جاز للقومسى أن يتحدث عن «البيان» بالمعنى العام للفظ، الذى يرادف «البلاغة»؛ إذ بعد أن يتحدث عن الألفاظ والمعانى، يقول:

«وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة، بحسب الملابسة التى تحصل له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم...

ومدار البيان على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المراد، ومعرفة الفصل والوصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة التعسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان»[112].

فقوى الإبداع، هنا، مجتمعة: نور النفس/ الطبيعة/ البديهة، وفيض العقل/ الروية، وشهادة الحقّ/ معرفة الوجود وتأمّله، وبراعة النظم/ الدربة/ الصناعة، وهى تعمل جميعا فى تحقيق معنى البيان. والبيان ـ فى حدّه الأعلى، وسواء أكان شعراً أم نثراً ـ يتحقّق باجتماع هذه الصفات التى أشار إليها، وهى صفات، كما نرى، تعود إلى اللفظ المفرد (تخيرّ اللفظ)، والأداء المركّب (ترتيب النظم، ومعرفة الفصل والوصل)، والمعنى (صحّة التقسيم، وتقريب المراد)، ومراعاة المقام (توخّى الزمان والمكان)، مع مجانبة التعسّف والاستكراه، وطلب العفو/ البساطة والسهولة كيف كان هذا.

ـ ٥

وللكتابة عند أبى حيّان أهمية بالغة، ومن هذه الأهمية للكتابة يستمد الكاتب أو البليغ نفسه أهميته. يقول أبو حيّان عن الكتابة/ البلاغة ـ فى معرض حواره مع ابن عبد الله حول الحساب والبلاغة، وقد قال له إن «إحدى الصناعتين هزل [يعنى البلاغة] والأخرى جد [يعنى الحساب]»:

«.. البلاغة هى الجدّ، وهى الجامعة لثمرات العقل؛ لأنها تحقّ الحقّ وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه؛ ثم تحقيق الباطل وإبطال الحقّ لأغراض تختلف، وأغراض تأتلف، وأمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير أو شرّ، وإباء وإذعان، وطاعة وعصيان، وعدل وعدول*، وكفر وإيمان. والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة؛ وهذا هو حدّ العقل، والآخر حدّ العمل»[113].

* العدول: الجور.

والبلاغة ـ هنا ـ بلاغتان ـ إن جاز التعبير! ـ إحداهما «تحقّ الحقّ وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون عليه الأمر»؛ أى تحقّ الحقّ وتبطل الباطل فى ذاتيهما ولذاتيهما، دون غرض عمليّ أو هوى شخصيّ أو حتى دنيوىّ، بل هو «وضع للحكمة» فى ذاتها ولذاتها؛ وهذا هو «حدّ العقل». أما الأخرى فهى البلاغة «العملية» التى تستهدف تحقيق أغراض عملية وبلوغ «أمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير وشرّ...».

وهذا ماتجده عند كتّاب الدواوين والوزراء والخطباء السياسيين.. إلى آخر هذه الفئات من صنّاع البلاغة وأصحاب البيان والخطابة؛ وهذا هو «حدّ العمل».

وعلى أية حال، فالكتابة/ البلاغة هى «الجامعة لثمرات العقل»؛ العقل فى ذاته مبرأ من الأغراض العملية الضيقة، وكذلك العقل «العمليّ» المثقل بهذه الأغراض، الذى لا بأس عنده ـ تحقيقاً لأغراضه، الخاصّة، أو العامة ـ أن يحقّ الباطل ويبطل الحقّ؛ لأنه يرى فى هذا تحقيق «المنفعة»، ومنفعته هى الخير!

والبلاغة/ الكتابة ـ فى الأحوال كلها ـ «شرف»؛

«وأشرف الصناعات يحتاج إليها أشرف الناس. وأشرف الناس الملك؛ فهو محتاج إلى البليغ والمنشئ والمحرِّر؛ لأنه لسانه الذى ينطق به، وعينه التى بها يبصر، وعيبته* التى منها يستخرج الرأى ويستبصر فى الأمر»(١١٤).

قد يفهم من هذا أن شرف الكتابة، ومن ثمّ الكاتب، مستمدّ من شرف الملك المحتاج إليها، وهذا واضح فى الكلام. لكننا يمكن أن نفهم أيضًا ـ بل لابدّ أن نفهم ـ أن حاجة الملك ـ والمملكة ـ إلى الصناعة ترتبط بشرف هذه الصناعة فى ذاتها؛ وإلا ما كان الملك ـ على شرفه وقدرته ـ «محتاجاً» إليها، وأن شرف الصناعة شرف لصاحبها ـ الكاتب/ البليغ ـ الذى ينطوى فى ذاته ـ كذلك ـ على شرف ذاتىّ، يؤهله لأن يكون «العين.. والعيبة.. واللسان» للملك.

ولهذا، وجب أن يكون المنشئ ـ فى المملكة ـ واحداً؛ لأن «هذا الواحد، فى قوّته، يفى بآحاد كثيرة، وهؤلاء الآحاد ليس فى جميعهم وفاء بهذا الواحد..»، كما أنه ـ كذلك ـ «لا يجوز أن يكون له شريك؛ لأنه حامل الأسرار، والمحدِّث بالمكنونات، والمفضى إليه بمكنونات الصدور»(١١٥).

واضح أن دفّة الحديث كلها قد تحوّلت إلى «الكتّاب العمليين» أو كتاب الدواوين. ربما لأن مجال الحديث والجدل ـ كما أشرنا ـ كان عن فائدة كلّ من الحساب والبلاغة للمملكة، وربمّا لأن الكتابة الديوانية كانت تشكّل هما ملحًا لأبى حيّان، رغبة فى التخلص من «محنة» الوراقة التى أتعبته وأزعجته وحرمته الحظّ الذى كان يراه لنفسه فى الحياة!

هل يمكن أن نسحب الحديث على ضرورة البلاغة/ الكتابة ووظائفها على الشعر؟

قياساً على ما قاله أبو حيان على البلاغة الكتابة نستطيع أن نقول ـ استنتاجاً ـ إن فى الشعر القسمة نفسها؛ ما يمكن أن نسميه الشعر فى ذاته؛ ولذاته، وهو ما يكتبه/ يقوله الشاعر تعبيراً عن نفسه وعن موقفه من الحياة والكون، ثم «الشعر العملى»، الذى يحقق للشاعر أغراضه، وللدولة وللملك أغراضهما، وهو مانعرفه فى شعر المدح والهجاء السياسيين، الذى كان واسع الشيوع فى الحياة العربية الإسلامية. والحياة فى مستوييها: العام والرسميّ، تجعل من اللونين ـ أيا ما كان رأينا فيهما! ـ ضرورة من ضرورات الحياة، بما يقضيان فيها من حاجات، تبدأ من إرضاء الذائقة الفنية وإغنائها، وتنتهى إلى قضاء الحاجات العملية، لكل من المخاطب والمخاطَب معا، مروراً بكثير من الحاجات النفسية والجمالية التى يشبعها الفن بعامة، والشعر بخاصة.

ـ ٦ ـ

هذه الصورة التى حاولنا رسمها ـ مع مافيها من كثير من النقص وعدم الإحاطة ـ لفكر أبى حيّان الأدبى، تكشف

* العَيْبة: ما يجعل فيه الثياب. وعيبة الرجل: بطانته وأهل سره وأمانته. متن اللغة، عيب.

عن كثير من جوانب الأصالة فى هذا الفكر، التى ربما كان أهمها كشفه الجذور المختلفة والمتنوعة للإبداع فى النفس الإنسانية، من البديهة إلى الروية إلى المركّب منهما، ثم توقفه عند السمات الخاصّة لفنون أدبية لم تشبع فى تراثنا النقدىّ، بخاصة فنون النثر: الكتابة، والخطابة، والمثل، والتأويل.. إلخ. وتمييزه ـ فى الكتابة/ البلاغة ـ بين الكتابة لذاتها والكتابة لأغراض عملية، ثم حديثه عن ضرورتها ـ بخاصة فى إقامة الملك، وغير ذلك من جوانب.

ومع هذا، فلا شك فى أن أبا حيّان ـ وجماعته ـ وقعوا فى كثير مما وقع فيه الفكر الأدبىّ العربى، بعامة، من التمييز بين اللفظ والمعنى ـ بالرغم من محاولاتهم للتقريب ـ مع عدم تمييزهم بين الصدق الأخلاقىّ والصدق الفنىّ ـ بالرغم من المحاولة، كذلك! ـ مع تمسكهم بكثير من الاصطلاحات الشائعة ـ الغامضة، مع هذا ـ فى وصف اللفظ والمعنى والفكرة.. إلخ.

ومع هذا كله. فلا بدّ من التأكيد ـ مرّة أخرى ـ أن هذا كله لا يعدو أن يكون «محاولة» سبقتها محاولات، ولا بدّ أن تصاحبها وتتلوها محاولات أخرى، تستكمل ما فات هذه المحاولات جميعا من كمال وإحاطة بجوانب هذا الفكر الأدبىّ لأبى حيان؛ لأنه ـ بلا جدال ـ فكر يستحق ما يبذل فيه من جهد.

هوامش وتعليقات:

(١) هو الوزير أبو عبد الله العارض، ابن سعدان، وزير صمصام الدولة البويهى. راجع مقدمة أحمد أمين **الإمتاع والمؤانسة** (نسخة مصوّرة عن الطبعة الأولى من المكتبة العصرية، بيروت، د. ت) ص د ـ ى.

(٢) السابق، ١٣١/٢.

(٣) قارن: **المقابسات**، ط. حسن السندوبى، ط ثانية مصوّرة، دار سعاد الصباح ١٩٩٢، المقابسة ٣٤، ص ١٩٢ ومابعدها.

(٤) **الإمتاع** ١٣١/٢.

(٥) السابق، ١٣٢/٢.

(٦) ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. ثالثة، القاهرة ١٩٧٧، ٩٦/١.

(٧) السابق، ٩٧/١ ـ ٩٨.

(٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٦٢/٣ ـ ١٦٣.

(١٠) السابق، نفسه.

(١١) السابق، نفسه؛ السؤال.

(١٢) السابق، ص ٢٣٩.

(١٣) السابق، ص ٢٣٨؛ السؤال.

(١٤) محمود قاسم: **فى النفس والعقل، الفلاسفة الإغريق والإسلام**، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٤٩، الفصل الثالث عن: طبيعة النفس.

(١٥) السابق، ص ٧١.

(١٦) السابق، ٨٦ (مع تغيير الضمير من المؤنث إلى المذكر).

(١٧) السابق، ص ٩٢.

(١٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٤٢/٢.

(١٩) السابق، ص ١٣٤.

(٢٠) **المقابسات**، ص ٢٣٩.

(٢١) راجع: **المعجم الفلسفى**، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، مادتى: حدس، حَدْسِيّة.

(٢٢) **المقابسات**، ص ٢٣٨.

(٢٣) السابق، ص ٢٣٩.

(٢٤) ألفت كمال الروبى: **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين**، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦.

(٢٥) **المقابسات**، ص ٢٣٩.

(٢٦) السابق، نفسه.

(٢٧) السابق، ص ٣١٤.

(٢٨) راجع: محمد الحافظ الروسى: **جودة الشعر عند نقاد القرن الرابع الهجرى بين الطبع والصنعة**، عالم الفكر، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت ـ يناير ـ يونيو ١٩٩٤، ص ٢٦٠ ومابعدها.

(٢٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣٢/٢. قارن، أيضا، ١٢٨/٣.

(٣٠) **المقابسات**، ص ٢٣٨.

(٣١) السابق، ص ٢٣٩.

(٣٢) السابق، نفسه.

(٣٣) السابق، نفسه.

(٣٤) قارن **الإمتاع** ١٣٨/٢.

(٣٥) **المقابسات**، ص ٢٣٨.

(٣٦) السابق، ص ٢٣٩.

(٣٧) السابق، ص ٢٦٠.

(٣٨) السابق، ص ٢٦١.

(٣٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ٧٠/١ ـ ٩٦.

(٤٠) السابق ٧٣/١.

(٤١) السابق ٨٩/١.

(٤٢) **المقابسات**، ص ١٦٣.

(٤٣) السابق، نفسه.

(٤٤) السابق، ص ١٦٤.

(٤٥) **الإمتاع**، ١٠/١.

(٤٦) قارن المقابسة السادسة، ص ١٤٥، حيث يقول القوسى: «فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة...، وقد يتفق هذا لتحويل الإنسان بمزاجه الصحيح... وقد يفوته هذا الوجه فيتلافاه بحسن الاقتداء بمن سبق بهذه المعانى إليه؛ فيكون اقتداؤه حافظا عليه نسبة البيان على شكله المعجب، وصورته المعشوقة..».

ويعرف تاريخ النقد العربى معارك، لم تتوقف، حول شعراء كأبى نواس وأبى تمام والمتنبى لخروجهم فى شعرهم على مألوف ما كان للشعراء قبلهم أو فى عصورهم، وألفت فى هذه المعارك كتب معروفة.

(٤٧) **المقابسات**، ص ٢٣٩.

(٤٨) **الإمتاع**، ١٣٢/٢.

(٤٩) السابق، نفسه.

(٥٠) السابق، نفسه.

(٥١) نفسه.

(٥٢) السابق، ١٤٥/٢.

(٥٣) السابق ٩/١.

(٥٤) السابق ١٤١/٢.

(٥٥) السابق ١٤٥/٢ ـ ١٤٦.

(٥٦) السابق، ١٤٦/٢.

(٥٧) فى كتاب أبى حيان **أخلاق الوزيرين** (ط. محمد بن تاويت الطنجى، دمشق ١٩٦٥) أمثلة لاتكاد تحصى على هذه العيوب فى كلام الصاحب بن عباد وابن العميد؛ راجع مثلا، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، ص ١٣٥، ص ٣٩٤.

(٥٨) **المقابسات**، ص ٢٩٣.

(٥٩) السابق، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٦٠) السابق، ص ٢٩٣.

(٦١) **الإمتاع** ١٣٦/٣.

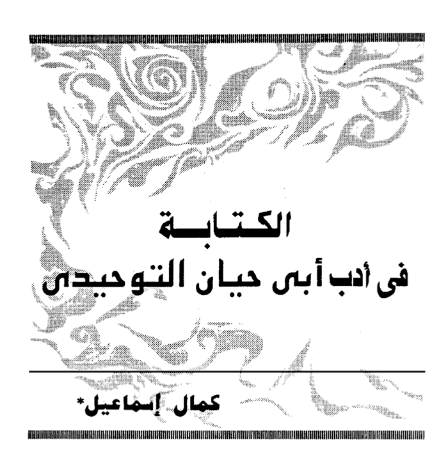
(٦٢) السابق، نفسه.

(٦٣) السابق، نفسه. لاحظ تعبير التوحيدى أن البديهة «تجنح» إلى الحسّ؛ لأنها تبدأ ـ فى مراحل الحياة الأولى للإنسان ـ بمباشرة الحس، وتظلّ مرتبطة به، وإن كانت قادرة ـ مع هذا ـ على السمو عليه فى أحكامها ومدركاتها.

(٦٤) **الإمتاع** ١٤٤/٣.
(٦٥) قارن **المقابسات**، ص ١٧٠.
(٦٦) **الإمتاع** ١٦٣/٣، **وأخلاق الوزيرين**، ص ٨، ص ٤٧٢، وفيها: إن من البيان لسحراً فقط.
(٦٧) السابق، ١٦٤/٣. وارتباط السحر بالكلمة معروف منذ بدء معرفة الإنسان بقدرتها على التأثير، فنشأت الترانيم الدينية، والأساطير، والهجاء.. إلخ. راجع، مثلا، إرنست فيشر: **ضرورة الفن**، ترجمة: أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١، ص ٤٤ ومابعدها.
(٦٨) **الإمتاع** ١٦٤/٣.
(٦٩) **أخلاق الوزيرين**، ص ٧.
(٧٠) السابق، ٨ ـ ٩.
(٧١) راجع، مثلا، «ضروب الشعر» أو «أقسامه» بين اللفظ والمعنى عند ابن قتيبة: **الشعر والشعراء** ٧٠/١ ومابعدها.
(٧٢) راجع: محمود قاسم، السابق، ص ٨٦.
(٧٣) **الإمتاع** ١٣٦/٢.
(٧٤) **المقابسات**، ص ٣١٨.
(٧٥) السابق، ص ٣١٠.
(٧٦) السابق، ص ٢٩٧.
(٧٧) السابق، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.
(٧٨) السابق. ص ٢٩٨.
(٧٩) راجع، الزمخشرى: **أساس البلاغة**، غسل.
(٨٠) **الإمتاع** ١٨٦/٣.
(٨١) السابق ١٤١/٢.
(٨٢) السابق ١٣٣/٢.
(٨٣) راجع، مثلا، **الإمتاع** ٦٣/١، ١١٠.
(٨٤) راجع، مثلا، السابق ١١٨/١.
(٨٥) راجع، مثلا، السابق ٩٤/١.
(٨٦) **المقابسات**، ص٢٩٩.
(٨٧) زكى مبارك: **النثر الفنى فى القرن الرابع**، المكتبة العصرية، بيروت د. ت، ١٦٧/٢.
(٨٨) يقول أبو حيان عن الجاحظ فى **أخلاق الوزيرين**: إنه «واحد الدنيا»، ص ٤٢. ويحكى فى **الإمتاع** عن ثابت بن قرة الحرانى قوله إن أمة محمد ـ ص ـ فضلت بثلاثة: عمر بن الخطاب فى سياسته، والحسن البصرى فى زهده وحكمته، والجاحظ؛ «فإنك لا تجد مثله، وإن رأيت مارأيت رجلا أسبق فى ميدان البيان منه». ولأبى حيان كتاب فى تقريظ الجاحظ، ذكره ياقوت: معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١، ٢٨٩/٤.
(٨٩) زكى مبارك، السابق ١٦١/٢ ومابعدها.
(٩٠) **الإمتاع**، ٨/١ ـ ٩.
(٩١) السابق ١٠/١.
(٩٢) السابق ٢٦/١.
(٩٣) **الإمتاع** ١٤١/٢.
(٩٤) الشريف على بن محمد الجرجانى: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، مادة: وهم.
(٩٥) السابق، مادة: الوهميات.
(٩٦) **المقابسات**، ص ٣٠٠.
(٩٧) يقول العرب: قافية شرود، أى شائعة. أحمد رضا. **متن اللغة**: شرد.
(٩٨) **الإمتاع** ١٤١/٢.
(٩٩) السابق، نفسه.
(١٠٠) السابق ١٤١/٢ ـ ١٤٢.
(١٠١) السابق ١٤٢/٢
(١٠٢) السابق، نفسه.
(١٠٣) **المقابسات**، ص ١٤٥.
(١٠٤) قارن السابق ٢٦١. وفى رأى أرسطو أن الفن نشأ فى حياة الإنسان لحبه المحاكاة، ولتعلقه باللحن والإيقاع. راجع: **فن الشعر**، ترجمة: عبدالرحمن بدوى، دار الثقافة، بيروت د. ت، ص ١١، ص ١٣.

(١٠٥) المقابسات، ٢٤٥.
(١٠٦) السابق، نفسه.
(١٠٧) السابق، ١٤٥.
(١٠٨) السابق، ١٤٤.
(١٠٩) السابق، ١٤٥.
(١١٠) السابق، ٢٦١.
(١١١) السابق، ٢٤٥ ـ ٢٤٦.
(١١٢) السابق، ١٤٥.
(١١٣) الإمتاع ١٠١/١.
(١١٤) السابق، ١٠٢/١.
(١١٥) السابق، نفسه.





الكتابة في أدب أبي حيان التوحيدي

كمال إسماعيل*

الانبراء لفهم طبيعة الكتابة فى أدب أبى حيان التوحيدى لا يحق إلا بمقوم قوى من فقه اللغة، والقواعد، والأساليب، لإدراك الحقائق كاملة دون أشباحها، خلاف ما اختزل به كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) الأستاذ أحمد أمين كل تصاريف الرجل وجهده المشهود بإجمال فى قالبين اثنين كثيرا ما يلاحقان تراث القرون الأولى بالإدانة، وأول القالبين الازدواج، وثانيهما الإطناب، أو الإطالة[1]. وما نعنى بفقه اللغة هو فهمها، وما نقصده بالقواعد هو قوانين النحو والصرف والصوت.

وتعريف الأسلوب يقع للطريقة، وهى تَحُدُّ فردا، أو جماعة تبوأوا فى أحد العصور مكانة للكتابة فى نوع ca-tégorie بعينه. ومعاقد الأسلوب هى فى اللغة، وفى النحو. والأسلوب فى تأصيله هو «بلاغة جديدة»[2]، وهو وجه البيان الذى يثمر فى صفوة من الوسائط تعبيرا محددا بعزائم فاعل متكلم، أو كاتب[3].

* باحث مصرى

وتأذن أية جملة أدبية فى مستوى من لقطاتها المتتابعة sequences بعد تفكيكها لقارئ الحداثة modérnité بالإخلاد إلى قدر من الجذاذ، بمعونة من مؤونة النص نفسه، كيما يختلف إلى مشيمة الجملة، أو إلى جرثومتها أو نواتها، دون إخلال بالجسر القديم الراصد لدستورها، وعلائقها بالكلام parole، من محور الصوت أو الفصاحة أو البلاغة العربية التى تقف على أعراف النظير isotope والضد opposé والدلالة الحاضنة أو الحافة (فى الطباق والمقابلة وعلمى البيان والمعانى)[4].

لقد وطأ أبو حيان أرض الجملة من باب الكلام، كما أسلف ذلك النحاة العرب، والكلام فى أسفارهم هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وهو اسمان أو فعل واسم، أو فعل أمر يستوجب فاعلا مستترا[5]، وليست الجملة بمفيدة فائدة الكلام خاصة. وإنا لنقول: هذه جملة الصلة، وهى لا تفيد، ونردد: تلك جملة الشرط، وجملته وحدها، أو الجواب وحده، لا يفيد أيهما، ونهتف: هذه جملة اعتراض، والاعتراض يقف على حرف، وقد يفيد أو لا

يفيد، ونبث فى جملة الابتداء أو الجملة الصغرى أو الكبرى نبأ، وأيما فضاء كتابى أو قولى امتلأ بنبأ، فهو مفيد[٦].

إن أبا حيان فى دخوله إلى الجملة من باب الكلام على ملأ، على الرغم من انتفاء العثور على الأصل الكلامى لجمله، لن يبدو بعيدا عن إلهام تمتع به الإنسان وحده فى حقل النطق المفيد، والكتابة، بالإملاء لقلمه، أو لقلم ناسخ كاتب.

لقد أراد أبو الوفاء من أبى حيان سرد ما دار بينه وبين ابن سعدان، وزير صمصام الدولة، من حديث استقام لأربعين ليلة، سامر فيها أبو حيان جليسه، قبل أن يجوز على الوزير القتل فى سعاية بوشاية، أخذه بها صمصام الدولة فقتله عام ٣٧٥ هـ. ولكن أبا حيان وجد مشروعه محسوما للرسالة فقال: «إن أذنت جمعته كله فى رسالة»[٧].

ولقد عرف العرب فن الرسائل ودبجوها لملوكهم ولكبرائهم، ولإخوانهم، وراعوا فى أوائلها خطبة الجمعة، بما صار إطارا منها منذ القرون الإسلامية الأولى، كما يرجح بلاشير، مثالا للوعظ وللبيانات السياسية بصفة نهائية، وبما اقترنت بالنص القرآنى، وبالحديث النبوى، وبالمثل السائر، وبالشاهد الشعرى، على نحو أدخل النثر الأدبى، فيما بعد، إلى مائدة الأدب العربى رديفا للشعر[٨].

وقد اختلفت الجملة الخطابية إلى رسالة أبى حيان لترجمان من الإثارة والإقناع لا بمتن الأحاديث الجزافية التى كانت تتشعشع بها المجالس فى بغداد فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، وفيها من الدارج العامى ما هو مرصود مقروء كالاستفهام «بايش» الذى تابعناه أيضا مع العهد المملوكى، لكن اختلاف الجملة الخطابية إلى الرسالة جاء بحدود الكتابة بما يصار إليه من إلحاق أو حذف أو تقديم نبأ، أو تأخيره، بالطريقة ذاتها التى يرجى فيها الإلمام بسيرة أدبية، ويتم فيها إجلاء مرحلة، لتحتلها مرحلة أخرى موحية بينة، فى تتابع جديد لا يراد به وجه الإنباء وحده[٩].

وسنعرض لأسلوب أبى حيان فى الكتابة، فى ثلاثة ألوان من الجمل: أول هذه الألوان الجملة الخطابية، ثم الجملة الشعرية، ثم الجملة الإفهامية.

١ ـ الجملة الخطابية:

قال أبو حيان فى مستهل كتابه (الإمتاع والمؤانسة):

«بسم الله الرحمن الرحيم

نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه وآله الطاهرين»[١٠].

أ ـ تحليل التتابع الأول:

سنستقبل البسملة المندوبة من فاتحة الكتاب ومن الخطاب الدينى، متعاقدة مع الحمد، فى تسليم إليها واحد، وفى تتال اسمى لا نجده بفصلهما المنصوص فى الآى الكريم، بل وصله التحدث، بثلاث جمل تامة، مفيدة، بينهما معطوفة عليها جملة الحمد، دون أن تعطل النون فى الوقت نفسه، فى أقفال الجمل الثلاث فى (العارفين وفى الزاهدين، وفى أجمعين) من التحاق البسملة والحمد ببنية التتابع، أو نيته كما هى فى الفاتحة، أو الكتاب الكريم، فالصوتان المجهوران فى حرفى الميم والنون لن يبعدا المرسل إليه عن مخرجيهما المتشابهى المجال، اللذين يحال فيهما الصوتان من الفم إلى الأنف، مع شئ من الحفيف لا نكاد نسمعه.

وسنستكشف بعد قليل أننا لن نفارق الصوتين، حين نعلم أن المتتابعات Sequences مبنية بالترابط ببعضها جميعا، بوحدة من الأضداد[١١].

ونعود إلى الجمل النونية الثلاث المعطوفة، وهى ماضية الأفعال تفيد المضارعة لنتثبت من أنها خصت بلون من الصلة مرهف، يصلح لأن نتصرف فيه بالتقديم وبالتأخير للتفكيك، فنتقدم بأداة الصلة، وهى الاسم «من» على أنها اسم شرط يستحق الصدارة فنظفر بجمل صغرى، أصيلة، جديدة، فعلية أيضا، معلنة على السطر، لا تضطر إلى فضلة الصلة، وقد صارت نصوصا شرطية قوية، تنتسب إلى البنية العميقة لفن الخطابة[١٢].

وتقول الجمل الشرطية الجديدة التى تقدمها اسم الشرط: من كان من العارفين، نجا من آفات الدنيا، ومن كان

من الزاهدين، وصل إلى خيرات الآخرة، ومن قطع طمعه من الخلق أجمعين، ظفر بالفوز والنعيم.

العودة بالتفكيك:

وهذه الصور المستصلحة المنحازة إلى الفهم، بما صححت الجمل الصغرى بعد تفكيكها لصوب الجدارة القياسية، العقلية، الحفية بالأصول، نقلت السجع المراد لتنضيد الكتابة فى (العارفين والزاهدين وأجمعين) من مقار توطيئه لأعجاز الجمل إلى أواخر أقفال صدورها، فتنصلت الكتابة من عقودها التى كانت تبرك عليها بطواعية.

وهكذا، نضطر إلى أن نعود بالتتابع إلى شكله المسجوع الذى قامت عليه الكتابة، فكما أن للإنسان قدرة عجيبة فى حدود الكفاءة اللغوية compétence، وتنص على استطاعته أن ينتج جملا غير محدودة، لم يلق إليها السمع من قبل، ولم يتصل بها لسانه، وفق قواعد محدودة، وأن ينهض بها بالأداء pérformance الذى لا يتقيد بالقواعد كثيرا، كما يجد شومسكى[١٣]، فإنه يمكنه أن يملى على قلمه منها ما يشاء، أو يفضى به إلى قلم ناسخ آخر، لا بالتتالى التلقائى الذى ينشأ على مدارجه الكلام، بل بالتنقيح والتجويد وبالرويد والأناة، لحذو قد يرجعه القهقرى بالخامة إلى درجة الصفر، لفهم الحياة والبيان، ليشن الكتابة الأولى والثانية والمزيد، حتى تعلن الكتابة النهائية وجهها على الورق، وتهل بطلعتها السنية بقدر المستطاع . ونعنى بالكتابة الكتابة البريئة من لغة التقارير السطحية، واللغة المصطلحية التى بإمكانها أن تقسم ناتج اللسان إلى لغات متعددة داخل اللغة الواحدة، وفق حلقات زمانية فكرية معينة، كما حدث فى اللسان الأوروبى، فى انقياده لمبادئ الكلاسيكية، ثم البورجوازية، ثم الواقعية[١٤] .

ب ـ التتابع الثانى:

نجد مجد الخطبة يستحوذ على الحركة الثانية، أو التتابع الثانى فى سجل الرسالة، وننقل فقرتها وتقول:

«أما بعد، فإنى أقول منبها لنفسى ولمن كان من أبناء جنسى: من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه، ولم يملك صديقه كله فيما يمثله له، ولم ينقد لبيانه فيما يريغه إليه ويطلعه عليه؛ ولم ير أن عقل العالم الرشيد، فوقَ عقل المتعلم البليد؛ وأن رأى المجرب البصير، مقدّمٌ على رأى الغمر الغرير فقد خسر حظه فى العاجل، ولعله أيضاً يخسر حظّه فى الآجل»[١٥] .

تحليل التتابع الثانى:

لقد جذبت الخطبة كذلك الكتابة من الرسالة فى هذا التتابع بالفصل (بأما بعد) التى أخذت نتفة من الغرض، كعادة خطبة الجمعة، لما قبل الفاصلة (أما بعد) وتر... عامته إلى ما بعدها.

ولقد استرد فارق الرسالة من الخطبة الكتابة إلى الرسالة، فهذه لابد أن تراعى اللياقة مع درجة المرسل إليه. ولذلك انحرف التحذير فيها بأدب إلى نفس المرسل، لا إلى المرسل إليه (أقول منبها لنفسى) ثم ترفق وهو يعود ليتجه إلى المرسل إليه بفروض الشروط والجواب، بعبارة «ولمن كان من أبناء جنسى» المهذبة التقية.

إن حظ الرسالة المسولة لترجمان عن الكلام، إلى جانب أسلوب الشرط الصريح، يقع على حد الكتابة écriture بمرافق خمسة، يرتكز بها فى عزائمها، ابتداء بالسين الصافرة، فى مطلع الفقرة بعد الفاصلة، لمرتين مرة فى «نفسى» فى آخر السطر الأول فى الجملة الأولى، ومرة أخرى فى عجزها فى جنسى، ثم بالهاء المتنفسة، شبه اللينة فى حشو الجمل الثلاث التالية وفى أعجازها لإتاحة السجع، ثم بالدال الشديدة فى الجملة (الخامسة)، فى «ضرب» الجملة وفى عجزها، ثم بالراء المتوسطة الشدة، فى وسط الجملة السادسة، وفى قفلها، ثم باللام الجانبية المرققة فى وسط الجملة الأخيرة لغرض من السجع أيضا وفى خاتمتها.

هذا إلى جانب تتابع من الأضداد يواطئ السجع المتوازى وفى المرافق السالفة لغاية الإيجاز والدلالة، كما فى «نفسى وأبناء جنسى» و«الرشيد، والبليد» و«البصير والغرير» و «العاجل والآجل» مع توافر وحدة أضداد فى الأصوات المؤلفة لوحدات السجع أنفسها، كما فى السين والدال، والراء واللام، كما سنرى فى مثال على الأقل .

ويعد تركيب التتابع بالفصل ثم بالوصل، ثم بفصل ما بعد القول، والتنظيم الداخلى بطرائق من السجع ذات ركائز، ثم بمضادات السجع من الكلام المطلق على سجيته، هو الدرجات البنائية المرادة لتوطين الديباجة فى محك للخطابة وللرسالة والكتابة، يضاف إلى ذلك التفات إلى سقف زمانى، دقيق تحدده الفصلات والوقفات وأولية هذا التتابع. وهذا السقف الزمانى مستعار من شعيرة الجمعة، الموزع بيانها على المنبر وفق ساعة مقررة ملزمة، تقنن فقراتها لمواقعها وللمتلقى.

والتأطير الكتابى، الزمانى الحادث، مجانس لما يمليه الترقب المحال إلى المتلقى من ذخر من جنس من الرسائل والخطب، مخزون فى مستوى من الوعى أيضا بتفصيله، وعصوره، نتيجة لاستقبال أجيال سابقة منهما، قد تتخلص، فى جنس الخطبة، إلى نموذج أعلى مباشر من خطبة الوداع، مع إحساس بالظهيرة لعله يرجع إلى ما كان يكنه العلية من العلماء والفقهاء وكتاب الإنشاء فى الدواوين، من الوفاء إلى ساعة مائية أو رملية، أو مزولة، تلزم الأئمة والمأمومين بالتوقيت الصحيح، وبالضبط، نحيلها نحن بدورنا الآن إلى ساعة «زمبركية» دقاقة نمطية، أو أخرى شريطية تلقائية، يدوية، مبرمجة، أو حديثة أوروبية ترتل الأذان، هى منبه فى الأسواق العربية.

ولا شك أن استقرار النسق الأول من الوجهة الشكلية بمركز يرمز إلى البطولة ويتجه إلى الوسط، ويتسلط على الداخل، وهو الفاعل وهو أداة الصلة «من» التى تعمل كذلك للشرط وللاستفهام فى مقامين آخرين، ثم طواف الأداة الواحدة هذه على أنهار الجمل الثلاث الصغرى الفعلية، وقد سحبت واو العطف وظيفتها معها لثلاث مدد، هى سعة هذه الجمل الثلاث، بما فى الواو من سلطان على الإشراك فى الحكم، قد عمل على وقوع النسق الثانى فى تتابعه المميز مبتدئا بالشرط بمفارقة مع النسق الأول البرئ من صدارة أداة الشرط، لينير بالأداة لمرة واحدة فى أوله، بعد أن أغناه النسق الأول عن زيادة الإنارة بها وجعل من الأداة نفسها علامة سيميائية أشبه ما تكون بذراع ميزان محايد، ينفذ إلى الخير والشر وإلى الخيرة والجبر، فيقسمهما بكفتين متقابلتين[١٦].

دلالة التتابعين الأول والثانى:

عمل التتابع الثانى المتعلق بعواقب معطاة عن معصية الناصح، والصديق، والعالم والمجرب، بالتكاتف مع التتابع الأول المبين لطريق الفوز فى الدنيا والآخرة، على الإحالة إلى أحد حقول الحياة الفاعلة بصفة مبدئية، فى مستوى الدلالة، هذا الحقل هو التجارة، بإيكال شروط أربعة بجزاء واحد صارم، هو الفعل الماضى «خسر» الدال بعدد من الكلمات هى «حظه»، وحرف الجر «فى» و اسم الفاعل «العاجل» على فقدان لحظة أو برهة فى برنامج الربح الدنيوى، كالارتزاق بالمسامرة أو المنادمة أو السمسرة فى مجلس الشراب.

وأشار مضارع الفعل نفسه «يخسر» بالتعلل بالحظ وباسم الفاعل «الآجل» إلى التنازل عن الزمن السرمدى، وهو كذلك الغد المقبل، بساعاته، وسنواته وبرامجه التى قد تمتد إلى داخل الجنة، بما فيها من أشجار وأنهار وذهب وفضة، وأزواج مطهرة.

والعاجل والآجل هما سعتان زمانيتان أو شعبتان متوالدتان من البرهة الحاضرة التى يمكن تثبيتها fixing بالعمل، فيصبح العاجل هو الآجل دون نكوص أو رجعة. كما يمكن إرجاء هذه البرهة وتفريغها، فيصير العاجل هو الآجل أيضا، لكنه هو الآجل العاجل العاطل الذى لا يتفق مع النظرة العلمية المادية التى تتحرى الصحة المعملية المواتية، وبما يخالف البصيرة البراجماتيكية النفعية كذلك، التى تضع خطواتها وعقلها مع اللحظة العملية المفيدة، ولو تنصلت من ولائها الواحد الجامد لماضى معتقدها[١٧].

جـ ـ التتابع الثالث:

يقول هذا التتابع فى ديباجة (الإمتاع والمؤانسة):

«قد فهمت أيها الشيخ ـ حفظ الله روحك، وكل السلامه بك، وأفرغ الكَرامة عليك، وعصب كل خير بحالك، وحشدَ كل نعمة فى رحابك، ورحم هذه الجماعةَ الهائلة ـ من أبناء الرجاء والأملِ ـ بعنايتك ... فهمت جميع ما قلتَه لى بالأمس فهما بليغا»[١٨].

تحليل التتابع الثالث:

يتألف هذا التتابع من جملة ابتدائية مؤكدة يتوسطها النداء مقرونا بهاء التنبيه، وهذه الجملة المؤكدة آتية من وقف محكم، تحدده نقطة، يتحقق بها الفصل. وتتبع الجملة شرطة تحدو سبع جمل معترضة، انتقل الشرط بها إلى أسلوب دعاء هو الجمل المعترضة بذواتها.

وقد تطور الدعاء من الشرط، مع عنصر الزمن المكنوز فى البنية المثالية الزمانية للمقدمة/ الخطبة، ومع الانتقال من الفروض العامة فى الشروط ونتائجها، وهى الأحكام القياسية أيضا، إلى الامتثال لمفرد مواجه واحد، هو المقصود بذاته، وهو أبو الوفاء الذى أوصل أبا حيان إلى ابن سعدان، وأوصاه به خيرا.

وستقبض المقدمة لأجله، قبل أن تتفصل بالليالى، ليلة فليلة، بمنهج الأثر الفارسى ألف ليلة وليلة، على تقليد المديح المعهود فى شكل الكتابة العربية الأدبية الطويلة الأولى أو القصيدة المأمومة للحرب، ثم للتحول مع فارق يضاف، هو اللجوء إلى الله عز وجل وتسفيه الذات البشرية، لذلك فإن التحور جذرى وطولى، وداخلى وخارجى، ولذلك أيضا فقد حاد إلى ضمير المخاطب المتضاعف النفوذ وحده، فى خواتيم خمس من الجمل، أعلنت الكاف، سواء فى اسم، أو فى حرف على الورق.

والدعائيات التى دانت للمخاطب بخمس جمل نفعية، هى ذوات التراتيب الأولى، فلا حرج من كثرتها لمخدوم يألف أمثالها من خادمه، أو خادم الوزير، بوصف أبى الوفاء هو الوسيط[19].

ولقد انصرف الدعاء من المخاطب إلى مدعو لهم فى ذيل النسق فى الجملة (السادسة) الاعتراضية، وفق اللياقة كذلك فى أدب الرسائل، فى الترتيب العددى المهم «ارحم هذه الجماعة».

وقد أبى النص فى آخره، فى أدب نحوى بليغ جم أن يغادر كاف المخاطبة مع غلبة المدعو له، دون أن يشير بها، فامتثل إليها فى القفل «بعنايتك» ليلتزم كذلك بحالة حادة من السجع الموطأ لخطاب مباشر صريح تضغط على علامته بالكاف، التى تكاد تخرج إلى العلامة العددية السيميائية[20].

إن إدخال الأغيار المدعو لهم من قبل، بأسلوب الإثبات أو الإيجاب لمرة واحدة، فى آخرة هذا النسق، كان هو الإذن للاستمرار بهم، والتقدم فى سجل علامتهم علانية فى ضمير الغائبين بإجمال، فى أقفال نسق دعائى تال تتقدمه أداة النهى.

د ـــ التتابع الرابع:

يقول هذا التتابع:

«ولا قطعك من عادة الإحسان إليهم، ولاثنِ طرفك عن الرقة لهم، ولازهدك فى اصطنا حاليهم وعاطلهم، ولارغب بك عن قبول حقهم لبعض باطلهم، ولا ثقل عليك إدناء قريبهم وبعيدهم، وإنالة مستحقهم وغير مستحقهم أكثر مما فى نفوسهم وأقصى ما تقدر عليه من مواساتهم، من بشرٍ تبديه، وجاه تبذله، ووعد تقدمه، وضمان تؤكده، وهشاشة تمزجها ببشاشة.... إلخ»[21].

إن هذا النسق ليختلف عن سابقه فى أن الدعاء ينهى، كما فى التجارة، عن خلة غير مستحبة غير مربحة، قد يكال بمواعينها للأشياء، وقد لعبت الضدية فى رسمها دوراً فاعلاً. إن إدخال الأغيار، المدعو لهم من قبل بأسلوب الإثبات أو الإيجاب لمرة واحدة فى آخرة النسق السالف، كان هو الإذن، كما أسلفنا، للرسو عليهم، والتقدم بهم.

على أن اللام الناهية لم تتغوط بالجمل الفعلية الصغرى أيضا لهؤلاء التبع المتمولين، إلا بعد التفسح للمدعو له، بخمس جمل فى النسق السابق خالية من لا الناهية، للتأدب الذى لا يبتعد عن مصطلح الأدب فى المفهوم العربى القديم، وهو رياضة النفس ومحاسن الأخلاق[22].

وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن هذا الحشد الجديد من الدعائيات فى هذا التتابع الذى لم تتخل كاف المخاطب عن أواسطه، ولم تنتحله شارتها بإجماع، يضاف إلى حساب الجمل المعترضة التى يمكن أن نحصى منها جمهرة بغير سحنة واحدة، تفصل بين المنادى والإفادة العزيزة، لكن الجمل هذه لم تنقطع عن الدلالة بعلامات، وإن لم تتم

الإفادة السطحية المباشرة عن جملة الابتداء التى تعار للإفهام، إلا بعد المسافة التى قد ينزاح بها التعبير النثرى إلى فضاء قولى يمكن أن يكون من قصيدة قديمة مقدمتها، ونقدره بوصف الناقة التى تستحيل إلى نعامة تطير، لأن هرا بريا عضها، أو هى حصان عجيب يهرع، ويقضى العرف بأن يقيد الأوابد.

وسيضطر المرسل فى الجمل الدعائية السالبة هذه، بعد عدد إضافى جديد مقيس ومفيد من الاعتراض، إلى أسلوب من الاستئناف ضرورى، داخل أسلوب الدعاء، ليجدد ما يحتمل أن ينساه المرسل إليه من بدء، لتعاقب هذه الجمل الاعتراضية التى أذن واحد من أكثر النحويين احتجاجا لنا بعلمه، وهو الزمخشرى، بسبع منها للجملة الواحدة [٢٣].

إن الكاتبين غير النحاة، وهم فى القرن الرابع الهجرى غيرهم فى القرون الأولى الإسلامية، فقد امتاز هذا القرن بمعاجزة كل فريق للآخر. ويكفى أن نستحضر عادات المتنبى اللغوية والإعرابية، وخصوماته، وشوارد أبى العلاء وانفتاحه على الغريب ومن الغريب شعر الجان [٢٤].

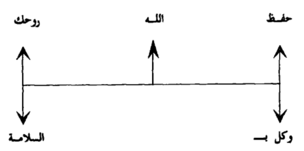
هـ ـ عطف النسق والتتابعات والتوليد:

لاريب أن عطف النسق قد عمل فى كل من أسلوبى الشرط والدعاء على تحريك البداية إلى وسط، وإلى نهاية، فى الدفة الزمانية، وهى المدة، والترتيب الذى يتقيد به العطف بالواو، ثم فى الضفة المكانية، وهى الحيز، بتكرير المقولة، ليس بالضبط فى الألفاظ، ولا بالمرادفات المتطابقة، أو بالمفارقات الشاطة، بل بالتوليد génération [٢٥].

وهذا ينصرف من سواعد المفردات إلى مقارباتها فى مواد القاموس، إذا أفرغت كل كلمة مرسلة (بفتح السين) حمولتها، وانقلبت إلى طاقة مرسلة (بالسين المكسورة)، وأصبحت خصبة إلى ما لا نهاية له، بالحصص منها. والمثال هو فى توليد الفعل «وكل» مع حرف التعدية «الباء» فى الجملة الثانية الدعائية من النسق الأول الموجب، من فعل سبقها موجب أيضًا فى الجملة الأولى، هو «حفظ»، وهو الفعل الأساسى الأول فى مادته التى تشتمل على «حرس» كذلك والفعل «وكل بـ» فى المعجم.

ولم يجلب هذا التوليد للجملة تطابقًا فى مفرداتها مع الجملة الأولى، أو مرادفات ماسة، أو متناقضات حادة، بل تجاورًا وإفساحًا، لتوالد آخر فى الحيزين الزمانى والمكانى؛ فالجملة الثانية المولدة، على سبيل المثال، لا تتساوى بعدد مفرداتها مع الجملة الأولى، إلا إذا استحضرنا مسمى فاعلها الضمير (فى الجملة الثانية) وهو لفظ الجلالة، فى أذهاننا لاحترام قاعدة نحوية تنبه إلى أن الضمير المستتر لايعمل بنفسه، بل يضطلع بالعمل مسماه [٢٦].

وتحتم المغايرة، مع مقوم التوليد، ومع التحرر من الضائقة اللغوية فى حروف الفعل الواحد، انزياح بعض دوال الجملة المولدة من مناصبها، دون تحطيم هذه المناصب، (التى تمثل نظامًا واحدًا للجمل الثلاث، من فعل وفاعل ومفعول بصفة أساسية) للإتيان بدوال جديدة، لهذه المناصب، دون مصاعب تنشأ، كما يوضح التخطيط التالى:



ويعمل عطف النسق لمجال لا يكتفى فيه بجملة المعطوف عليه وحدها، مع وجود التأليف أو التتالى الولود المنتج للكلام، ثم للكتابة، وانجذاب طائفة من الألفاظ المحتملة إلى قطب المعقود، وطائفة أخرى إلى رحى المحلول فى التقسيم العربى المنطقى القديم للكلام [٢٧].

ومن الطبيعى ألا تتعارض منطقية التتابعات مع مقوم أساسى فى بناء الأشكال فى الطبيعة، سبق أن لمسناه، وهو وحدة الأضداد المتحكمة حتى فى التوائم التى تخرج من بويضة واحدة [٢٨].

هذا يعنى أنه لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا النظير isotope فى الجمل الفعلية الثلاث التى تتقدم جمل الصلة، وهذا النظير واحد بالتقريب يمكن أن نحصره فى الفعل

«نجا»، كما ينبغى أن نديم تخيلنا للضد opposé أو شبهه فى جمل الصلة، وتتحقق له الوحدة أيضًا، ويمكن أن نحاصره فى «الزاهدين». وننتقل إلى معرفة حقليهما المرجعيين وأحدهما «الحياة الدنيا» وثانيهما الآخرة.

ولنراجع لسبيليهما المخطط التالى:

الحقل المرجعى	الوصف	النظير	الضد	الحقل المرجعى	الوصف
الآخرة (النجاة)	معنوى	نجا ↓ ↓ ظفر	من العارفين ↓ من الزاهدين ↓ قطع طمعه	الحياة الدنيا (الزهد) × المتاع	مادى

٢ ـ الجملة الأدبية (الشعرية)

الجمل النثرية المتملية المتروية، التى نفترض أنها ستتكاثف بعد الجمل الخطابية الشرطية والدعائية، فتنشط للأدب وندعوها الشعرية، على سبيل الجواز، سيتم تسودها فى حينها، من التدرج المحكم القائم فى الطبيعة فى وسائط الإبلاغ، ومن المثابرة على المنطق، إلى الوجود الحى لعنصرى الإشارة والإيماء المكفولين لقسم من الوجود، كنسبة الماء إلى اليابسة، والظلال إلى الحرور والأخضر إلى الحالك السواد، وبعض الأصوات المتكررة فى الطيور المغردة فى الغاب، فى قياسها إلى النعيق المنفر والمنفرد الأجش، أو النعيب المنزوى الخشن الأبتر، أى النسبة كذلك التى تستقدم النثر من مستوى استدعاء شارد الشعر، كما تخيلها ابن قتيبة، منذ أكثر من ألف ومائة عام «بالماء الجارى والشرف العالى والمكان الخضر الخالى»[٢٩].

وهذه الجملة الأدبية ستتقاضى الحركة والسكون، وهما العياران الكونيان المتضادان اللذان تقوم عليهما الموسيقى، وعليهما أنشأ الخليل بن أحمد نظامه الرياضى فى العروض[٣٠]؛ وهو ما ستماحكه الجمل، بأصوله، دون استطراد أو ضلاعة.

إن جملتنا الشعرية المعنية ستجتاز طريق الإقناع المبين بدلائله اليقينية وبجداوله المقررة المبيتة إلى البرهنة الناشئة على حجيتها بدوالها الشعرية التخيلية بذواتها، بوصفها وسيلة وغاية، لاتخرج بها عن قانون هو ذاته كينونتها. وبمعنى آخر لن تصدف عن بنيتها المتحققة الذائبة فى بنية أخرى أوسع. فى القبيل نفسه، هى شعرية نظرية مجردة، تحد الجنس الأدبى وتراقبه.

أ ـ التابع الأدبى (الشعرى) الأول:

يقول هذا التابع:

«توقع قلة غفولى عنك، وكأنى بك وقد أصبحت حران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفًا، وتزدرد ريقك لهفًا، على مافاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك»[٣١].

تحقيق هذا التابع:

لن نقف طويلاً عند توثيق هذه العبارة بصاحبها، فالعبارة مقولة لأبى الوفاء وهى من تأليف أبى حيان ومن ترتيب أسلوبه، فهى لبنة فى بناء أرحب وأكبر. وهناك قرينة رواها أبوحيان نفسه تنقل العبارة إليه، والرسالة ما زالت تصارع وجودها الشكلى، بين المشافهة والسرد، وصوغها النهائى، فى التحرير ثم التحبير، أى التحسين، عن تحذير أبى الوفاء إياه

من الحذف المخل بالمعنى والإلحاق المتصل بالهذر، على أن يترك له الزيادة فى الحسن، كما يشاء «واعمد إلى الحسن فزد فى حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه»[٣٢].

وثمة سند قدمه كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) أحمد أمين، لايستبعد فيه أن أبا حيان قد تزيد «واخترع أشياء لم تجر فى مجلس الوزير، فقد عرف عنه أمثلة من هذا القبيل»[٣٣]. ولهذا السبب وجد أن أبا حيان رجا أبا الوفاء أن يظل الكتاب سرا، فقد ألفه فى حياة الوزير وخشى أن يطلع عليه فيعلم مقدار ما تزيد.

وبكف اللحظ برهة عن قرين العبارة من اسم، نجد أن كلماتها انحنت لمهندس آخر غير أبى الوفاء، ليس إلا أبا حيان الذى محصها للسياق وامتحنها لمبادئه، وأجراها على سننه، بل استأصل شافة خامتها كعادته، وأرسل العبارة بالحس الزمانى الأدبى الروائى الذى تعلق ساعته على النص كله لتدس التوازن بين ماهو خطابى، ونمطى، ونقلى، وما هو انبساطى، شعرى، اختراعى وحسى، مقفل كطبيعة اللغة، وليخفى أبو حيان، بأخلاق الكتابة، المقتولة بحثًا، غريزة أبى الوفاء الهامشية القاتلة فى تعقب الخبء الدفين، والتجسس على ذات البين، وذات الصدور.

تحليل الجزء الأول من التتابع:

لا يعزب هذا الجزء فى إسناده عن تعلة قيام الجملة الخطابية الشرطية أو الدعائية، من ارتباط للإبلاغ؛ فقد اتصل بضمير المخاطب «الكاف» فى ثمانى كلمات ما بين حرف، واسم، وفعل، والتحق بضمير المواجهة فى حالة الفاعل، وهو التاء فى نهاية فعل واحد، هو الفعل الناسخ «أصبح»، كما استهل بحرف الأمر والمضارعة للمخاطب وهو التاء، أوائل ثلاثة أفعال هى: توقع وتأكل وتزدرد.

وسنجد أسلوب التشبيه يحكم بجهازه هذا التتابع بهدف البلاغة بعد جملة فعل الأمر، وهى: «وتوقع عدم غفولى عنك».

والجهاز المذكور هو «كأن» المأثور عنها أنها حرف من أخوات «إن» بعد فتح همزتها وزيادة أداة التشبيه الأصلية عليها، وهى الكاف، لتصير بها «كأن» كلمة واحدة مركبة، لا تخلو من معنى «أن المصدرية» بعد التشبيه بها[٣٤].

وهذه الأداة المركبة «كأن» انصبت على ضمير المتكلم «الياء» لتشير إلى أبى الوفاء الذى ينوب فى الإبلاغ عنه الراوى أبو حيان بالمواجهة معه، ثم عملت الأداة المركبة «كأن» فى شبه جملة الاتصال «بك» أى بالراوى أبى حيان، بحرف الباء المتعدية إلى ضمير يرمز إلى أبى حيان نفسه، بوصفه صاحب الإصباح المتوعد به.

لقد نقل التشبيه وجملة الحال المسبوقة بالواو، التى قد تنوب عنها فى برهان على صحتها «إذ» الفجائية، كلا من المتكلم أبى الوفاء والمخاطب (الراوى) أبى حيان، وهو صاحب الحال، إلى بطلين متعاندين متعانتين تربطهما وحدة ضدين. أحد هذين البطلين ثابت متصدر مذكور دائما، ومقتدر، وآمر، ومروى عنه والثانى مزعزع، ومأمور، ومغلوب يتقاضى العيش بعسر، ومحسوم لأطراف التشبيه الثلاثة كافة، فهو للمشبه والمشبه به ووجه الشبه، فهو فى حالين متناقضين موصلين إلى بعضهما، نشطهما الفعل الناسخ «أصبح»، لم تبتعدا به عن نفسه إحدى الحالين جمالية من الماضى، مسكوت عنها، وإن من السكوت فى بيان العرب لما هو أبلغ من الكلام[٣٥].

وهذه الحالة فى برهة الخطاب، هى معيشة أبى حيان الضنك، قبل إيصال سبله بمجلس ابن سعدان ولى النعمة، وصفى أبى الوفاء. والحال الثانية هى مضمون جملة حال الوعيد: «وقد أصبحت حران حيران يا أباحيان»، وهى جملة فعلية تعتمد على اسم «أصبح» وهو ضمير المخاطب المتصل، وعلى خبرين نكرتين منصوبتين عليه كطائرين فى عنقه، يؤزانه أزا بالوعيد بحرف نداء هو الياء الممدودة، وهذه قبل عنهـا هى لمناداة البعيد، ومن فى حكم البعيد كالنائم والساهى[٣٦].

وهذا التنكيل يكيل مضاعفة صوتية، لا يحسد عليها من يعنيه النداء، وهو أبو حيان، فالنداء يتطلبه أينما ذهب وحيثما ثوى، وإذ إنه صاحب صياغته لنفسه، وهو به قمين، فهو به مؤوّل سلوكا نراه متبرأ، تدميريا، مدبرا للذات، عشية فشلها، خشية قتاها بسيف مبارز بارد آخر هو الجوع، أو موتها حتف أنفها الموت الطبيعى، فى مقابل نازع إحيائها، مما يدخل فى الجانب الهدام، تحت مصطلح عقاب النفس[٣٧].

وهذا التأويل سيحتمل إيداع هذا السر النفسى الثمين فى هذا المفصل من الكتابة إبداعا للأدبية، فيحيل إليها العين البشرية القارئة فى استقطاب إلى نظام للعلامات، تقف اللغة على ناصيته نصب العين، بشفراتها ورموزها، موقفا هو على رأس الأشهاد، سيكون له البروز والصدارة، كما تنبأ بمعنى من هذا فردناند دوسوسور[٣٨].

إن حرف النداء للبعيد، وللنائم وللساهى، وهو الياء الممدودة فى هذا التتابع، سيعد على الفور معادلا قويا لجملة الأمر المعطوفة، ومركز استخدام لها جديدا وجذبا وتكريرا، وصوتا ثانيا لها مديدا، وهذه الجملة هى «توقع عدم غفولى عنك».

إن حرف النداء سيصير بمثابة رد للعجز على الصدر بتخريج معنوى، لا لفظى، ورد العجز على الصدر هو من خصائص بلاغة العرب، وقد صادقه أسلوب الإعجاز القرآنى فى آيات كثيرة راسخة فى الشعور.

ولا يعزى الحق الذى اصطلح به هذا التتابع لجواز من الكتابة (الشعرية) إلى كفل واحد مبين هو وجه ذو وجنتين من التشبيه والحال يخمل الباقى، بل يضاف إلى الوجه جبين قوى عريض من السجع المتوازى ليس من اللون الكثيف العتيد الذى نجده مدار الكتابة عند الهمذانى مثلا، معكوفا على التحلية، مما ذم أمثاله عبد القاهر الجرجانى لعقوقه للمعنى، والانقياد إلى اللفظ[٣٩]؛ فسجع العبارة هو ذلك الائتلاف اليسير، الذى لاينفك عن المعنى، ويوحى بالمصادفة والألفة والطبيعة، وبما يشير إلى الوظيفة السادسة الشعرية، التى تجتذب الكتابة إليها للتوقيع وللنغمة. وقد فطن إليها ياكبسون فى تحريه المهام المختلفة للغة، كما عدد وظائف أخرى بلغت خمسا. وتهيمن الوظيفة السادسة المذكورة على حقل الشعر الغنائى خاصة، بتكرار الحرف الأخير، أو الذى يصلح للروى أو القافية فى آخر كل من أبيات القطعة أو القصيدة[٤٠].

وقد يتخطى التكرار إلى الأعاريض والأضراب معا، فيما يسمى التصريع، وقد ينتقل التكرار إلى الحشو فى ظاهرة الترصيع. لكن الذى ينوب عن هذا التكرار المعطى للشعر فى النثر، هو أسجاع النثر، وقد ظهرت بنيتها الأولى فى سجع الكهان أول ما ظهرت، بوظيفة للكاهن مخالفة لمهمة الشاعر ربما انحصرت فى جذب انتباه القبيلة إلى مواطئ العشب والكلأ، حين كان الشاعر رجل الساعات الصعبة فى تكأكؤ العشائر، ونفارها لشن الغارات. إننا سنحمل قول الكسائى: «الأسجاع فى النثر كالقوافى فى الشعر» محملا وظيفيا لاحديا؛ فمسألة المفاضلة بين النثر والشعر، وهذه استغرقت جدلا طويلا من تاريخ الإنسان، لاتزال عالقة بذراع الميزان، ولا يزال الترجيح فيهما دولة بين كفة وكفة منذ سقراط[٤١].

إن المعادلة التالية، وهى مما درج رولان بارت على أن يرويه عما يردده جوردان من علاقة بين الشعر والنثر، قد تكون وجيهة. يقول: إن الشعر إذا كان هو النثر + أ + ب + س فإن النثر هو الشعر ـ أ ـ ب ـ س[٤٢].

التحليل الصوتى لكلمة «حران» فى التتابع:

لاشك أن طاقة التجانس الصوتى الذى أرسلته الأسماء الواصفة المزيدة بالنون، أو الألف والنون، وهى حران وحيران وأبو حيان، تحولت إلى شارات مضيئة، رصفت مركزا للعلامات صلدا ووطيدا فى آن، وجه إليه سائر القوى فى التتابع. وقد اشتقت الأوصاف، بدرجات متفاوتة، من أفعال ثلاثية لازمة، مدرجة فى ترتيب (القاموس المحيط) فى باب واحد، هو الحرف الأول من الكلمة، دون قصد شعرى أزمعه جامع موادها، أو معيد ترتيبها، أو المستعمل الأول الذى أجال يد الاشتقاق، بسماع أو بقياس، فى الأفعال؛ فالشعر فى المفهوم المعجمى يعنى أيضا العلم. لكن التجاور الكتابى هو الذى أخضع هذه الكلمات لسبيلها، ولعل ناتجه مما حده الفارابى فى استقصائه برهاناً للشعر، فى اقتراحه نوعا من السولوجسموس (القياس) أو ما يتبع السولوجسموس من استقراء ومثال وفراسة وما أشبهها مما هو فى قوة القياس[٤٣].

وهذا الاستقصاء يغرينا بمحاولة افتضاض مكنون وحدة مصغرة أو نصيص من حزمة الكلمات الصوتية الثلاث، لاختبار شعريتها (الصوتية)، وليقع التحليل للكلمة الرائدة «حران» لاستحواذها على الظواهر الصوتية التى تقاضتها الكلمتان المجوزتان للتواطؤ الحرفى، بوصفه حدا للسجع فى الفاصلتين[٤٤].

تتألف الكلمة «حران» من الحاء، وهى صوت حلقى ساكن مهموس ويتصل بالحاء الراء، وهى فى الكلمة مشددة، أى مضاعفة، غير أنها فى المقطع الأول نهاية المقطع المغلق المكون من الحاء المفتوحة ومنها، من «الراء»، ثم هى فى المقطع الثانى بداية مقطع مفتوح طويل مكون منها مع

إضافة الألف الممدودة، بخواص الألف الممدودة والراء، وهى صوت ساكن أيضا إلا أنه مجهور قريب من حروف اللين فى وضوحه.

وإنه ليتوسط فى طبقته بين الشدة والرخاوة ويلتزم صوت الراء التكرار لاصطدام اللسان بحافة الحنك، حالة نطقه، وهو فى «حران» مفخم، فلم تسبقه كسرة أو ياء، ليتسنى لإحداهما ترقيقه[٤٥].

إن الصعود هنا من صوت الراء، بطبيعته الرنانة المجهورة الواضحة، إلى صوت مجهور واضح آخر هو أحد حروف اللين، وهو ألف المد، لا تصاحبه مشقة. وبهذه الألف يذهب الكلام إلى بعيد، بما يحقق الاستحواذ بالصوت فى نسبة من الرسالة المرادة للبقاء. والنزول من الراء إلى النون، بعد الفاصل من ألف المد، لا يعرض النون إلى الفناء فى غيرها، فسيكون جارها هو صوت الحاء.

وصوت النون الذى يعد أكثر الأصوات الساكنة شيوعا فى اللغة العربية بعد اللام هو كصوت الراء، فهو من مجموعته، ووصفه هو أنه صوت ساكن مجهور شبيه بحروف اللين فى وضوحه، لايفنى فى أصوات الحلق، ومنها الحاء التى ستجاور النون فى الكلمة التالية «حيران»، كما قلنا. ولعل تماسك النون وإظهارها وعدم فنائها فى الحاء يرجع سببه إلى بعد مخرج النون عن مخرج هذا الحرف؛ فالنون صوت أنفى المخرج أو هو أنفمى، ومخرج الحاء هو وسط الحلق[٤٦].

وستحقق النون فى حكمها الإعرابى الملتزم بالفتحة، فى كلمة حران، بوصفها خبرا للفعل الناسخ «أصبح»، استقامة صوتية مع الكلمتين «حيران» و«أبى حيان» مع تشكيل نونيهما بالفتحة، خاصة أن الكلمة «أباحيان» ممنوعة من الصرف للعلمية وازديادها الألف والنون، بما يوثق الفتحة بنونها.

وإنه ليمكن الاستفادة من الاستقامة النحوية التى تلزم النون فى الكلمات الثلاث بشكل واحد، فى الوقوف بالسكون على النون الثالثة فى الكلمة الأخيرة «أبى حيان» مع اطمئنان إلى سلامة إعرابية تستلقى تحت السكون، هى للفتحة؛ فما الغاية من السجع إلا المزاوجة. وهذه أملت على بعض الكاتبين الخروج بالكلم عن أوضاعها إلى أبنية طريفة لا مقام لها أصلا، كقولهم «إنى لآتيه فى الغدايا والعشايا»؛ أى بالغدوات والعشايا[٤٧].

والمزاوجة العددية لن تتحقق بالوقوف على الكلمة الثالثة؛ فقد أراد أبو حيان ألا يتقيد بقاعدة ثابتة بالاثنين ولكنه شاء للمتملى، وهو القاصد الاستمتاع، أن يتردد فى المدة التى انتحت بالسمع لمدات خمس، للتأمل فى سلامة المادة والبناء ورسم السخرية بإتقان صوتى مسفر ورنان، بما يبلغ حد الترنم للتبكيت والتنكيت بالكنية «أبى حيان»، إن كانت كنية وليست علما عليه.

ولعل الوزن (فعلان) الذى سلك الكلمات الثلاث فى عقده، فأدخلها فى دست النظم من باب الصرف أو العروض، ساعد على ذلك، فإذا بنا فى كلام شبه موزون، ومقفى، يحسن ترجيعه، وحدته القياسية الكلمة دون البيت، ويحكمه الاحتذاء بالكلمة الأولى دون التراتيب التحتية والفوقية، كما هى فى القصيدة.

ولا شك أن تصفيفا لهذا التتابع السجعى المكون من الكلمات الثلاث، المقيسة على وزن «فعلان»، لو أمكن تشييده ليقف وجها لوجه مع تتابع لإحدى الجمل الشرطية أو الدعائية، فسيجعل التتابع النونى هذا يفوز بنصيب الأسد فى أمرين مهمين سيستتبان له، الأول: هو التماهى مع الجنس الشعرى، لتركز الصوت فى حروف بأعينها لاكتناز فضاء بحت، ولبحبوحة ولبراح، على نقيض انتشار الصوت على البنى اللفظية المكونة لكل من طرفى الجملة الشرطية بالعدالة وبالقسط، لإيفاء الشرط والجواب المنفعيين حقيهما، للنفاذ بهما إلى الأغيار، دون حبسهما فى الرسالة لقصد جمالى.

والانتشار نفسه يحدث للجملة الدعائية، ماخلا خصوصية للفظ الجلالة فى المقطع المفتوح الطويل الذى تتجه أسهمه إلى أعلى، ويسمق به التجويد أضعافا مضاعفة لو نوى. وقد يحذوه المتلقى استحسانا، واستجادة وعبادة.

الأمر الثانى هو قابلية التتابع هذا للغناء والترنم، وانتفاء قصد الغناء فى التتابع الشرطى أو الدعائى. وقد يطول بنا

رصد الأسباب فيدخلنا فى بحث الغناء وشاراته ومقاماته ودلالة الطرب على الفرح والترح معا، لأن الطرب من الكلمات الضد، مع توجيه إلى معرفة أن أول من أتقن الغناء فى العربية بعد طويس، وهو ابن سريج، بدأ نائحا ثم ثنى بالغناء .هو أول من ضرب بالعود على الأغنية العربية بمكة، حين شاهد العود مع العجم الذين قدم بهم ابن الزبير لإصلاح الكعبة.

تحليل بقية التتابع:

تقول بقية التتابع:

«تأكل إصبعك أسفا، وتزدرد ريقك لهفا، على مافاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك»[٤٨].

تتكون هذه البقية من جملتين فعليتين بسيطتين مثبتتين، تلتحق بهما جملة فعلية ثالثة فرعية شارحة، قائمة على الصلة، تتلوها متممات من الجر والإضافة والعطف لا ينفك عنها، فى الجر والإضافة، رمز للمخاطب، هو ضميره، فى حال من الاتصال.

ويقع هذا الجزء بجملتيه الفعليتين الأوليين فى أسلوب من البيان بليغ، غير بعيد عن التشبيه الذى حسم له الجزء الأول من هذا التتابع، إلا أن جواز هذا الأسلوب للحقيقة قائم، على خلاف التشبيه وضروب المجاز. وهذا الأسلوب الذى نقصده هو الكناية أو التعريض. والتعبير بالكناية أبلغ من الإرسال بأسلوب الحقيقة وحده، من حيث إنه لا يزيد المعنى المقصود التعبير عنه فى ذاته، بل يجعله أبلغ وأوكد[٤٩].

وتتحقق هذه الميزة من البلاغ والتأكيد والشدة للمتلقى وللمرسل معا؛ فالصفة إذا جئ بها غير مصرح بذكرها، وغير مكشوف عن وجهها، ولكن مدلولا عليها بغيرها، كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها، وكذلك إثبات الصفة للشئ - كما يصرح عبد القاهر الجرجانى، «تثبته له»، إذا لم تلقه إلى السامع صريحا، وجئت إليه من جانب التعريض، و الكناية، والرمز، والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه[٥٠].

والكناية الأولى فى هذا الجزء، هى الجملة الفعلية «تأكل إصبعك». وهى تعريض يتسلط على مكان بعينه، يتمثل فى أحد أعضاء الجسم، وهو جارحة فى اليد، هى الإصبع. وهذا التسلط يلزم صاحبه، وفق حد الكناية، بأن يعض إصبعه إذا أسف، إلا أن المبالغة ذهبت بعض الإصبع، وجاءت بأكله، والمبالغة كما أنها تدخل النثر، فإنها فى حساب من الشعر أقوى برامجه[٥١]. وأكل الإصبع ليس من وادى الكناية القريبة الساذجة، ولا من باب اللغز الذى يستغلق تأويله دون قرينة أو ضد[٥٢]، بل هو من الضرب الذى نتدرج إليه بواسطة بنية بديلة مساعدة، من قول معروف، هو كناية أيضا، قائمة فى المذخور الأخلاقى العربى، وربما الإنسانى، رصدها القرآن الكريم رصداً تاريخياً يومياً فى وصف صنيع البطانة غير المؤمنة قديماً فى مكة، فى مقابل إحساس طيب لف الفئة المؤمنة، هو الحب. والكناية فى آية فى سورة آل عمران تقول:

«ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم. إن الله عليم بذات الصدور»[٥٣].

وجملة «عضوا عليكم الأنامل من الغيظ» أظلت الكناية فى عبارتنا، وافترقت العبارة عنها فذهبت إلى أكل الإصبع، وأوردت «أسفا» للجهارة بالكناية، وللتواطؤ بالسجع الذى سيوغل بجملة تالية للتفصيل الشديد، هى «وتزدرد ريقك لهفا»، بمثل ما سيقابل بين «يومك وغدك».

وفى الجملة المعطوفة كناية ثانية أنيقة أكدت الأولى، لكن لم ترتكن إلى أصل فى المذخور العربى الجمعى فيما نرى؛ إذ تعتمد على استقائها بالملاحظة فهى لا تحتاج إلى واسطة لعبورنا إليها؛ فازدراد الريق، أو ابتلاعه، عادة طفلية آدمية مكينة، قد تلزم بها الرجل الملهوف على ما فاته من الحوطة لنفسه حقا، والنظر فى يومه لغده، ومعنى الملهوف المظلوم المضطر الذى يستغيث ويتحسر[٥٤].

وما أقرب الحسرة المكنى عنها، فى درجة تالية من الأسف، المعرض به فى الجملة السابقة، بما يعنى بلاغين اثنين وتأكيداً ضعفاً وشدتين، فى هاتين الكنايتين اللتين

تتابعتا على وجه من شبه التناظر في النوع دون الإفصاح عن التضاد الدقيق الوثيق.

إن شبه التناظر نفسه وعدم الإفصاح عن التضاد الدقيق لمما يقوى الوظيفة الشعرية بالمماثلة، فى التعارض النوعى مع الجملة الخطابية، التى تكثر فيها الكلمات المتخالفة، لتؤثل الصراع الداخلى، والجدل المحقق للبرهان، لا التسليم والمصادرة.

قراءة الدلالة فى هذا التتابع:

لعل ما يجتمع للذهن، للوهلة الأولى هو جنوح هذا التتابع بمقولته إلى فضاء الجمل المتناظرة التى تخلص إلى معنى واحد سلف أن أشرنا إليه فى الجزء الخطابى عن خسارة مخالف الناصح والصديق، والعالم، والمجرب والبصير، فى العاجلة وربما فى الآجلة. لكن ملاقاة السياق لا تتأتى وفق هذا التناظر السوى، بل لابد من نظرة مدققة، ومتعمقة لتستوعب وحدة أضداد، من خلال رءوس شارات مبيتة قد تراد صوتية، وقد تكون رامزة، إيمائية، تكنى عن معان خفية.

وأول ما يمكن أن نتجه إليه هو هذا التجاور الصوتى الحثيث، دون أداة عطف، فى الصفتين «حران، وحيران»، وفى الكنية المناداة فى «يا أباحيان» إن حران تعنى عطشان فى دلالة معجمية واضحة. وحيران المشتقة من «حار» تحتوى فى جدول مادتها، إلى جانب مفردتها، مدلول الحيرة ذاته، على كلمة «الحائر»، والحائر هو مجتمع الماء وحوض يسيب إليه مسيل ماء المطر(٥٥). إلا أن معنى حيران الدال على الحيرة، ما يفتأ يرفع رايته على السياق، وإن وقع على أعراف من مسيل ماء المطر، بأحرف فيه، وإطلاله المستمر على مادته اللغوية بتفريعاتها فى المعجم، وتفريغها فى السياق.

وستقول المفردة «حيان» كلمتها الحاسمة فى هذا الصدد، إذا وضعنا فى حسابنا أن النون، كشأنها فى كل الأسماء، إذا وقعت آخرا بعد ألف تقدمها أكثر من حرفين، حكم عليها بالزيادة (٥٦). وقد سبق أن أوضحنا كذلك أن الاسم فى «حيان» مزيد بالألف والنون.

وبعودة الكلمة إلى أصلها، وهو «حى»، سنقابل الحوار الأرضى السماوى تقوده الكلمتان معا: أولاهما «أبو»، ولنفترض أنها هنا بمعنى «عبد»، وثانيتهما «حى»، والحى أحد أسماء الله الحسنى وأحد صفاته. ويصبح الاسم العميق لأبى حيان هو «عبد الحى»؛ إذ لامعنى لزيادة الألف والنون، ولامعنى لأبى حيان.

إن النطق العشوائى للكنية «أبى حيان» كذلك، لو تراخى بالرويد وبالهوادة، عند ألف المد المزيدة فى حيان، وخفف التشديد، لتخلقت كلمة «حيا» بفتحة على كل من الحاء، والياء، الممدودة، والحيا هو الخصب والمطر أيضا (٥٧). ومجاورة العطش فى «حران» لمجموع المطر الدنيوى فى حيران وأبى حيان، سيسرب إلى السياق دائما كلمة بائية غير مقولة ستفرخ فى نسق من سجع، كان خصيصة للكهان يقال فى ريادتهم القبيلة إلى منابت العشب والكلأ، وفى مكون مكانى ليس هو الوادى هنا بل هو الصحراء، أو هو البطحاء التى ليس فيها زرع ولا ماء، فما هى دار السلام بوجهها العربى، بل البويهى الديلمى. والكلمة البائية غير المقولة هى «السراب»، بما يصرخ بطلب نهر أعلى غير قائم فى الأرض هو الكوثر، ربما ارتفعت إليه كتابة الشعراء الذين تحدثوا عن العطش والظمأ والصدود والجوى جميعا، ولعله هو البنية العميقة كذلك للشبوب الدنيوى الذى لا تنفد مادته، والهيام المجنون الذى لايبل له صدى، ولاتطفئ غلته المدامة فى نوازع الشعر الحسى الغنائى فى غرض الغزل العذرى العفيف وغير العفيف، وفى الحب الأفلاطونى(٥٨).

ب ـ التتابع الأدبى (الشعرى) الثانى:

أوت جمل أدبية (شعرية) إلى أبواب مباينة تختلف عن مهاجع السجع بصفة أساسية، هى للإغراب أقرب منها إلى الإفهام، ازدرعها أبو حيان، وكأنما فى أصص كأنصاف الجرار المكسورة، أو أثلاث الشنان القديمة العتيقة، فارتضعت دلالة متفاوتة مختلطة عجيبة. من هذه الجمل، هذا التتابع الملغز، فى قوله لأبى الوفاء فى وصف الحديث الذى يريده أبو الوفاء منه: «أجهز دقه وجله إليك حتى تراه بسده وغباره، وأجلوه عليك حتى تلحظه بردائه وإزاره» (٥٩).

لقد استخدم أبو حيان فى إنشاء هذا التتابع الجانب المهجور، غير المستقل من لغة المعجم، وهو الجانب الذى

نهمله الآن لاختلاف البيئة لدينا عن تقاليدها فى عصر أبى حيان، إنه استدرج بهذا الجانب المعجمى المهمل البنية المعنوية الشائعة إلى قلاع القديم وحصونه ومراعيه فاتحد بجدارة مع روح الشعر الموحية، وإن أفقدنا، بصفة مبدئية، وجها من الدلالة.

بدأ أبو حيان فى سطر غير قريب من سطور اللغة الشائعة، اختراق الشارات غير المسوّلة له مراده، بكلمة «مريغ» المحركة اللثغ، لدلال ولإنقاذ درجة من مناغاة الطفولة، التى تكثر فيها الإراغة (الإرادة) دون الاستلاب القهرى، لدفع صكوك الغرابة، «ومريغ» هى، كما لاحظنا، لغة فى مريد، لم يغير من أصلها إلا فى حرفها الأخير.

ولقد ثنى بكلمة مفارقة للغة المستعملة فى مصطلحها الشائع، بما يلزم محقق النص بوضع الشرح قرينها أو يهبط به إلى هامش التحقيق لفائدة القارئ الحديث. والكلمة هى «غاطّ» بمعنى مغط، أى ساتر، وكان بإمكانه أن يدلف إلى الغرابة بكلمة «مغط» لو كان يقصد إلى إفادة أبى الوفاء إفادة الناقل الأمين، الحرفى أو المنبئ البرئ فقط، لكنه أراد إلى تجلية الوجوه المستورة للكلمة الواحدة، حين يستلها للكتابة دون أن يبتعد عن حروفها الهجائية كثيرا، للدروس على الشائع، وللدخول إلى مخدع اللغة الأدبية، بأصل من لسان مغرب، مدخلا شعريا وثيقا، وصحيحا، محسا بنشأة الألفاظ، وحاثا على حسن استقبالها.

وإنه بهذا المسلك ليكد ليبهر أبا الوفاء؛ فانتشال الاشتقاق الدقيق لاسم فاعل يدل على مجرد وضع الغطاء برفق أو إتاحته دون التغطية المقواة بالتشديد، وهى التخبئة الطامة، العامة، سيدفع العقل الشات من شروده الغالب إلى بؤرة جامعة لامة قد نشفى على مدلول حقيقى، ربما يؤدى إلى ثغرة ممكنة محيلة إلى نشأة اللغة، لا إلى هذا الضلال المعرفى المستكين إلى دوال بعيدة قصية لا تقود إلا إلى مدلولات أبعد، ربما هى من الدرجة الثالثة أو العاشرة فى جدول الدلالة، وهى كضيف الضيف المزعوم فى «بخلاء» الجاحظ، وضيف الضيف هذا هو الطفيلى القادم إلى الوليمة، باستبشار دون أن يكون أصيلا عليها، بل أقبل يتمطى به ضيف آخر، تطوع بدعواه، حين قابله فى الطريق.

لقد دلف أبوحيان إلى هذا التتابع بالعقل المفارق للكلمة الشائعة أيا كانت، وهو يتحرى اللفظة الحقيقية العذرية المحسومة للفعل، قبل أن يشخص إلى المفردة المعاونة ليستعيرها من حقلها، ليأنس إليها من ميدان استخدامها الطبيعى للتوضيح، بعد أن يبحث لها عن قرينة تصلح لأن ترفرف عليها لتعلنها لأصلها، وتومئ إلى مجازها المؤقت أو الملازم، فى اكتناز الفضاء، والبحبوحة والبراح الرحب والسعة، لنشدان خامة الشعر أو حالة من الشعر.

وهو فى السلوك الأول لا يقف بعيدا عن القصد العظيم الذى روضه رائد القرن الرابع الهجرى فى ميدان الصوت وفى الدأب التطبيقى فيه: أبو الفتح عثمان بن جنى، فى نظره الثاقب فى أصول الألفاظ والغوص وراء مظاهرها كتعقبه «رفع عقيرته» وملاحظته أنه لايجد اجتماعا فيها بين معنى الصوت وحروف (ع. ق. ر)، وجلائه قصتها: فى أن رجلا عقرت رجله فرفعها ووضعها على الأخرى، وأنشأ يصرخ، فقال الناس: رفع عقيرته(٦٠).

التحليل الصوتى للجزء الأول من هذا التتابع:

يتألف هذا الجزء فى فعل «أجهز» من مقطع متحرك قصير تمثله الهمزة المضمومة وهى صوت حلقى ساكن (ليس من أصوات اللين) كما أنه شديد ويبعد عن الجهر والهمس ومخرجه من المزمار(٦١).

ويجتمع للفعل مقطع تال مغلق مكون من الجيم والهاء يتباين التلفظ به فى فونيم الجيم وفق نطقها؛ فجيم مجودى القرآن الكريم صوت مجهور قليل الشدة، يصدر عن وسط الحنك. وجيم القاهريين غير معطشة، وهى صوت ساكن شديد، يتولد من أقصى الحنك، والجيم المصرية المبدلة بحرف الدال فى لهجة أبناء بعض محافظات صعيد مصر، وهى صوت شديد ساكن، يجاوز وسط الحنك إلى الأمام، ثم الجيم الشامية المغربية (أحيانا) وهى مغرقة فى التعطيش، قريبة من الشين، لها صفة الرخاوة وتفد من وسط الحنك(٦٢).

وصوت الهاء يعد صوت التنفس الصرف، ويتمتع بممره الطليق فى الفم، ومخرجه من المزمار، وصفة هذا الصوت الهمس، إلا أنه يجهر به أحيانا فيرقى إلى درجة أحد

أصوات اللين[٦٣]. ونلاحظ أن الباث ارتكن إلى هذا الصوت مرارا فى التتابع لاستحداث الشعرية الصوتية.

ويتحرك هذا الصوت بعد قراره فى حالة السكون ليزداد كمية ويستقل بمقطع قصير تلزمه الكسرة. ويستأنف التتالى الصوتى أداءه بحرف الزاى وهو ينسب إلى الرخاوة والجهر معا، فهو فى سلالة أصوات الصفير. ويزداد هذا الصوت مدة بتشكيله بالضمة فتوجهه بحركتها لتستنفذ به مقطعا متحركا قصيرا آخر؛ حيث لا تسمح بوقفة لعدم تمام الفائدة بالفعل والفاعل المستتر وحدهما قبل أن يلتحقا بالمفعول.

ونستطيع القول إن الكلمة الأولى «أجهز» اندرجت فى تتال صوتى نحن نصفه هكذا: هو مقطع متحرك قصير، يتلوه مقطع مغلق يعقبه مقطع متحرك قصير، يليه مقطع متحرك قصير بنسبة معقولة، هى مقطع مغلق واحد لكل ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة.

وتتكون الكلمة التالية، وهى «دقة» من «دق» وإعرابها مفعول به والهاء ضمير مضاف إليه، من صوت الدال وهو صوت شديد مجهور انفجارى، يراد قلقلته وينشئ مع القاف الساكنة المقلقلة أيضا ثانى مقطع مغلق بنسبة معقولة كذلك.

وتتكرر القاف لتلتحق بالهاء بوصفها الصوتى الذى سبق شرحه لتكون كل منهما مقطعا قصيرا متحركا. وليرسم التتالى إلى هذا الحد للكلمتين عددا من المقاطع القصيرة المتحركة والمغلقة، نذكرها: هى مقطع قصير متحرك، يليه مقطع مغلق فمقطعان قصيران متحركان، فمقطع مغلق، فمقطع قصير متحرك فمقطع قصير. وتشير الزيادة إلى مقطع مغلق وفد مع الكلمة الثانية فى أولها، بنسبة الواحد إلى مقطعين قصيرين متحركين. وبمسافة بين المقطعين المغلقين تقدر بمقطعين متحركين قصيرين أحدهما قوامه الهاء، وهى صوت متراوح بين الهمس والجهر، ويقترب من أصوات اللين كما قلنا، وثانى المقطعين عماده الزاى، وهى أحد أصوات الصفير وينسب إلى الرخاوة والجهر معا دون الهمس والشدة. وسنلاحظ ضيق المسافة بين المقاطع القصيرة المتحركة والمقطع المغلق، مما يقلل من فرص التجاوز بالصوت.

وتتكون الكلمة الثالثة وهى «وجله» من مفردات هى حرف عطف هو الواو، واسم هو «جل» معطوف على منصوب، وضمير متصل مضاف هو الهاء الدالة على الغائب، والواو هى صوت ساكن شبيه بحرف اللين ومخرجها أقصى اللسان وتجىء مع حرف اللين القصير، وهو الفتحة، مقطعا متحركا قصيرا، وتتلوها الجيم بخصائصها التى كتبناها. وهى تنشئ مع اللام مقطعا مغلقا يعد الثالث فى فضاء كلمات ثلاث متتالية بمعدل مقطع مغلق فى كل كلمة. ويفصل هذا المقطع المغلق عن سابقه المغلق، كذلك ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة تقوم على القاف والهاء والواو بخصائص كل منها السالفة.

وقد سبق أن عرفنا من خصائص اللام الجهر والتوسط بين الشدة والرخاوة، وأنها أوسع الأصوات استخداما فى العربية. واللام هنا مرققة؛ إذ تسبقها كسرة الجيم. على أنها تتكرر وتضبط بالفتحة ليكتمل لها مقطع متحرك تال قصير. وستتلوها الهاء بالخصائص الصوتية التى كتبناها للهاء لتؤلف بالضمة مقطعا متحركا قصيرا كذلك، يوازى الهاء السالفة فى كلمة «دقه» لتتواطأ للكلام والكتابة وللتوسع فى الصوت.

وتتألف شبه جملة «إليك»، وهى حرف جر وضمير الخطاب المتصل، من بضعة أصوات متنوعة الخصائص، أتينا على شرح نفوذها، وهى تندرج فى مقطع قصير متحرك هو الهمزة المكسورة، يليه مقطع مغلق يتألف من حرف متحرك هو اللام وحرفين تاليين يلزم كل منهما السكون فى حالتى اللام، والكاف الموقوف عليها.

وهذا المقطع المغلق هو الرابع فى عدد من الكلمات أربع؛ فالمعهود فى القراءة العربية هو الوقوف فى آخرة الجمل بالسكون ولو كانت غير مقيدة به، إلا فى تلاوة القرآن أحيانا عند خاصة من القارئين.

وسنلاحظ خلو هذا التتابع من المقاطع المتحركة الطويلة التى تأنس إلى ألف المد أو أى من الواو والياء الممدودتين، وإن استعاض الباث بالهاء القريبة من حروف اللين عن هذه الحروف مرتين، وتواصل بالواو وبالياء الشبيهتين بحرفيهما اللينين كذلك.

والخلو من المقاطع المفتوحة الطويلة لفضاء ما محدود من القول أو الكتابة لا يزعج العربية كثيرا؛ فهى محبة

للمقاطع المغلقة، خلاف لغات أخرى لها طبيعة من المقاطع المفتوحة الطويلة كما هو الحال فى اللغة اليابانية على سبيل المثال، وعلامة عليها لفظ العاصمة «طوكيو»، أو مدينة «هوروشيما».

ومن الواضح أن أبا حيان ينهج من لغتنا فى فضاء ممثل لها، غير متسع من السياق، سنن تدرجها عبر القرون من المقاطع المفتوحة الطويلة إلى المقاطع المغلقة، بإحرازه هدفين أسلوبيين فى مساحة صعبة ضيقة من ساحة واحدة وفى مدة وجيزة، أخبرنا عن حسابها بالأسابيع لا بالأشهر(٦٤).

إن أريحيته الموسيقية إذ غادرته دون احتلال فضاء فضفاض من المقاطع المفتوحة الطويلة بهذا التتابع، جرى العرف على أنها مسولة للغناء والترنم فى جنس الشعر وقد تأتى بنقيض من الهدف المرجو إذا زادت، فإنها لم تغرر به، بل أفسحت له فى عروض الخليل بن أحمد الفراهيدى منطلقا إلى الوزن لا يوافق عليه مقنن كأرسطو أن يصير حليف النثر لشدة تكلفه به، ولأن الوزن راية على الشعر وحده(٦٥).

دخل أبو حيان ببداية هذا التتابع مدخلا إلى القريض بقصد أو بغير قصد وتوزعت أوتاد التتابع وأسبابه بمقتضاه على تفعيلة أحد البحور العروضية الصافية فى أوله وهى تفعيلة البحر المتقارب (ذى الأوتاد المتقاربة)، بعد أن خضعت التفعيلة لزحاف القبض؛ فهى «فعول» بحذف الخامس الساكن.

لقد وقع باقى هذا التتابع لنصيب من تفعيلات محورة من ثلاث وحدات من بحر صاف آخر عد مطية للشعراء القدامى ولشعراء الجديد فى أوله على السواء، لطواعية هذا البحر للعلل وللزحاف بما يقرنه بوقع الخطوات وعزمات المحادثة الشائعة وسير الحياة المياوم، شأنه فى ذلك شأن البحر الآيامبى اليونانى الذى أنشئت عليه التراجيديا. وبحرنا هو بحر الرجز.

ويبين الجدول التالى تقطيع الجزء الأول من هذا التتابع والتفعيلة التى قيس عليها التقطيع والبحر العروضى، وما دخل على التفعيلة من الزحاف أو العلل:

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف	العلة
أجهـُ	فعول	المتقارب	القبض	
زُدقُهُ	متفعلن	الرجز	الخبن	
وَجِلُهُ	متفعلن	الرجز	الخبن	
إليك	فعول	هى ضرب شطر من بحر الرجز		القصر

إنه من السداد أن يأخذنا هذا الجزء من التتابع من صاخات آذاننا ومن مجامع قلوبنا إلى كل من القياسيين العروضيين المتوغلين فينا، وهما فعول ومتفعلن وهما الموافقان للأوتاد والأسباب فى كلمات هذا الجزء من التتابع، فنغوص وراءهما بالقدر ذاته الذي نتهيأ به ونحن نخلو إلى قطعة من الشعر الحديث الحر يؤلفها بحر ممرج من بحرين، فنتسلح بإحساس يربو فينا عن ذى قبل، وينبت التشوف الذى نتطلع به إلى شاطئ كل بحر على حدة، ونصغى إلى كل جرس، فنحقق وقفة تذهب بنا مع النثر إلى بعيد.

مقطعية الجزء الثانى من التتابع ووزنه:

إذا أنظرنا البحث فى دلالة هذا التتابع إلى حين، كى نمسك بظاهرة الوزن ومدى اتساعه عما اجتذبه من حيز، فسنقف على كلمات الجملة التالية بداية ونقول: «حتى تراه بسده وغباره». وسيتبين لنا ـ بداية ـ أن المقاطع المفتوحة الطويلة عرفت مزارها إلى ثلثى هذه الجملة، ربما لتعوض نقصها فى سابقتها.

وليحل التوازن فى مجموع الجملتين، نضيف إلى البيان أن الجزء من التفعيلة الذى يسمى السبب الخفيف ونساوى بمعياره وزن المقطع المغلق والمقطع المفتوح الطويل فى الكلمة، لا يعطينا دلالة زمانية، كمية دقيقة، فألف المد أو الواو الممدودة أو الياء الممدودة تزيد فى مدة الصوت وكميته على تلكما اللتين يستحوذ عليهما السكون وحده فى آخر المقطع المغلق، وهذه أداة الوازنين بالقياس العروضى وحده، دون العادلين بالصوت(٦٦). وسنلحظ أن نسبة المقاطع المفتوحة الطويلة التى انفرجت بها ثلاث كلمات غير متتالية

هى حرف وفعل واسم وأقامت على الألف الممدودة كلها قد بلغت ثلاثة مقاطع بالقياس إلى مقطعين مغلقين اثنين وتسعة مقاطع متحركة، قوام كل منها حرف صامت، مشكول بحركة لين قصيرة تؤلف باختلافها مع غيرها أضداد متعاضدة. وإنه ليمكن أن نجد تطوراً لهذه الجملة من سالفتها التى أعطت أطول من شطر لا يراد لبحر متجانس.

إن جملتنا تجانست فجادت بشطر ناضج على وزن بحر معروف متمكن من الملكة العربية، هو الكامل الذى اكتسب اسمه من تكامل حركاته التى تتم الثلاثين حركة، وستقع بداية جملتنا هذه لتفعيلة من وحدات هذا البحر دخل عليها زحاف الإضمار، فهى متفاعلن بتسكين الثانى المتحرك.

وستتقاضى تفعيلتان سالمتان من بين تفعيلات هذا البحر هما متفاعلن متفاعلن حشو الجملة وعجزها. ويمثل الجدول التالى تقاطيع الجملة والتفعيلة التى تعادل كل تقطيع، والبحر الذى تتبعه، ولون الزحاف الذى دخل على التفعيلة:

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف
حتّى ترَى	متفاعلن	الكامل	الإضمار
ه بسدّه	متفاعلن	الكامل	—
وغَبَارِه	متفاعلن	الكامل	—

إن أبا حيان برهن لمرة على أنه حين يخرج من أبواب أساطين النثر وأعلامه، من أمثال عبدالحميد وأبى عثمان الجاحظ وابن المقفع وابن العميد، فإنما ليحل ضيفاً لا على تلميذ الخليل بن أحمد، الأخفش، ليتقاضى متداركه، بل ليدق باب الخليل، فى ثلاثة خيام من رباطات ذات أوتاد وأسباب لأوزان صافية متجاوبة مع رءوس معان من النثر ذات صلة ببيت الوبر، هذه الأوزان هى للمتقارب الذى تتقارب أوتاده، ثم للرجز كثير الزحافات والعلل وللكامل الذى قصده أبو حيان كذلك بكلمات مفصحة مترسلة ليفرج به كرب الحديث (حتى تراه/ بسدّه/ وغباره/ ...). ولقد اخترم أبوحيان كذلك تقليد النثر الذى ربما كان العمدة فيه هو السجع إلى عهدة من الوزن الشعرى القائم على كلمات تدين بموسيقاها إلى قياس عروض وافد عليها وإلى ما توحد سلفاً مع بنية من هذا القياس دون زيادة أو نقصان، كما فى «وغبارِه»، على سبيل التقريب، التى تصح بتمامها لوزن متفاعلن(٦٧).

ولم يشعرنا أبو حيان فى صنيعه بالتزوير، على الرغم من أن أرسطو ألحق إخراج النثر إلى وزن الشعر بالاختلاق، وعدم الإقناع، لأن السلطة لإقفال النثر فى رأيه هى للنبرة أى الإيقاع rythme على ألا تكون النبرة كذلك محققة، فلا تراعى بدقة بالغة، حين رأى الشعر وحده الخليق بالوزن Mêtre وقد كان يتكلم عن النثر لغة للخطابة وهذا عذره.

وسيعدل أبو حيان عن تفكهه بالوزن بالعودة إلى جادة أسلوبه النثرى فى التتابع فى جزئه الأطول والأخير؛ حيث يقول: «وأجلوه عليك حتى تلحظه بردائه وإزاره»، وبذلك يعمل بكلام أرسطو بأخذه بالروابط ـ فيما يبدو. فمعادلة كلمات هذا الجزء بتفعيلات تدين لبحر عروضى بعينه، إن استقامت فى أولها لتفعيلة من وحدات بحر الهزج هى «مفاعيلن» أو هى للوافر بعد تسكين خامس مفاعلتن عقب إدخال زحاف العصب، ثم انصلحت كلمات الجملة بعد ذلك لتفعيلة من قياس بحر الرجز مخبونة هى متفعلن، فإن التقطيع على هذه الشاكلة تلقاء بحور مختلفة متفاوتة سيتغير فى آخر المطاف إلى أوزان النثر التى سبق أن أشار إليها جوردان فيما نقله رولان بارت عن اختلاف معادلتى النثر والشعر، وفى أن تلك المعادلة التى للنثر حاصلها هو ناقص الشارات الرامزة إلى أوزان الشعر.

دلالة التتابع السالف:

لا مرية فى أن أبا حيان حين أجرى النغمة فى أوصال أنموذج من البيان هو للكناية، من طبيعته أنه آكد وأبلغ وأشد فى وصوله إلى النفس، بباب من الرمز أوثق فى البلوغ من الحقيقة، فإنه عمد إلى مورفيمات (كلمات) تحقق وحدة أضداد بين تسليم يفضى به وامتلاك هو مضروب عنه إلى أجل، لا يخرج كثيراً عن مكاييل التجارة كما تنم عنها كلمات «أجهز، وتراه، وأجلوه» التى ظهرت كما لو كانت تدغم الحى بميت يرام تغسيله بيديه، وتكفينه بهما، وتجهيزه

لدفنه، فى جو من كلمة جيمية المبدأ، مسموعة أيضاً فى التتابع لكنها غير مقولة، نقترح أن تكون هى «جنازة»، والجنازة فى المعجم هى الميت أيضاً، وبالكسر السرير مع الميت وكل ما ثقل على قوم واغتموا به(٦٨).

وإخال أبا حيان، وقد جعل الحديث دولة فى تضريسه بين المخاطب أبى الوفاء نفسه أو ضميره فى كاف المخاطب فى شبه جملة «إليك» وبين الحديث نفسه فى ضمير الغائب الذى تظهره كلمات متنابزة متضادة مثل «دقه، وجله، وسده، وغباره»، وجرد البيان من ذكر ذاته أو الضمير المحيل إليه هو، فقد عنى الكثير والكثير.

وما عناه أبو حيان يتوقف على فهمنا مرموزات الكنايات الثلاث التى لانزال نحاول إيلافها لدلالة واحدة وجبهة مرجعية، تحيل إلى حقل واحد قد يشى به ضمير الغائب. غير الداخل على انقلاب حاسم يغير الفهم العام المعطى بين السطور من الكناية الأولى إلى الثانية، أو الثالثة، هذا التغيير الذى من المحتوم أن يبسط سلطانه ويمد سرادقه لو أريد حقن المتلقى بذكاء جديد مضاف آخر، لخلاف طرأ لإذكاء النفع الجديد الوليد. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء مرتع للبعير أو مرعى معترض عده أبو الوفاء كنزاً وآثر ألا يئوب به أبو حيان، وفضل أبو حيان أن يبوء فيه بخسران مبين، حذر نفسه منه من قبل، وأنذر أبناء جنسه فى مخالفة الناصح والصديق والعالم الرشيد والمجرب البصير. لكنه الخسران العائد كذلك بالنفع على عاجله وآجله؛ فهو يسوق به ما كنز من إبل صغيرة «دقه» لم تبلغ السن وأخرى كبيرة مسنة «جله» بمعنى جليلة لكى يراها سائلها وسائقها الجديد أبو الوفاء بسدها (بكسر السين) أى بصحيحها وبمعتليها الغبار، وليحدو قطعانها كافة على حالتها، ما اكتسى برداء، وما تأزر بإزار، بما يحقق به أبو حيان استكمال توق سابق لإجلاء حطام الدنيا منه، فى حشرجة شعرية جنائزية من صراع أرضى سماوى؛ إذا كان شقه الأول مذكوراً وهو هذا المال المهجور المتنازل عنه، فإن الشق الثانى السماوى هو لامحالة جناح الهواء الذى سيرته بشدة فى خلاء تام مطبق، لا قلائد فيه، ولا مخنوقة، ولا ما أكلها السبع، مما كان يحافظ عليه المالك القديم. وسيخرج من الدنيا كما أقبل إليها صفر اليدين والقدمين، أزرق الوجه، إلا من أكفان لعلها من قماش القماط الذى انحدر إليه وهو طفل وليد حران حيران أبا حيان، ما حك جلده مثل ظفره.

٣ ـ الجملة الإفهامية:

يقول أبو حيان:

«أيها الرجل قولك هذا كان يسلّم لو كان الإنشاء والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة» (٦٩).

والمؤامرة هنا ما يحتاج إليه ولى الأمر من استثمار واستدعاء توقيع(٧٠).

وكلام أبى حيان فى هذا التتابع محمول على الحقيقة، لم يقرر بكناية أو استعارة أو تجنيس أو تسجيع أو تورية. وهو داعية إلى التوسط بين مخيلة الدولة وعقلها العاد، ذلك فى زحزحة محاسب عن غلوه فى مجادلة وصف فيها الحساب بأنه «سلة الخبز» كما صرح بأن المملكة العريضة الواسعة قد تكتفى بكاتب إنشاء واحد، وتحتاج إلى مائة كاتب حساب، حين كان الولوع بالجدل لا يزال موصولاً بين أصحاب الإيجاز وغلاة الإطناب، وكان صدى قولة جعفر بن يحيى لكتّابه مازال متسلطا على الأذهان: «إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا». وماروى عنه فى أعقابها مع بقاء حماسته للإيجاز: «متى كان الإيجاز أبلغ كان الإكثار عيباً، ومتى كانت الكناية فى موضع الإكثار كان الإيجاز تقصيراً»، ثم ما سار عليه المنهج من التفريع على المكتوب إليهم الرسائل أنفسهم؛ فالعرب ألباء، يفهمون المراد بالإشارة والوحى، وبنو إسرائيل يطول الشرح لهم والتكرار، كما يلاحظ مديم القراءة فى الخطاب المنزل إليهم فى سور القرآن الكريم، وإنه ليستحب فى الرسائل الجابية الضرائب الإشباع، وأن يمد القول وأن يؤكد(٧١).

إن كلمات جملتنا الإفهامية هذه قيست للتوازن بحساب معانيها، ولقد انتظمت على قواعد النحو وحده لغرض من الإفهام، لا المحاجة، فأفرزت قسمة عادلة شبه محصاة ومرقومة لوظائفها ودعواها. وداعيها محاكاة العدالة المنشودة بين الديوانين؛ ديوان الإنشاء وديوان الخراج الذى ظفر بشبه جملة ذات علامات لغوية موطأة لمنشآت، مرتبة حسب مكانة كل منهما، أو لتوابع دواوين كانت تشد أزرها،

مثل باب العين والمؤامرات، بشرحه الذى أسلفناه، ويختص بما يقع للوالى من حاجة الدولة عن طريقه إلى الاستثمار واستدعاء التوقيع.

إن تقديم الإنشاء وجعله اسما للفعل الناسخ وهو فعل «كان» لا يمنحه أولية حقيقية، فقد رتبه أبو حيان، بوعى أو بدون وعى، خالياً من «رتبته» وهى «الصناعة» وجعله بعضاً من كل، وهذا الكل هو صناعة الحساب وملحقاته، حين مهر هذه الصناعة برتبتها «صناعة الحساب» فدلت على عصمتها «وبعضية» الإنشاء منها، بحرف الجر «من» الذى أكسب الإنشاء والتحرير والبلاغة صفة الجر، على الرغم من أن الذى يلى هذا الحرف من الأسماء، وهو صناعة الحساب، هو المجرور من الوجهة الإعرابية المحمولة دائماً على أنها المعنوية.

الجملة الإفهامية والسلامة اللغوية النحوية:

إن الجملة الإفهامية هذه، على الرغم من حذوها إلى المعنى، وخطوها الحثيث إليه، لم تتهاو ولم تتبذل، كما لم تبتعد عن الأبجدية العربية إلى العجمة، فلا نجد أثارة ما تدل على أنها صدرت عن فم مهجن، أو عيّ اللسان أو مزدوجه، يمهد نطق الصوت الحلقى المهموس «الحاء» كالهاء ولا يغلط فيكتبه بها، بالهاء بل يذهب عنه إلى غيره.

وهذه كانت طريقة زياد الأعجم الذى كان لا يقال له زياد الأفصح مطلقاً، وكان يدعو الحمار «الهمار» حتى إذا انبرى ليكتبه انضبط ليحرره بحروف الحمار حمارا صريحاً صحيحا[٧٢].

إننا نشهد أبا حيان يستكثر من برهان الحاء للفصاحة، فيوردها فى ثلاث كلمات هى بترتيبها «التحرير والحساب والتحصيل». إن الفصاحة كذلك تتفق (للكاف والباء) فى كلمتيه «قولك والبلاغة»؛ فالحرفان عربيان فصيحان من حروف المعجم، فللكاف الفارسية رسم آخر يزودها بكتف زائدة فتقع على هذه الشاكلة «گـ» وتنطق كالجيم القاهرية، وتتسفل نقاط ثلاث الباء الفارسية (پ).

إن وجود الفعل المبنى للمجهول بتغييره الطفيف من حركة المضارع فوق لامه من الكسر إلى الفتح واستتار نائب فاعل باسمه علامة على السلامة من الإبدال فى نحو يونانى أو لاتينى، يخلو فى ميراثه الفرنسى الآن من نائب فاعل باسمه ورتبته. وتختلف صياغة التصاريف التى تنشئ فى جمله صيغة المبنى للمجهول عن سيرتها العربية، فلا نائب فاعل فى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، وإن المبتدأ هو الفاعل أيضاً فى الجملة التى هى أبداً فى حالتها الإخبارية اسمية، لتعرف البناية الفعلية فى أولها، ولا نرمى إلى صيغة الأمر هنا[٧٣].

تفكيك الجملة لحذو الأدبية:

إننا سنزدرع هذه الجملة ازدراعاً صوتياً جديداً لحذو الأدبية لنجرب بطائنها وذراتها الخفية والنوى فى أوضاع عن المحاق الذى تحرفت إليه. فسنعمد إذن إلى تحريك مركز للصوت وهو المنادى وصفته، فى جملتها «أيها الرجل» إلى اسم الإشارة الغنى بالصوت (وهو أداة الإيماء إلى المذكر المفرد القريب «هذا») لنحصل على طاقة صوتية مخزونة مقدارها ثلاثة أصوات شبيهة بحروف اللين فى طولها وجهرها، تزاد هذه الأصوات بالمقطعين الطويلين المفتوحين فى اسم الإشارة المذكور دون مساس بالسمات النحوية المعربة عن الجملة، «فأى» ستثابر على وقوعها منادى، مبنيا على الضم، والهاء ستحافظ على محلها حرف تنبيه، وسيتمسك «الرجل» بإعرابه صفة للمنادى، وبرفعه لأنه تابع لمبنى على الضم، وإن كان المنادى وصفته سيتنازلان عن الصدارة للمبتدأ الثانى «قولك» وسيصيران جملة اعتراض مكينة.

ستنقلب جملتنا الإفهامية الطويلة، إذن، إلى تتال كتابى له هذه الصورة الجديدة: «قولك هذا ـ أيها الرجل ـ كان يسلم لوكان الإنشاء والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة».

مازالت جملتنا كما هى تقريرية، تذهب إلى «ترابها» الإفهامى، وإلى حقولها المرجعية العلمية العملية الرياضية، بذراتها ونواها، لا لمفردات منشأة جديدة لم تطرأ، كنا سنحكم بأنها أدبية لو اتسقت للأدب فى أشكاله المعلومة، من ملحمة أو مسرحية، أو قصيدة أو رواية أو قصة، تهجس بانفعال يقوى به سجع أو جناس أو يومئ به كناية أو استعارة أو تشبيه من منظومتى البيان والبديع.

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة. لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٥٣ ص ق.

(٢) Pierre Guiraud, **La Stylistique**, Presses Universitaires De France, 1975, P. 7.

(٣) Ibid, p. 120.

(٤) راجع فى إنشاء النص: A. J. Greimas, **Essais De Semiotique Poétique Zilber Berg**,la Rousse Paris, p. 142.

(٥) بهاء الدين عبدالله بن عقيل: **شرح ابن عقيل**. مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٤٠.

(٦) الإمام أبو محمد عبد الله بن هشام: **مغنى اللبيب**، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، جـ ٢، ص ٣٧٤ وما بعدها.

(٧) الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق ص ٨.

(٨) د.ر. بلاشير: **تاريخ الأدب العربى**. ت: إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ ص ص ٨٧٦ ـ ٨٨١.

(٩) Shirley .F.Staton: **Literary Theories In Praxis**, University of pennsylvania Press, United States of America, 1987, p. 160.

(١٠) الإمتاع والمؤانسة، ص ١.

(١١) انظر عن وحدة الأضداد «الضد» فى وصفه بأنه القوة المحركة ومصدر تطور الأشياء. م. روزنتال ـ ب يودين: **الموسوعة الفلسفية**، دار الطليعة بيروت ط ١٩٨٥، ص ٢٨١.

(١٢) راجع فى البنية العميقة لفن الخطابة: خطبة الوداع التى كان لها أثر عميق فى أسلوب الخطباء وكتاب الرسائل فى القرون الإسلامية التالية، وتجد أسلوب الشرط فى الجملة الآتية: «فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها»، كما نرصد استخدام الفصل «بأما بعد» مرتين. ابن هشام، **مختصر سيرة ابن هشام**، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٩٧ وما بعدها.

(١٣) Julia Kristeva. **Le Langage cet inconnu**, Ed. du Seuil, 1981. p. 253.

(١٤) Roland Barthes: **Le degré zero de l'ecriture**, Points, Seuil, Paris, 1972. pp. 18-24.

(١٥) الإمتاع والمؤانسة، ص ١.

(١٦) انظر فى العلامات: Collection dirigée par Bernard Quemada: **Semiotique**, Classiques Hachette, Paris, p.p. 128 -130.

(١٧) انظر ثورة رائد البراجماتيكية على عنصر الواحد فى الخالق وفى المادة، وفى العقل وفى المطلق وفى المقدرة، وتشبيه فلسفته البراجماتية بممر ضيق فى فندق متعدد الحجرات فى كل حجرة متخصص ما فى فرع من فروع العلم.

William James. **Le Pragmatisme Science de L'Homme,** Paris, 1968. p.p.53-55.

(١٨) الإمتاع والمؤانسة ص ٢ وما بعدها.

(١٩) أبو هلال العسكرى **كتاب الصناعتين**. دار الكتب العلمية. بيروت، ط ٢ سنة ١٩٨٤، راجع الفصل الثانى فيما يحتاج إليه الكاتب إلى ارتسامه وامتثاله فى مكاتباته، ص ١٧١.

(٢٠) **Semiotique L'école de Paris**. Par C.Calame et M. Gninasca. Classiques Hachette Paris 1982.p.8.

(٢١) الإمتاع والمؤانسة، ص ٢ وما بعدها.

(٢٢) أحمد بن محمد بن على الفيومى المقرى: **المصباح المنير**. مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧.

(٢٣) **مغنى اللبيب**. جـ ٢، ص ٣٩٤.

(٢٤) أبو العلاء المعرى: **رسالة الغفران** تحقيق: محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت، ص ١٢٨.

(٢٥) حول استثمار نظرية شومسكى عن التوليدية فى نقد النص الأدبى انظر:

Aspects d'une Théorie Generative du Texte poétique .par Teun A. Van Dijk. essais de sémiotique Poetique, la Rousse Paris, 1972, p.p. 180 - 200.

(٢٦) راجع توخى معانى النحو فى النظم وبرهنة عبدالقاهر الجرجانى على ذلك باستحضار لفظ الجلالة «الله» بدل «إياك» فى إعرابه فاتحة القرآن. الإمام عبدالقاهر الجرجانى: **دلائل الإعجاز**، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة ط ١٩٦٠، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(٢٧) يقول أبو هلال العسكرى فى معنى المعقود والمحلول: هو أنك إذا ابتدأت مخاطبة ثم لم تنته إلى موضع التخلص مما عقدت عليه كلامك سمى الكلام معقوداً أو إذا شرحت المستور وأبنت عن الغرض المنزوع إليه سمى الكلام محلولا: **كتاب الصناعتين** الكتابة والشعر، ص ٥٠٠.

(٢٨) فيكتور سمير نوف: **التحليل النفسى للولد**، ، ت: فؤاد شاهين، المؤسسة الجامعية، لبنان، ١٩٨٠، ص ٣٨.

(٢٩) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **الشعر والشعراء**، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٤.

(٣٠) انظر: سليم الحلو: **الموسوعة الموسيقية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨٥.

(٣١) الإمتاع والمؤانسة، ص ٧.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣٣) المصدر السابق، المقدمة ص ف.
(٣٤) ذكر النحاة أن حرف التشبيه «كأن» يغلب عليه التشبيه به، وزعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسى إنه لا يكون إلا إذا كأن خبر كأن اسما جامدا مثل «كان زيدا أسد» ونحن نتفق معه. وفى جملتنا «وكأنى بك وقد أصبحت حيران يا أبا حيان» يغلب أن يكون استخدام كأن «للتقريب» وهو الوجه الذى ذهب إليه ابن هشام المصرى فى قول مماثل للحريرى هو: «كأنى بك تنحط إلى اللحد» **مغنى اللبيب**، ج ١، ص ١٩١ وما بعدها.
(٣٥) البلاغة كما قال ابن المقفع: «اسم لمعان تجرى فى وجوه كثيرة. منها ما يكون فى السكوت ومنها ما يكون فى الاستماع، ومنها ما يكون شعرا ومنها ما يكون سجعا. ومنها ما يكون خطبا. وربما كانت رسائل... والسكوت يسمى بلاغة مجازا وهو فى حالة لا ينجع فيها القول. ولا ينفع فيها إقامة الحجج. إما عند جاهل لا يفهم الخطاب... أو ظالم سليط يحكم بالهوى. ولا يرتدع بكلمة التقوى» **كتاب الصناعتين**، ص ٢٣.
(٣٦) **شرح ابن عقيل** جـ ٣، ص ٢٥٥.
(٣٧) انظر: الحاجة إلى العقاب، جان لابلانش و ج.ب. بونتاليس: **معجم مصطلحات التحليل النفسى** ت. مصطفى حجازى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٥، ص ٢٢٦.
(٣٨) Julia Kristeva, **le langage, cet inconnu la semiotique** Ed. du Seuil, Paris, 1987, p.p. 293-296.
(٣٩) عبدالقاهر الجرجانى. **أسرار البلاغة** مكتبة صبيح. القاهرة . ط ٦، ص ٩.
(٤٠) انظر فى الشعرية: **Roman Jakobson, Essais de Linguistique genérale**. les Ed. de Minuit, Paris 1973. p..p.133-135.
(٤١) انظر حوار سقراط واديمنتس، حيث يعترض سقراط على تشويه الشعراء بالخيال لصفات الآلهة. أفلاطون: **جمهورية أفلاطون**، ت: حنا خبار، دار العلم، بيروت ط ٥، ١٩٨٥ ص ٦٦.
(٤٢) **Le Degre Zero de L' ecriture**, p. 33.
(٤٣) انظر الفارابى، **رسالة فى قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثانى**، أرسطوطاليس: **فن الشعر**، ت: عبدالرحمن بدوى، دار الثقافة: ـ بيروت ١٩٧٣، ص ١٥١. وما بعدها.
(٤٤) الخطيب القزوينى **الإيضاح**. مكتبة صبيح. القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٢٢.
(٤٥) إبراهيم أنيس، **الأصوات اللغوية**. الأنجلو. ط٦، ص ٦٥.
(٤٦) نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.
(٤٧) **الإيضاح**، ص ٢٢٣.
(٤٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٧.
(٤٩) **دلائل الإعجاز**.، ص ٦٠.
(٥٠) نفسه ص ٢٠١.
(٥١) انظر قدامه بن جعفر: **نقد الشعر**، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخانجى، القاهرة ص ١٤١ وما بعدها.
(٥٢) انظر ترجمة للأسلوب عن كتاب **الخطابة** لأرسطو حيث يذكر كلمة arké بمعنى إمبراطورية وبمعنى: بدء كذلك، وهى تصير لغزاً حين يذكرها ازوكراتس حيث يقول «إن امبراطوريتهم كانت بدء arké متاعبهم. محمد غنيمى هلال: **النقد الأدبى الحديث**، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٢.
(٥٣) **مختصر تفسير الطبرى**، مكتبة رحاب الجزائر، مج ١، ١٩٨٣، ط ١، ص ١٢٠.
(٥٤) الطاهر أحمد الزاوى: **ترتيب القاموس المحيط**، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩ جـ٤ . ص ١٧٧.
(٥٥) نفسه جـ ١، ص ٧٤٨.
(٥٦) **شرح ابن عقيل**، جـ ٤، ص ٢٠٤.
(٥٧) **ترتيب القاموس المحيط**، جـ ١، ص ٧٥٤.
(٥٨) ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٣٦١.
(٥٩) **الامتاع والمؤانسة**، ص ١١.
(٦٠) أبو الفتح عثمان بن جنى، **الخصائص** جـ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٦٧.
(٦١) **الأصوات اللغوية**، ٨٥.
(٦٢) نفسه، ص. ص ٧٧ ـ ٨٣.
(٦٣) نفسه ص ٤٣.
(٦٤) الإمتاع والمؤانسة، جـ ٢، ص١.
(٦٥) أرسطوطاليس: **الخطابة**: تحقيق عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٩ ص ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.
(٦٦) لاحظ أيضاً فروق النبر عند الإلقاء فى بعض اللغات كالإنجليزية، **موسوعة المصطلح الفنى**، الإيقاع والوزن ص ص ٤٢١ ـ ٤٣٧.
(٦٧) لاحظ المثال التالى لبرهان على سبق النقاد العرب والإسلاميين إلى كثير من مصطلحات الحداثة التى يسمو بها الغرب، مع دقة مضمون المصطلح العربى وتصويبه للمفهوم الغربى الحديث. يقول قدامة بن جعفر (ولد حوالى ٢٦٥ هـ) عن البنية فى (نعت ائتلاف اللفظ والوزن): «وهو أن تكون الأسماء والأفعال فى الشعر تامة مستقيمة كما بنيت، لم يضطر الأمر فى الوزن إلى نقصها عن البنية بالزيادة عليها والنقصان منها، وأن تكون أوضاع الأسماء، والأفعال والمؤلفة منها، وهى

الأقوال، على ترتيب ونظام لم يضطر الوزن إلى تأخير ما يجب تقديمه، ولا إلى تقديم ما يجب تأخيره منها، ولا اضطر أيضاً إلى إضافة لفظة أخرى يلتبس المعنى بها، بل يكون الموصوف مقدماً والصفة مقولة عليها». **نقد الشعر**، ص ١٦٦.

(٦٨) **ترتيب القاموس المحيط**، ص ٥٤٠.

(٦٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٩٧.

(٧٠) نفسه، الهامش.

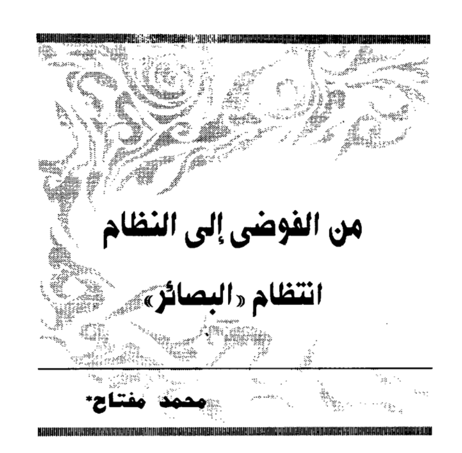
(٧١) **كتاب الصناعتين** تحقيق: مفيد قميحة، ص ص ١٧١ ـ ٢١٤.

(٧٢) نفسه ص ١٧.

(٧٣) انظر الفرق بين النحو العربى والنحو الفرنسى:

Le Langage, cet inconnu, p. p. 129 - 134.





من الفوضى إلى النظام

انتظام «البصائر»

محمد مفتاح*

أطروحات:

يحاول بحثنا أن يناقش الأطروحات المتداولة بين الباحثين حول كتب المنتخبات والكتب الجامعة والكتب التى تتعدد مواضيعها، وأن يقدم أطروحته الخاصة. يمكن تصنيف الأطروحات المتداولة فى ثلاث مجموعات أساسية؛ أولاها تسم تلك الكتب بالاضطراب والتشتت المطلقين، وثانيتها تصفها بالتشتت والاضطراب النسبيين، وثالثتها ترى أن فيها وحدة موضوعية يمكن استخلاصها بتوظيف مبادئ علم الدلالة البنيوى. وأما أطروحة البحث فهى أن كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى، بين عناصره تعالق وتباين.

فلنتحدث ـ بإيجاز ـ عن تلك الأطروحات، واحدة واحدة، وعن حجمها وخلفياتها.

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

١ ـ التشتت والاضطراب المطلقان:

يذهب أحمد أمين فى مقدمة كتاب (الإمتاع والمؤانسة) إلى أن موضوعات الكتاب لا تخضع لترتيب ولا تبويب وتتحدث عن كل علم وفن من فلسفة ومجون وحيوان وبلاغة وتفسير[(١)]، وإلى مثل هذا الرأى يذهب إبراهيم كيلانى فى كتابه (أبو حيان التوحيدى)؛ إذ وسم كتبه بالتشتت والاضطراب وعدم خضوعها لأى تصميم[(٢)]. وآخر من تبنى هذا الرأى محمد عابد الجابرى فى سلسلة «مقالات رمضانية»، نشرت فى جرائد سيارة دولية ووطنية. وقد زعم فى هذه المقالات أن مثقفى المقابسات يكتبون كتابة لا نسقية [(٣)].

وقدمت هذه الأطروحة أسباباً معلنة أو مضمرة لتعليل التشتت والاضطراب فى مثل كتاب (البصائر) وأمثاله؛ ومن تلك الأسباب الثقافة الموسوعية للمؤلفين؛ فأبو حيان التوحيدى كان فيلسوفاً ونحوياً وشاعراً وفقيهاً ومعتزلياً؛ ولكن هذه الموسوعية، وإن كانت سببا ضروريا، فليست كافية

لتعليل تأليف كتاب مثل (البصائر)، فأبوحيان نفسه له كتب خاصة بموضوعة واحدة مثل كتاب (الصداقة والصديق)، ورسائل أخرى نوعية، إحداها فى العلوم[٤] وأصنافها ومراتبها وفوائدها؛ ومنها تكوين النديم الذى يجب أن يأخذ من كل فن بطرف، وأن يتعلم ما يشارك به فى كل مجال من مجالات المعرفة فى كل عصره، خصوصاً أن بلاطات الوزراء والأمراء وبلاطات من فوقهم ومن دونهم كانت تعج بالندماء الذين منهم الفيلسوف والشاعر والجادل والنحوى والمنطقى، ومنهم المسلم واليهودى والنصرانى والصابئى، ومنهم النديم القار ومنهم النديم الطارئ. فقد كان للمهلبى وابن العميد وابن عباد وابن سعدان ندماء كثيرون ذكر أبو حيان، فى (الصداقة والصديق)، بعضاً منهم مثل على بن عيسى بن زرعة النصرانى المتفلسف، وابن عبيد الكاتب، وابن الحجاج الشاعر، وأبى الوفاء المهندس، وابن بكر، ومسكويه، وأبى القاسم الأهوازى. وقد كان هؤلاء وآخرون أهل المجلس، وأما الندماء الطارئون، فقد رأى أبو حيان التوحيدى أن لا فائدة من ذكرهم[٥]، ومنها تحقيق فوائد ومزايا للمؤلف وللقارئ وللثقافة. فكتاب (البصائر) صورة للتوحيدى الحر والكاتب الحر والمثقف الحر، والكتاب إمتاع للقارئ وتثقيف له وترويح عنه، والكتاب صوان للحكمة وللأدب يحفظهما من الضياع[٦]؛ ومنها أن الكتاب حكاية للتشتت السياسى والاجتماعى، ولانسقيته محاكاة للانسقية الأوضاع السياسية؛ إذ إن أصحاب المقابسات ليس لهم مشروع فكرى مثلما فقدت الدولة مشروعها السياسى.

والتعليل بالموسوعية وتكوين الأديب النديم، وبخدمة المؤلف والقارئ والثقافة، وبفقدان المشروع السياسى الفكرى، ليس خاطئا كل الخطأ، ولكنه ليس تعليلاً كافياً؛ إذ لم يذهب أبعد من التعليل بالمعطيات المباشرة المستقاة من واقع الحال إلى البحث عن الأسباب الخفية؛ وواقع الحال هو فقر كثيرة وليال متعددة ومقابسات متنوعة.

٢ ـ التشتت والاضطراب النسبيان:

على أن هناك من ينظر إلى «تشتت» كتاب (البصائر) و«اضطرابه» بشئ من الاعتدال. ولعل أحسن من تمثل هذا الاتجاه هى وداد القاضى؛ تقول:

«إن الناظر فى كتاب البصائر يجد أن الكتاب يفتقر إلى أى نوع من الترتيب والتصنيف: فالمادة فيه تتوالى دون أى نظام. صحيح أننا فى بعض الأحيان نجد بضع فقرات متتالية ذات موضوع واحد، أو هى تدور حول أقوال شخص واحد، أو أشخاص متقاربين فى المنحى، إلا أن هذا هو استثناء على القاعدة ولا يشكل بحد ذاته نوعاً من النظام قط. وهذا ما دفع معظم الدارسين المحدثين إلى الجزم بأن أبا حيان اتبع فى البصائر طريقة الجاحظ، وخاصة فى كتاب «البيان والتبيين»[٧].

هذه وجهة نظر صحيحة إذا طبقت على (البصائر) معايير تأليف الكتب غير الأدبية، والكتب التى تتناول نسقاً واحداً من المعرفة كالكتب التى تتحدث عن الشعر ونقده، أو عن البلاغة أو الأصول أوالمنطق أو النحو. ولكن إذا نظر إليه ضمن بنية الكتب الأدبية ونوعها، فإنه يمكن اكتشاف ترتيب وتصنيف عميقين وسطحيين فى آن. نعم، إن المحققة الفاضلة تنبهت إلى بعض مؤشرات الوحدة فى الكتاب فذكرت بعض مظاهرها وبعض موضوعاتها، ولكنها اكتفت بالمؤشرات المعلنة عن نفسها، فلم تتغلغل فى البحث عن المؤشرات والروابط المختفية، وهى أعظم مما ذكر وأنجع لإثبات الوحدة البنيوية والوظيفية. وقد كانت متأثرة بالآراء الرائجة حول كتب الجاحظ، خاصة كتاب (البيان والتبيين). وسنحاول إثبات انتظام كتاب (البصائر) واتساقه وانسجامه؛ وبالطريقة نفسها أو ما يقاربها يمكن البرهنة على وحدة كتاب (البيان والتبيين)، ومن ثم يصير قياس كتاب (البصائر) على كتاب (البيان والتبيين) فى الانتظام والتماسك والانسجام، لا قياسه عليه فى التشتت والاضطراب والتهافت.

وقد ذهب مارك برجيه فى الطريق نفسه فى كتاب عنوانه (من أجل إنسانية معيشة: أبوحيان التوحيدى)[٨]، فقد اعترف المؤلف فى مقدمة كتابه باضطراب كتب الآداب، واستشهد بأقوال أبى حيان نفسه. فقد وصف بعض مؤلفاته بالاضطراب والتشتت[٩]. واهتم المؤلف ـ بصفة خاصة ـ بكتاب (البصائر) فكتب حوله دراسة دالة بعنوان: «بنية

كتاب البصائر والذخائر ودلالته»[١٠]؛ بيد أنه اعترف فى كتابه المذكور بصعوبة الحديث عن بنية فى كتاب (البصائر). يقول:

«والحق نقول: إننا محرجون بالحديث عن بنية البصائر. حقا، إذا ما استطاع المرء أن يستخلص من المقدمة تصميماً نظرياً كاملاً بعض الكمال باعتماد على ثقافة العصر فإنه يجب التذكير، مع ذلك، بأن التوحيدى لم يتبع فى أى مكان من الكتاب نظاماً محدداً. فقراءة البصائر تكشف لنا عن مادة أصلية أحياناً كثيرة، ولكنها ليست منظمة غالباً»[١١].

وموقف الباحث هذا يشمل المؤلفات الأدبية جميعها حيث تتوالى الاستشهادات الكثيرة بعضها بإزاء بعض، دون نظام منطقى ظاهر[١٢]: ومؤلفات أبى حيان التوحيدى نموذج للتأليف الأدبى؛ إذ لا تخضع لأى مبدأ منطقى فى التأليف[١٣]، وإن تعلق الأمر برسالة تتناول موضوعاً واحداً مثل: «رسالة فى العلوم». وأمام يأس الباحث فى العثور على نظام خاص فى أعمال الرجل، فقد فحصها فى فوضاها وتلقائيتها، كما هى فوضى حياة التوحيدى وتلقائيته[١٤].

ومع أن هذه الأطروحة تقدمت خطوة فى إثبات وحدة المؤلفات الأدبية، ومنها كتاب (البصائر)، فإن ما وقف أمامها حاجزاً هو آراء المستشرقين الذين تناولوا بعض المؤلفات الأدبية وخصوصاً مؤلفات الجاحظ فتحدثوا عن تهافتها وعن عدم احترامها أى مبدأ منطقى؛ لأنهم كانوا محكومين بالنظرية التى تجعل المعنى معطى فى النص؛ هذا المعنى الذى ما على الباحث إلا أن يوضحه لقرائه. ونتيجة لهذا الحاجز، لم تستثمر الأستاذة المحققة مؤشرات الانتظام لتبحث عن مؤشرات الاتساق وعن قرائن الانسجام من خلال الحفر عن الأوليات، كما أن الأستاذ الباحث اكتفى بمقدمات بعض كتب التوحيدى ولم يتعدها إلى تحليل بنيتها ووظيفتها. فقد استخلص ـ إلى حد ما ـ تصميم كتاب (البصائر) من مقدمته، واستخلص من مقدمة كتاب (الصداقة والصديق) مغزاه، وهو أن الإنسانية الحقيقية تفرض علينا احترام الآخر.

وقد اعترف، فى الوقت نفسه، بأن كتاب (الصداقة والصديق) اختيار من الصعوبة أن نستخلص منه فكرة موجهة[١٥].

أطروحتا الاضطراب والتشتت المطلقة والنسبية تشتركان فى نظرية «نصية» المعنى، ولا تغامران فى التأويل وفى التشييد. والنظرية المعنوية المذكورة يعززها التراث العربى الإسلامى السنى والمناهج الاستشراقية الفيلولوجية التى يهيمن عليها الاهتمام بالجزء دون الكل، والاستقلال دون التفاعل؛ فالأطروحتان كلتاهما، إذن، تفتقدان الاطلاع على المكتسبات المنهاجية الحديثة التى تسلم بأسبقية الكل على الجزء، والبنية على البعثرة، والوظيفة على العطالة، والنسق على الانتشار. ومن الضرورى أن تلتمس الأعذار للذين كتبوا عن التوحيدى قبل شيوع المناهج الحديثة، وللذين لا يقرأون باللغات الأجنبية؛ غير أن ما يدعو إلى الاستغراب هو أن بعض الدراسات المجددة ليس لها صدى عند بعض المختصين فى الفكر الإسلامى وفى القرن الرابع الهجرى على الخصوص، أو ليس لها إلا صدى خافت، مع أنهم يقرأون باللغات الأجنبية أو يتقنونها لأنهم من أهليها. ومن هذه الدراسات ما أنجزه محمد أركون حول آثار مسكويه المجايل لأبى حيان التوحيدى؛ فقد اقترح خططاً منهاجية فعالة وانتهى إلى نتائج يمكن أن تكون منطلقاً لدراسة أبى حيان وغيره.

٣ ـ نحو إثبات البنية والوظيفة:

اعتمد محمد أركون فى كتابه (إسهام فى دراسة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى العاشر: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخا)[١٦] على بعض المكاسب المنهجية التى انتهى إليها فى بحثه العلمى، والتى تم توظيفها فى تناول الثقافة العربية الإسلامية؛ ومنها ما انتهى إليه علم الدلالة البنيوية الذى فتح آفاقاً جديدة «تساعد على اكتشاف النظام العميق لكتب الآداب التى راق لبعضهم أن يصمها بغياب التصميم وبهيمنة التشتت»[١٧]. وباستشراف هذه الآفاق وبفعالية ما انتهت إليه، انتقد الآراء التى شاعت منذ وليام مارسيه الذى حكم على «بخلاء» الجاحظ بالتهافت وباختلال التصميم، ثم قلد حكمه آخرون على كتب

الآداب وكتب المختارات. محمد أركون لم يقتصر إثباته النظام العميق لكتب الأدب على علم الدلالة البنيوى وحده، وإنما اعتمد على ما انتهت إليه الدراسات فى الفكر اليونانى واللاتينى، خصوصاً على ما توصل إليه الباحثون من نتائج متعلقة بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطونية الجديدة. ولعل أهم النتائج هى أن «الكون جميعه يمكن تصوره بمثابة كيان ذى روح تفيض على كل أجزائه وتضمن نظام وظائفها»[١٨]. وإذا كان الكون كله هكذا مترابط الأجزاء، فإن باقى تجلياته الأخرى، سواء أكانت ظواهر طبيعية أم بشرية أم ثقافية متضامة متناغمة، ومتباينة متنافرة فى آن.

يمكن توليد نتائج عدة من المبدأ المذكور، أو النتيجة الأم؛ أهمها: أولاً، وحدة الإنسان والعالم وتفاعلهما وتشارحهما من حيث إن الكون يفسر الإنسان ويتحكم فى قواعد حياته من جهة، ومن حيث إن طبيعة الإنسان تسمح له بفهم الكون بكيفية جيدة؛ وثانياً ترابط العلوم وتلازم بعضها ببعض مثلما ينعكسان فى كيفية ترتيب العلوم وتصنيفها [١٩]، مما يسمح بدراسة علم فى اتصاله مع العلوم الأخرى، أو بتعاطى علوم مختلفة فى آن. وثالثاً ترابط أعضاء المجتمع مثل ترابط أعضاء الجسد مما يحتم عليهم التعاون والتعاضد لاحتياج بعضهم إلى بعض. ورابعاً تعالق الثقافات كما يظهر فى كتب الأدب والمختارات التى تستشهد بأرسطو وأفلاطون وجالينوس وسقراط وحكماء إيران القديمة وحكماء الإسلام الأولين، فالحكمة ضالة المؤمن يبحث عنها أينما وجدها؛ كما أنها تستشهد بغير الحكماء مثل الحمقى والمغفلين والمخنثين؛ فالاستشهاد بالحكماء لمخاطبة خاصة الخاصة والخاصة، والاستشهاد بغيرهم لإرضاء العامة. فالهدف الأساسى، إذن، من الجمع بين الثقافات وبين ضروب الناس هو توحيد الأمة والجماعة [٢٠].

كتب الأدب والمنتخبات وكتب أخرى غيرها تهدف، إذن، إلى توحيد الأمة والرجوع بها إلى المعايير والتوجهات التى حددت فى عهد النبى (ص) وصحبه الأولين. ولذلك حث السلاطين والأمراء المتنورون الأدباء الفلاسفة والفلاسفة الأدباء على التأليف فى تجارب الأمم وحكمتها للتغلب على وضع التشرذم والتشتت، وصياغة إيديولوجية مشتركة [٢١] تتجاوز التناقضات والتيارات المتعصبة؛ وتاج هذه الإيديولوجية هى الأخلاق بما تحتويه من فضائل ونهى عن الرذائل، لتحقيق السعادة القصوى.

تلك مقدمات الأستاذ محمد أركون، وتلك هى النتائج التى استخلصناها منها وخلصناها بالترتيب والتركيز والتنقيح والصياغة؛ وهى مقدمات صادقة ـ فى نظرنا ـ ونتائج سليمة ـ فى زعمنا ـ سنعتمد عليها للبرهنة على وحدة كتاب (البصائر) السطحية والعميقة، بإضافة مقدمات جديدة وتوظيف مناهج معاصرة. وأولى مقدماتنا، أو أطروحتنا، أن كتاب (البصائر) عالم سفلى يحاكى عالما علويا، وثانيتهما أن كتاب (البصائر) نظام فكرى يحاكى حقائق مادية.

تلك آراء الباحثين فى كتب الأدب عامة وكتب أبى حيان التوحيدى خاصة. فقد وصفوها بالتشتت والاضطراب والحديث عن كل موضوع. وأشرنا إلى أن آراءهم كانت محكومة بخلفيات منهاجية ذات أبعاد ووظائف، كما أبنا أن محمد أركون أثبت الوحدة العميقة فى كتب مسكويه مستعينا بما انتهت إليه منهجيات أخرى ذات أبعاد ووظائف؛ وهو إثبات يصح توظيفه لدراسة مؤلفات أبى حيان التوحيدى أيضا. وأهم ما ينبه إليه هو أن أطروحتى التشتت والاضطراب كانتا تساقان أمام أقوال المؤلف نفسه؛ فقد اعترف أبو حيان بأن كتاب (البصائر) مضطرب مشتت، لأن أسبابا متعددة منعته من ضم الشكل إلى شكله والباب إلى بابه والشبيه إلى شبيهه. ولكن فات المستشهدين بأقواله مظاهر الربط الموجودة فى الكتاب التى كان يشير إليها هو نفسه. ومهما يكن الأمر، فإن القارئ الحديث المزود بنظريات التلقى وبعلم التأويل لا يقنع بما يقوله له المؤلف وبما يقدمه له النص. وفى هذا الإطار، فإننا سنجمع آراء المؤلف نفسه حتى بين تأرجحه بين الرغبة فى الوحدة وقيود الجنس الأدبى، ثم سنحاول إثبات وحدة (البصائر) السطحية والعميقة.

كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى:

١ـ الرغبة فى الوحدة وقيود الجنس الأدبى:

اتخذ الباحثون فى مؤلفات أبى حيان وفكره بعض أقواله وبعض عناوين كتبه ليقولوا عنه: إنه مشتت التأليف

مضطربه، وإنه ذو تأليف وفكر غير نسقيين. ولكنهم أهملوا كثيرا من أقواله التى تشير إلى أنه كان يتحكم فيه هاجس الوحدة الفكرية والرغبة فى حسن التأليف، ولكن جنس الأدب والرؤيا الفلسفية الثاوية وراء كل ذلك كانا يمنعانه منعا.

حقق التوحيدى، مرارا كثيرة، الوحدة بين أجزاء كتاب (البصائر) من خلال مظاهر عدة؛ أولها الإحالات؛ وهى من أهم التقنيات التى وظفها المؤلف لينبه القارئ إلى ترابط كتابه وتشارح فقراته. ويجد القارئ نوعين من الإحالة فى الكتاب: إحالة بعدية وإحالة قبلية؛ فمن الإحالة البعدية ما ذكر به القارئ فى الجزء الثانى بأن ما فيه من مسائل سيجد جواباتها فى الجزء الثالث، وأن جواب بعض الكلمات سيمر بالقارئ بعد أوراق على انتظام واتساق.[٢٢] وإنه سيتحدث إليه عن العارفين وأصحاب التصوف فى جزء لاحق[٢٣]؛ ومن الإحالة القبلية قوله: «وقد مر فى آخر الجزء الثانى فصل فى هذا الباب» أو «هذا الفصل والفصل المتقدم فى الجزء الأول».

ثانيها؛ إقامة كتابه على مفهومين متقابلين؛ هما الجد/ الهزل، وليس هناك وحدة تجريدية وجامعة أكثر من هذه الثنائية؛ إذ كل ما ورد فى (البصائر) يتلخص فيها؛ فليست فقراته جميعها إلا تعبيرا عن أحد طرفى الثنائية. وتأسيسا على هذه الثنائية يترجح اسم «البصائر» «والنوادر». ولا يعدم من يزعم هذا الزعم أدلة لإثباته: فالمؤلف نفسه يذكر اسم البصائر والنوادر مرات عدة؛ منها قوله:

> «وقبل ذلك أعود إلى العادة فى نشر شئ من البصائر والنوادر لئلا أكون خارجها عما عقدت الكتاب عليه... ثم أذكر مسائل من فنون مختلفة... وإذا وقع التمكن من جواباتها فى الجزء الثالث ألمت بالبيان الشافى»[٢٤].

ومنها قوله: «فقد مللت ما سبق من البصائر والنوادر مما هو جد يوهى قواك أو هزل يلهى قلبك»[٢٥].

هذه بعض أقواله فى كتاب (البصائر) تبين أن المؤلف عقد كتابه على الجد ـ البصائر ـ والهزل ـ النوادر ـ وأن ما يورده من مسائل من فنون مختلفة ليس إلا امتدادا أو توضيحا أو تفسيرا للجد والهزل؛ على أن هناك تفاعلا بين الطرفين، أى «هزل شيب بجد وجد عجن بهزل»؛ وسبب الشوب والعجن هو الفلسفة الاعتدالية التوسطية الهندسية التى تحكم تفلسف أبى حيان وأضرابه: فما بين الجد المطلق والهزل المطلق تتحقق الفضائل الأربع الوسيطة التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. وتاج هذه الفضائل هو الحكمة. على أن النوادر لا تعنى الهزل دائما، وإنما هو أحد معانيها، فهى تعنى، أيضاً، ما هو ثمين وغريب مثل نوادر اللغة ونوادر الفقه، وللتوحيدى كتاب فى النوادر[٢٦]. واعتبارا لازدواجية معنى «النوادر» وامتزاج الجد بالهزل، فإن تسمية «البصائر والذخائر» مقبولة أيضا. ومهما يكن الأمر، فالتسميتان معا ترجحان وحدة الكتاب ووحدة مضمونه رغم التشتت الظاهر والخلط البين.

ثالثها، دراية المؤلف بشروط التأليف وبقواعده وبمراميه وهى: الجمع والتحليل والتصنيف وتوخى غايات، وتبليغ رسائل. وقد أشار التوحيدى نفسه إلى هذه السمات فقال:

> «جمع بدد الكلام ثم الصبر على دراسة محاسنه ثم الرياضة بتأليف ما شاكل كثيرا منه أو وقع قريبا إليه، وتنزيل ذلك على شرح الحال أن لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف»[٢٧].

ولا ينبغى أن يتعجب من هذا النظر البعيد (المعاصر)، فالتوحيدى أديب متفلسف ومتفلسف أديب تتلمذ على فلاسفة شهيرين وعاصر فلاسفة مرموقين ألفوا فى تصنيف العلم ومراتبه، حسب قواعد منطقية متوارثة منذ عهد أفلاطون وأرسطو وأفلوطين؛ وإنما العجب كل العجب أن ينعت الرجل بجهل قوانين التأليف بالاعتماد على بعض اعترافاته، وإهمال أقوال أخرى له تبين تمكن الرجل من صناعة التأليف.

رابعها، مراعاة شروط الجنس الذى يؤلف فيه، والتوحيدى يؤلف كتابا فى الأدب. والأدب، فى عهد التوحيدى هو جماع الثقافات الإنسانية المعروفة فى عصره:

الثقافة الدخيلة والثقافة العربية الإسلامية بما تحتويه من أنواع دينية وأنواع أدبية، وثقافات شفوية متداولة. وكل إخلال بمكون من مكونات الأدب هو إخلال بصناعة التأليف وإفقاد الجنس الأدبي هويته. وشروط التأليف في جنس الأدب اضطرته اضطرارا في كثير من الأحيان إلى أن يأتي بأقوال وآراء واستطرادات أضرت به معنويا وماديا، وكان يتجنبها أحيانا أخرى إذا كانت عواقبها الوخيمة مؤكدة.

لقد تحدث عن موقع الإنسان الذي هو وسط بين العالمين: العالم السفلي والعالم العلوي، وتكلم عن القدر. على أنه اعتذر بالحديث عن موقع الإنسان بأنه شرط أن يصرف القول تصريفا حاكيا، وإلا ما كان يعير هذا النمط من نفسه اهتماما [٢٨]، واعتبر السكوت عن الخوض في القدر أنفع ولكنه ليس إلا حاكيا. و«الحكاية ما على صاحبها لوم ولا عتاب» [٢٩]. ضرورة الجنس تحتم عليه، إذن، أن يصرف القول تصريفا وأن يحكي الأقوال حكاية، ولكنه لم يركب رأسه فيندفع اندفاعا في القول ليقتل نفسه، وإنما التجأ إلى الاختصار مع الوعد بالتفصيل، كأن يقول: «وسأسوق إليك من غرائب الصوفية»[٣٠]، أو «توقع ذلك»[٣١]، أو «جواب كل واحد من هذه الكلمات يمر بك بعد أوراق على انتظام واتساق»[٣٢].

على أن وعوده كان يفي بها أحيانا ويحنث بها أحيانا أخرى، فإذا تعلق الأمر بمفردات لغوية أو قضايا لا تثير إشكالا فإنه كان ينجزها. وهكذا، فقد رجع إلى شرح الكلمات بانتظام واتساق[٣٣]، ولكنه أخلف وعده في القضايا الأخرى. وقد أشارت محققة كتاب (البصائر) إلى هذا الاختلاف فقالت:

«يبدو أن طول الكتاب مع ما يرافقه من إرهاق وكد جعل التوحيدي يغض النظر عن مجموعة من الوعود كان أطلقها في درج الكتاب مثل وعده بذكر شئ من الكيمياء وبشرح معنى الدهر من الزاوية الفلسفية وبالحديث عن المعرفة وحدها وحقيقتها وكيفية طريقها، وبتخصيص جزء كامل لكلام المتصوفة وبالتحدث عن المنافسة والحسد وما يقترن بهما، وبتبيان لما ذكر في القرآن «من فوقهم» عند ذكر السقف في سورة النحل، وهو معروف أنه من فوقهم...»[٣٤].

إنها التفاتة ذكية من المحققة الفاضلة، ولكننا نعتقد أن غض النظر عن وعوده ليس مرده الإرهاق وحده، لأنه لم يؤثر فيه لما تعلق الأمر بمسائل لغوية ونحوية، ولكن طبيعة المواضيع الخلافية التي وعد بالرجوع إليها منعته من الوفاء بوعوده، وفي مقدمة هذه المواضيع الخلافية الكيمياء. فقد كان بعض معاصريه يعترف بجدواها، وكان بعض آخر منهم لا يعتقد فيها مثل أبي زيد البلخي، وكان أبوحيان من هذا الموقف غير المعتقد فيها كما يتجلى من خلال كتابي (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات). وهذا ما جعل مارك برجيه ينتهي إلى الخلاصة التالية:

«انضم التوحيدي إلى جانب الذين يرون أن الكيمياء غير ممكنة مثل البلخي»[٣٥].

وما يقال عن الكيمياء يقال عن القضايا الأخرى التي هي فلسفية وصوفية ودينية عويصة يؤدي الخوض فيها إلى محظورات، كما أن التفصيل فيها يؤدي به إلى الخروج عن شروط الكتاب الذي هو «توخي قصار ذلك دون طويله»[٣٦]. ولذلك وعد بتناولها في كتب مستقلة؛ ونص الوعد:

«وإذا أتاح الله لي فرجا وقيض لي مخرجا فرغت همتي لنظم جزء من نحو هذا الفن، نعم وأتكلف أيضا جزءا ثانيا في غرائب كلام الفلاسفة، فإن الفلسفة والتصوف يتجاوران ويتزاوران وإن كان مر في الكتاب ما يعجز جمعه»[٣٧].

خامسها، ما عبر عنه بالخلل الذي عم الوقت، وهو أنواع عدة، منه الخلل الفكري الذي يتمثل في الفرق المتناحرة المفرقة للجماعة. ولذلك، لم يدخر وسعا في الهجوم عليها وفي نبزها بأقبح الأوصاف والنعوت. ومن نال حظه

وافراً منها هم المتكلمون وأصحاب علم الكلام؛ فقد استهزأ بهم فى مواضع متفرقة من كتاب (البصائر)، وشمل استهزاؤه ألفاظهم السخيفة الساقطة المنحطة [٣٨]، وسلوكهم السفيه[٣٩]، وجدالهم المفرق للإخوان [٤٠] وللجماعة: «ناسين أن الله نهى عن التفرق»[٤١]. وقد استمر هذا الهجوم فى «رسالة فى العلوم»[٤٢] وفى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات)[٤٣]. وأما الخلل السياسى فهو ما وقع بين أحداث وثورات واحتلال لبغداد أثناء سنة ٣٦٢ وما بعدها. وإذا علمنا أن تأليف الكتاب ابتدأ من سنة٣٥٠-٣٧٥ على الأقل، فإن تأليفه عايش أحداثا جساما نالت التوحيدى بقسط وافر فسلب منزله وقتلت جاريته وصار لا يملك شيئا بعد الغنى والثراء والوجاهة وصلاح الحال وحسن المغنى[٤٤].

إن ضروب الخلل هذه جعلته يحتاط فى كلامه فيعد ولا يفى ويورى ولا يصرح، ويجور أحيانا على قوانين الجنس الأدبى التى تتطلب انتظاما واتساقا ونظم الباب إلى الباب ورد الشبيه إلى الشبيه[٤٥]. ولعل أغلب هذا الجور وقع فى الجزء الخامس، إذ هو الذى ساق فيه الاعتذار السابق، وهو الذى يجد فيه القارئ شيئا من التداخل. وهكذا، فهو يسأل بـ «ما» عن حروف عدة ولا يجيب عن سؤاله، ولكنه يعد القارئ بأنه سيجيب، وما بين السؤال والجواب أتى بنوادر وأخبار وآراء فى الشعر، ثم يبدأ فى شرح تلك الحروف ثم يترك حروفا أخرى دون شرح ليأتى ببعض النوادر والأخبار ثم يبدأ فى شرحها فينهى الشرح بقوله: «فهذه آخر الحروف التى تقدم الوعد بذكرها، ولعل الجزء الثامن يتضمن نظائرها مع أشياء أخرى»[٤٦]. ومع ذلك فهناك منطق بيّن يحكم صنيعه، سؤال - نوادر وأخبار... شرح - نوادر وأخبار - شرح؛ أى تناوب الجد/الهزل.

سادسها، أن عموم الخلاف تسبب فى إهلاكه وتشويه سمعته بعد مماته. وقد كان الرجل يحزر ما سيتعرض له من نكبات وإهانات، لأن مواقفه الفكرية كانت تختلف كثيرا عن مواقف معاصريه ولاحقيه، فاحتاط بتوظيف تقنيات تأليفية مضللة، وانتحل أعذارا متعددة. ومع ذلك، فإن رؤاه الفلسفية كانت تضطره اضطرارا إلى أن يكشف غطاء المعمى فينحاز إلى بعض الطوائف وإلى بعض الفنون، لأنها هى التى تعكس لب فكره؛ وليكن ما يكون من المختلين والجاهلين. ولعل انحيازه يبرز فى طائفتين اثنتين هما الطائفة الصوفية، وطائفة الفلاسفة.

يمكن إبراز موقف التوحيدى من المتصوفة والتصوف فى مظاهر عدة: أولها موقع التصوف من بين العلوم المعروفة فى عصره. فقد أعلى رتبة التصوف على باقى العلوم الأخرى، سواء أكانت علوما شرعية أم لغوية أم علوم أوائل، لأن:

«التصوف علم يدور بين إشارات إلاهية وعبارات وهمية وأغراض علوية وأفعال دينية وأخلاق ملوكية»[٤٧].

وثانيها أن ما جعل التصوف يحتل هذه المكانة هو سمو أغراضه التى لا تستطيع اللغة التعبير عنها بكل دقة. فلذلك كان إذا ما أورد أقوالا لمتصوفة يعتذر بشرط كتابه الذى هو كتاب أدب، والأدب شامل لكل أنواع الكلام وضروب المذاهب والنحل، وهكذا لما أورد كلاما لرابعة العدوية علق عليه بما يلى:

«هذا الكلام عويص التأويل خرط القتاد دونه، ولقط الرمل أسهل منه، وهى موكولة فيه إلى الله تعالى، وقد رويته كما رأيته»[٤٨].

وثالثها أن شمولية التصوف ودقة مراميه وسموها وعجز اللغة عن التعبير عنها تجعل من لم يؤت الحكمة والدخلاء ينحرفون به عن مساره فيلحق طريقته حيف[٤٩]، فينهض فظو الأذهان كزّو الفطر لمحاربة أهله والإيقاع بهم للتخلص منهم، وتشويه سمعتهم أحياء وأمواتا. وكأن أبا حيان كان متوقعا أنه سيصير ثالث ثلاثة فى الزندقة.

وأما الفلاسفة، فكانوا آخذين بشغاف قلبه فاحتلوا شغاف كتاب (البصائر) أيضا. وهكذا، فإلى جانب الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة وأقوال السلف يجد القارئ أفلاطون وأرسطو وسقراط وجالينوس وغيرهم تتردد أسماؤهم فى أجزاء (البصائر)، وما اقتبس من كلامهم كان فقرات صغيرة قصيرة تلائم شرط الكتاب ومقاصده، لأن المختارات المطولة

لها مكان في الكتب الأخرى مثل (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات) بصفة خاصة؛ وشرط الكتاب ومقاصده تحتمان عليه اختيار ما يدور حول الحكمة وطلبها وغاياتها؛ فالحكمة هي ما يفرق بين الناقص والكامل، وبين البهيمة والإنسان؛ يقول أرسطو:

«كما أن البهيمة لا تحس من الذهب والفضة والجوهر إلا بثقلها فقط ولا تحس بنفاستها كذلك الناقص لا يحس من الحكمة إلا بثقل التعب عليه منها ولا يحس نفاستها»(٥٠).

وهي المنقذة من ضلال الجهل وظلمات الظلم وممات الفكر:

«قيل لفيلسوف ماذا غنمت من الحكمة؟ فقال أن صرت كالقائم على الشط أنظر إلى الآخرين يتكفأون من أمواج البحر»(٥١).

وقد علق على هذا الجواب بأنه من الكلام الذي يرتاح إليه لأنه من الحكم اليتيمة التي تؤثر في الإنسان فتضيء بصيرته وبصره؛ على أن جوامع كلمه في الفلاسفة هو ما يلي: «لكلام القوم موقع عجيب وتأديب محمود فلا نستوحش منهم فإنهم جنس من الفضلاء. نفعنا الله عز وجل بحكمهم ووقانا شر ما يقال فيهم»(٥٢). إن ما يعني أبو حيان التوحيدي هو الحكمة التي هي مناط فائدة الإنسان وحياته وعقله، وما دامت هكذا، فهي فوق الاختلاف الطائفي والعرقي والفكري والسياسي.

التصوف والفلسفة «يتجاوران ويتزاوران»؛ فإذا كان التصوف هو علم التخلف وتاج الفلسفة هي الأخلاق، فإن الفنين يهدفان معا إلى تهذيب الأخلاق للوصول بالإنسان إلى مرتبة السعادة القصوى.

يتبين من هذه الخلاصة أن أبا حيان كانت له غاية موجهة تتلخص في تكوين الإنسان الكامل السعيد. ومن ثمة، فإن كل فقر كتاب (البصائر) كانت تتجه نحو هذه الغاية المنشودة مهما اختلفت أجناسها الأدبية وأعراق قائليها وزمانها ومكانها. وقد حققت تلك الغاية الوحدة العميقة لكتاب (البصائر). وقد وظف أبوحيان فنونا مختلفة ولم يقتصر على فن واحد مثل الفلسفة أو الشعر أو الفقه؛ ذلك أن العلوم الدخيلة تاجها الأخلاق، وإكليل العلوم الشرعية التصوف، وخلاصة العلوم اللغوية الأدب؛ وكل ضروب الأخلاق الموجودة في هذه العلوم والفنون المختلفة تتجمع في علم الأخلاق، وما يعبر عنها هو الأدب الذي صار جنسا قائم الذات يتطلب التأليف فيه خطة معينة. وقد كان أبو حيان على علم ودراية بقوانين التأليف فيه. وما يعكس ذلك العلم وتلك الدراية هو أنواع الأعذار التي قدمها لقرائه بين حين وآخر. ولو كان يؤلف على غير قوانين وسنن وأعراف ما كان له أن يعتذر وما كان له أن يقدم شروط التأليف في صدر كتابه.

بهذا كله تسقط تهم التشتت والاضطراب في كتاب (البصائر) بالجملة وتبرز وحدة الكتاب. وسنخصص الفقرات التالية تفصيلا لمظاهر تلك الوحدة.

٢ـ كتاب (البصائر) حكاية لمثال:

لعل أحسن ما يمكن البداية به لإثبات اتساق كتاب (البصائر) وانتظامه وانسجامه هو ما ورد في إحدى المقابسات حيث يقول:

«اعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإن الحق واحد ولا تستفزنك الأسماء وإن اختلفت»(٥٣).

فهذه القولة تلخص الفلسفات التي كانت تهيمن على فكر أبي حيان وجيله، وهي الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والرواقية؛ أي الفلسفات التي كانت تربط بين أشياء أو كيانات أو حدود لا رابطة ظاهرة بينها. وسنشير إلى تجليات هذه الفلسفات وتصوراتها للكون في شخصية أبي حيان التوحيدي.

أـ تراتبية العالم وتطابقاتها:

لقد ورد في كتاب (البصائر) فقرة تلخص تراتبية العالم كما تراه الفلسفات الغنوصية بصفة عامة؛ والفقرة نواة لما سيرد بعدها في كتاب (البصائر)(٥٤) نفسه وفي (المقابسات) على الخصوص، يقول:

«الإرادة فى الإنسان مركبة من شهوة وحاجة وأمل، والإنسان وعاء القوى وظرف المعانى وطبقة الصور ومعدن الآثار وهدف الأغراض، وكل شئ له فيه نصيب، ومن كل شئ عنده حلية، وله إلى كل شئ مسلك، وبينه وبين كل شئ نسبة ومشاكلة، وهو جملة أشياء لا تنفصل وتفصيل حقائق لا تتصل، وهو[٥٥] لب العالم المتوسط بين العالمين وله نزاع إلى الطرفين: إلى ما ينحط عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى ما يعلو عليه بالتنزه عن النقصان، وهو مرتهن بالأسباب العالية والدانية وتابع للغالب، ومنجذب مع الجاذب، وفاعل فيما علا عليه وقبل أثره، وقابل مما انحط عنه وسرى إليه أثره»[٥٦].

فى هذا النص تلخيص لكثير مما هو مشتت فى الكتب الفلسفية التى تتحدث عن موقع الإنسان فى الكون، وإن عبر عنه بأسلوب فيه مزاوجة وتكرار. وإذا ما أردنا تركيز ما يتحدث عنه النص فهو : أن الإنسان مركز الكون ونسخته فلذلك له نصيب من كل ما فى الكون ونسبة ومشاكلة معه، وأن العالم مكون من ثلاثة عوالم: عالم أعلى، وعالم متوسط، وعالم أدنى، والإنسان لب العالم المتوسط؛ على أنه يمكن أن يسمو درجات إلى اللحاق بالعالم العلوى إذا تعهد نفسه بالأخلاق الفاضلة، ويمكن أن ينحط دركات فى العالم السفلى إذا سيطرت عليه الرذائل؛ ومع أنه اعتذر عن هذه الرؤيا لموقع الإنسان فى الكون باعتبار أنه ليس إلا مجرد حاك، فإنه لم يفعل إلا من أجل التقية خوفا من شر الحاسدين والكائدين؛ ودليل ذلك أنه أعاد الكرة فى (المقابسات)، مرات عدة، هذا التصور لأنه تصور جيل من الفلاسفة المعاصرين له وليس تصور أبى حيان التوحيدى وحده. وهكذا، فإن ما ورد مجملا فى كتاب (البصائر) وضح فى (المقابسات) :

«الإنسان لب العالم وهو فى الوسط[٥٧] لانتسابه إلى ما علا بالمماثلة وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، ففيه الطرفان؛ أعنى فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه ضعة الأجسام الحية الجاهلة التى ليس ترشح بشئ من الخير ولا فيها انقياد له»[٥٨].

وتتوضح طبيعة هذه العلاقة بين العالم فى مقابسة أخرى ورد فيها:

«اشتباك العالم السفلى بذلك العالم العلوى، واتصال هذه الأجسام القابلة لتلك الأجرام الفاعلة، واستحالة الصور بحركات تلك المتحركات المتشاكلة بالوحدة، وإذا صح هذا الاتصال والتشابك وهذه الحبائل والربط صح التأثير من العلوى وقبول التأثر[٥٩] من السفلى»[٦٠].

وما ورد فى مقابسة أخرى يبين منبع العوالم، فى التصور الإسلامى، وسر وحدتها واختلافها:

«البارى الحق والأول الأوحد منبجس الأشياء كلها ومنبعها عنه تفيض فيضا وفيه تغيض غيضا... والوحدة شائعة فى جميعها ومحيطة بها كلها ومشتملة عليها بأسرها فصارت هذه الأشياء بالوحدة تتشاكل وتتكامل وبالكثرة تختلف وتتفاضل ... فعلى هذا يختلف الفرع الراجع إلى الأصل ويتفق الأصل المبدع للفرع...»[٦١].

إن ما يهمنا ـ فى المقام الأول ـ هو المفاهيم التالية التى تتردد كثيرا فيما اقتبسناه وفى غيره : الوحدة والاتصال والتشابك والمماثلة والمشاكلة والترتيب والدرجات والكثرة. وقد وظفت هذه المفاهيم فى تطبيقات عدة، منها التطبيق بين العالم الكلى والعالم الأوسط الإنسانى: العقل جزء من العقل الفعال، والروح جزء من الروح الكلى، والنفس جزء من النفس المطلقة، والقلب فيض من الصورة الفياضة؛ ومنها التطبيق بين الأفلاك وجوارح الإنسان: الحس يشبه الفلك الثامن المكوكب، والطحال يشبه فلك زحل، والدماغ يشبه فلك المشترى، والكبد يشبه فلك المريخ، والقلب يشبه فلك

الشمس، والكلية تشبه فلك الزهرة، والمرارة تشبه فلك عطارد، والرئة تشبه فلك القمر، والصفراء تشبه كرة النار، والدم يشبه كرة الأرض (٦٢)؛ ومنها مطابقات بين البروج والأعضاء الباقية، ومنها المطابقة بين أعضاء الانسان والبلدان... قلب الإنسان هو مصر.

وعلينا أن لا نشغل أنفسنا بصحة تلك المطابقات أو فسادها، وإنما ما يجب أن نتمسك به هو انعكاس هذا التصور للكون وعلائقه في أبي حيان التوحيدي علما وعملا.

ب - تراتبية العلوم وأهدافها:

إن هذه الوحدة والتراتبية تشملان المعرفة أيضا... فالعلوم لها منبع تفيض عنه وتغيض غيضا فيه، فتتشاكل وتتكامل بالوحدة وتختلف وتتباين بالكثرة، ودرجات مشاكلاتها تتخذ بدرجة القرب أو البعد من المنبع. ضمن هذا التصور للكون ألف أبو حيان التوحيدي في أصناف العلم ومراتبه اقتداء بشيوخ :

«العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب، مثل كتاب أقسام العلوم وكتاب اقتصاص الفضائل وكتاب تسهيل سبل المعارف. فمن نظر في هذه الكتب عرف مغاني الحكماء ومرامي العلماء»(٦٣).

وصاحب أقسام العلوم هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي الذي جعل فيه «علما فوق علم بالموضوع(٦٤) وبالصورة وعلما دون علم بالفائدة والثمرة» (٦٥). على أن من يحيط بالعلوم يجد اختلاف مراتبها وموادها وصورها وفوائدها وثمرتها واحدة.

في ضوء هذا التصور لوحدة العلوم ومراتبها، ألف أبو حيان «رسالته في العلوم» ردا على من قال: «ليس للمنطق مدخل في الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير في الأحكام»(٦٦).

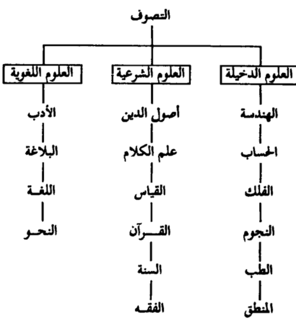
فالعلم وحدة متصلة متشابكة قاصدة إلى غاية أساسية مهما تكاثرت أصنافه، مثل الفقه والكتاب والسنة والقياس والكلام والنحو واللغة والمنطق والطب والنجوم والحساب والهندسة والبلاغة والتصوف. هكذا ذكر التوحيدي أصناف العلم وترتيبها، فما مغازي التوحيدي من هذا التصنيف والترتيب؟ قبل الإجابة عن السؤال، نستعرض بعض آراء المهتمين بالرجل، ومنهم المحققة التي رصدت مصادر كتاب (البصائر) من قرآن وتفسير وحديث نبوي وعلم كلام وطب وتنجيم ونحو ولغة. ولا يمكن نكران فضائل الخطوة التي قامت بها الأستاذة المحترمة، ولكنها لا تشفي غليل الباحث عن بنية الكتاب ودلالاته ووظائفه، كما تعرض مارك بيرچيه عند دراسته لشخصية أبي حيان الثقافية والأدبية إلى العلوم الدينية والعلوم الدخيلة والعلوم الأدبية واللسانية، ففصل الحديث في كل علم على حدة . ورغم أهمية ما قام به الأستاذ ودقته، فإنه لم يبرز المغازي والمرامي لتصنيف التوحيدي وترتيبه. وهكذا استغرب منزلة التصوف بقوله:

« التصوف... يحتل منزلة غير متوقعة تتحدى منطقنا، وهي في آخر الرسالة، لأن التصوف فصل عن كل العلوم الدينية واللغوية... وجاء بعد الطب والفلك والنجوم والعدد والبلاغة، فهل احتار في معرفة منزلته؟ وهل أراد، بعكس ذلك، أن يبرزه وأن يسند إليه منزلة مستقلة؟»(٦٧).

على أن الذي يهدي سواء السبيل هي دراسة الأستاذ محمد أركون لمسكويه. فقد انتبه إلى أكثر الغايات التي تكون وراء تصنيف العلم وترتيب منازله من خلال تحليله «ترتيب السعادة ومنازل العلوم»، و «الفوز الأصغر». ومما انتبه إليه هو وحدة العلوم ومرتبة علم الأخلاق الجامع الذي تفيض عنه باقي العلوم.

على هذا الأساس، فإننا نرى أن التوحيدي قصد إلى مغاز ومرام من تصنيفه وترتيبه، وأول مغزى يتجلى في عدم تفرقته بين العلوم الدخيلة والعلوم الأصيلة لتبليغ رسالة أن هذه العلوم من حيث المنبع والوظيفة، كلها صادرة من منبع وحيد وكلها تهدف إلى تحقيق سعادة البشر، وثاني هدف هو أن لا فضل لعلم على آخر من العلوم الإسلامية، فليس هناك تفضيل للنحو على علم الكلام بالإطلاق أو المنطق على علم البلاغة... وثالث هدف مراعاة التدرج والترتيب من أسفل إلى أعلى لمراعاة الفائدة والثمرة والموضوع والصورة.

فى ضوء هذه المغازى والمرامى تجب إعادة فحص تصنيف أبى حيان التوحيدى وإلقاء مزيد من الضوء عليه لتعرف غايته القصوى، والتصنيف كما يلى:



يتضح من هذا التصنيف أن أنواع العلوم ثلاثة: علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغوية، فالعلوم الشرعية تاجها الأخلاق، والعلوم اللغوية تتجمع فى الآداب الذى يعنى من بين ما يعنى مكارم الأخلاق، وإكليل العلوم الدخيلة هو الأخلاق؛ فالأخلاق، إذن، تفيض عنها جميع العلوم. على أن سؤالا يمكن أن يثار، وهو: لماذا لم يذكر علم الأخلاق وإنما ذكر بدلا منها التصوف؟ يمكن أن تكون الإجابة بما يلى: أن التأليف فى الأخلاق يرتبط بالفلسفة وبالعلوم الدخيلة. فقد ذكر فى (رسالة الحياة) أن الحكماء الأولين والآخرين صنفوا :

«كتبا فى الأخلاق وذكروا أعيانها بأسمائها وصفاتها وحدودها ورسومها ومجملها ومفصلها ودلوا على الحسن والقبيح منها ودعوا إلى التحلى بأحسنها والتعرى من أسمجها فضربوا لها الأمثال وسحبوا عليها ذيل المقال، فلذلك كفت الإشارة إليها فى الجملة إليها دون التفصيل الدال على خلق خلق منها...» (٦٨).

ومادام الأمر هكذا، فقد كفته الإشارة وولى وجهه نحو التأليف فى التصوف فكتب فيه: «الإشارات»، و«الحج» و«الصوفية» و «التصوف» ، وجعله تاجا على رءوس كل أصناف العلوم ومجمعا لثمراتها. وإذا اختار اسما مقبولا من العامة والخاصة فقد منحه معنى ووظيفة وأبعادا ليؤدى معنى الأخلاق الحكمية أو يزيد. وهكذا يجد القارئ مطابقة بين آراء أبى حيان التوحيدى المتناثرة فى كتاب (البصائر) و(المقابسات) و (الإشارات)، وبين كتاب مسكويه (تهذيب الأخلاق) (٦٩) . فالرجلان معا يتحدثان عن الصداقة والصديق والتعاون والتكاتف لتحقيق «الفعل الواحد النافع»(٧٠)، والخيرات والكمالات، ولهذا تتبلور رسالة التوحيدى الإنسانية «حول المكانة الجوهرية التى يمنحها للعلاقات الاجتماعية، وبصفة أخص للصداقة» (٧١) .

على أن بعض الاعتراضات يمكن أن توجه إلى ما قدمناه من استنتاجات، وأهمها الاعتراضان التاليان: كيف ادعاء وحدة المعرفة واحترام جميع أنواعها وأصنافها فى حين يجد القارئ أبا حيان يهجم على المتكلمين هجوما عنيفا، وهم لم يمارسوا إلا علما من علوم الشريعة؟ كيف يمكن أن يجعل تاج العلوم الأخلاق، وقد أتى بما أتى من أنواع النوادر وضروب الفكاهات وألوان المستملحات، وغير ذلك مما ليس من الأخلاق فى شئ؟

إن المتكلمين يتحدثون فى علم من العلوم الشرعية، فى علم بابه مجاور لباب الفقه ومشترك معه فى توظيف القياس، وهو عملية عقلية استدلالية (٧٢) ؛ ومن ثمة فقد لا يكون هناك سبب معقول للهجوم عليهم، على أنه يمكن أن يقال: إنهم يتبعون أهواءهم ويتعصبون لآرائهم. ومن ينظر إلى قائمة العلوم التى ذكرها يجد اختلافا كثيراً فى فروعها من الفقه والتفسير ومذاهبهما، إلى الموقف من القياس والمنطق والنجوم الذى دارت حوله مناقشات حادة، لكن الاختلاف لم يؤد إلى الفرقة «القادحة فى عقد الدين الفاضحة لأصول الأخلاق، أعنى الجدل والنقار والاستقصاء»(٧٣) . وإذا كان المتكلمون هكذا، فإنهم جديرون بحرب من أبى حيان

التوحيدى وغيره من فلاسفة الإسلام لأنهم ضد الحكمة والشريعة معا، ضد العقل والعدل، وأساس الشريعة ومبنى الدين[٧٤].

وأما ما أتى به من هزل فهو يتبطن جدا أيما جد، ولم يكن الهزل إلا وسيلة من وسائل عدة وظفتها الثقافة العربية لمناقشة أفكار ذات خطورة ، ومن بين هذه الوسائل الأحلام. فقد انتقدت بها سلطة بنى أمية مثل يزيد بن معاوية وبعض ولاتهم، كما صيغت رغبة فى الحصول على منصب فى السلطة أو فى العلم. ولعل ما يمثل دور الأحلام فى التعبير عن أفكار خطيرة ما ورد فى مراسلة حلمية بين الحجاج بن يوسف وعبد الملك بن مروان. فقد اتخذ الحجاج الحلم ذريعة لتبليغ أفكاره فأجابه عبدالملك بحكم، فتفطن الحجاج لخطئه، فقال: «إن عاقبة التكلف مذمومة» [٧٥]؛ ومن بين تلك الوسائل كلام المجانين والحمقى، فقد انتقدوا الدولة الأموية ولعنوها [٧٦] وأولوا آيات متشابهات [٧٧]، وتفكهوا بالقضاة؛ ومن بينها تعمية الأسماء وتصحيفها، ويمكن الاكتفاء بمثال واحد فى هذا الصدد:

> «دخلت أم أفعى العبدية على عائشة رضى الله عنها فقالت: يا أم المؤمنين ما تقولين فى امرأة قتلت ابنا لها صغيرا؟ قالت وجبت عليها النار. قالت: فما تقولين فى امرأة قتلت من أولادها الأكابر عشرين ألف؟ قالت خذوا بيد عدوة الله»[٧٨].

ومن بينها الحديث الجنسى المكشوف الذى يعكس الحاجات البيولوجية الإنسانية، ومواقف الإنسان أمام مغريات الحياة الدنيا ولذائذها.

اختلاق الأحلام، وأحاديث الحمقى والمجانين والمجان، وتصحيف الأسماء وسائل للتعبير عن مغاز عميقة ومرام بعيدة هى أبعد وأعمق من مسحتها الفكاهية. وما انتهى إليه منها أبو حيان يخدم رؤياه الإنسانية التى تقوم على العدل والتضامن ومكارم الأخلاق؛ إنها حكمة من نوع خاص، حكمة الدهماء والغوغاء والمهمشين والمنحرفين. ومع ذلك، فهى وجه ثان لحكمة الخاصة وخاصة الخاصة؛ فالعامة والخاصة تصدران عن منبع واحد ولكنهما تختلفان فى الدرجة؛ إذ:

> «العقل بأسره لا يوجد فى شخص إنسى وإنما يوجد منه قسط فقط بالأكثر والأقل والأشد والأضعف، فالموجود فى العامة إنما هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلا بعد التباسها بها... ثم إن هذه القوة قد تترقى ترقية بعد ترق حتى تلتبس بالنفس الناطقة التباسا ما إلا أنه قد يكون معها ظل من الطبيعة على قلة وكثرة وزيادة ونقص فيكون الصواب أغلب والعرفان أقرب»[٧٩].

جـ - تراتبية الكائنات ومراميها:

يتبين مما سبق أن الوحدة هى الأساس وأن الكثرة فرع، والكثرة تراتبية متدرجة من الأعلى إلى الأسفل فى غير تناظر موجه[٨٠]. إذا طبقنا هذا التصور على الكائنات المحسوسة من إنسان وحيوان ونبات وجماد، فإن المبادئ نفسها سارية فيها. فالإنسان خاصة وعامة، والعامة بعيدة من الحيوان وقريبة منه، والحيوان قريب من العامة وبعيد عنها، والنبات قريب من الحيوان وبعيد منه، والجماد قريب من الحيوان وبعيد عنه. وأساس هذا الاقتراب والابتعاد هو التحليل الشجرى المتوارث من الأفلوطينية، وأحد تلامذتها المشهورين: فورفوريوس حيث تجذر لديه تنويع الجنس وتجنيس النوع فى اتجاه تنازلى، وقد يوضح هذا ما ورد عند أبى حيان:

> «أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة فى نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذى هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذى هو الإنسان، والإنسان صفو الشخص الذى هو واحد من النوع... بهذ تنتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق وخلقان وأكثر»[٨١].

على أن أبا حيان لا يكتفى بالربط بين الإنسان والحيوان، وإنما يرى أن هذا «الاعتبار واصل فى الحقيقة إلى جنس النبات»[٨٢]، وإلى جنس الجماد والجواهر المعدنية، وأساس ذلك ما هو موجود من «تمازج فى الأصل والجوهر والسنخ والعنصر»[٨٣].

لهذا، صحت التشبيهات التى تجمع بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد، فمن تشبيهات الإنسان بالحيوان:

«له زهو كزهو الفرس وتيه كتيه الطاووس، وحكاية كحكاية القرد، ولقن كلقن الببغاء ومكر كمكر الثعلب وسرقة كسرقة العقعق وعيافة كعيافة الغراب وجرأة كجرأة الأسد وجبن كجبن الصفرد وإلف كإلف الكلب ، وأشياء من هذا النحو تكثر»(٨٤).

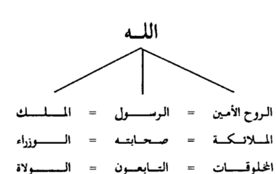
ومن تشبيهات الإنسان بالشجر قولهم: هو كشجر الدفلى، وكالثمرة المرة، وكالجوزة، وكالأترجة(٨٥)، ومن تشبيهات الإنسان بالجماد كلامهم: هو ذهب، وهو فضة... وهو جبل، وهو صخر... «وأشياء من هذا النحو تكثر». على أن هذه التشبيهات تطرح إشكالا فى مصدرها: هل مصدرها الإنسان الذى اتخذ نفسه شاهدا أمثل حلل مكوناته بحسب ما سمحت له تجاربه ولغته ومعرفته فأضفاها على ما فى الكون من حيوان ونبات وجماد، فكان فيه زهو ومرارة وثبات؟ وهل الحيوان والنبات والجماد شواهد مثلى هى التى قدمت له مواد التشبيه؟ مهما يكن فقد انتبه أبو حيان وأضرابه إلى هذه الدورية فسجل ما يلى :

«كما يشبه إنسان لأنه لص بالفأرة، أو بالفيل لأنه حقود، أو بالجهل لأنه صؤول كذلك يشبه كل ضرب من الحيوان فى فعله وخلقه وما يظهر من سنخه بأنه إنسان»(٨٦).

بهذا، يتبين ترابط المملكات الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية، وفاعل هذا الربط هو الإنسان فحقق الانسجام بين مكونات الكون وكائناته ومنحها رتبا ليوظفها فى خدمته، ولكنه أصبح ـ فى الوقت نفسه ـ تابعا لما «خلق».

د - تراتبية الإنسان ومغازيها:

إذن، هناك تراتبية بين أجناس الكائنات، وحيث إن كل جنس له أنواع وأشخاص، فإن جنس الإنسان يتنوع إلى خاصة الخاصة والخاصة والعامة، فخاصة الخاصة الرسول (ص) وصحابته والتابعون وتابعو التابعين، والخاصة هم الملوك والأمراء والقضاة، والعامة هم الدهماء والغوغاء وأسقاط الناس. وتوضيحا لهذا، فإننا نقترح بنيات عدة لإقامة تشاكل بينها؛ هى:



هذه التراتبية لها ما يعضدها فى نصوص أبى حيان التوحيدى، فقد ورد فى إحدى مقابساته ما يلى:

«إن هذا العالم السفلى مع تبدله فى كل حال... متقبل لذلك العالم العلوى شوقا إلى كماله... وطلبا للتشبه به وتحققا بكل ما أمكن من شكله، فهو بحق التقبل يعطى هذا العالم السفلى ما يكون به مشاكها للعالم العلوى. ومن هذا الباب تقبل الإنسان الناقص للكامل، وتقبل الكامل من البشر للملك، وتقبل الملك للبارى جل وعلا»(٨٧).

وما يهمنا من هذه البنيات هو أن نجعل كتاب (البصائر) حكاية لها، أى أنه تمثيل لبنية مثالية، ولبنية دينية اجتماعية، ولبنية اجتماعية سياسية، حسب ترتيب ضرورى، ذلك أن عناصر البنية الأولى أرقى من الثانية، والثانية أعلى من الثالثة وأدنى من الأولى بالقراءة الأفقية، وأما من حيث القراءة العمودية فالله والروح والملائكة والمخلوقات والرسول والصحابة والتابعون والملك والوزراء والولاة. وتأسيسا على هذا، فإن فقر كتاب (البصائر) تصير متراتبة متشاكلة ومتشابهة، فإذا لم ينظر إليها فى هذا الإطار تصبح مشتتة ومضطربة لا يربط بينها رابط، بل يمكن أن ينظر إلى بعض الفقرات على أنها

تحتوى على سوء أخلاق وقلة ذوق. فالكتاب يبتدئ بأقوال الرسول والتابعين والحكماء ولكنه يورد بجوارها فقرة تتحدث عن خصومة بين حذاء وحجام.

ان إنزال الكائنات منازلها أمر تقتضيه نواميس الكون الفلسفية والدينية، ولكن كل كائن من الكائنات له الحق فى الوجود وفى أداء وظيفته.

هـ ـ التراتب والحق فى الوجود:

فى إطار هذه الفلسفة التراتبية حاول أبو حيان والمتفلسفون المعاصرون له أن يسهموا فى حل كثير من المعضلات الاجتماعية والسياسة والدينية واللغوية والفكرية، لقد كان مشكل المفاضلة بين الأعراق واللغات والأديان والمعارف والمذاهب مطروحا. فلا جرم خصص أبو حيان حيزا كبيرا للقول فى المفاضلة، فالأمم عرب وعجم وهنود وترك، ومن الصعب أن يقال: إن العربى أفضل من العجم بإطلاق:

> «فلكى أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، وبكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق»[88].

كما أنه من الصعب القول بالأفضلية المطلقة بين اللغات والأديان والمعارف، وإنما فيها ـ أيضا ـ كمال وتقصير؛ لأن «الفيض الأول... واصل إلى كل شئ بمقدار ملائم لكل شئ»[89]، على أن هذا لا يعنى أن الأمم متساوية كأسنان المشط فى كل شئ وعلى كل حال، وإنما هناك تفاوت بين الأمم، ولكنه تفاوت «فى مقادير الفضل والكمال، وكذلك الشأن فى اللغات وفى الأديان وفى المذاهب ... فمقادير العرب أرجح من مقادير الأمم الأخرى، واللغة العربية أفضل اللغات وإن كانت للغات الأخرى مزاياها، والدين الإسلامى أكمل الأديان وإن لم ينف وجود ديانات أخرى، وآراء الفلاسفة أرجح من آراء الطوائف الأخرى، وإذا ما اختلفت الآراء السياسية والكلامية والعلمية، فإن مرد الاختلاف إلى جهات النظر وليس مرد ذلك إلى الحق الذى ليس مختلفا فى نفسه، كما أن «فيل» أفلاطون واحد ولكن آراء العميان اختلفت فى كنه الفيل وصفاته بحسب اختلاف اللمس لأعضائه[90].

قد يفهم مما تقدم أن أبا حيان يقول بالتساوى المطلق مما يؤدى إلى تكافؤ الكائنات والأدلة. ولكن الأمر ليس كذلك، فهو يقول بتراتبية الكائنات، ويرفض تكافؤ الأدلة كما يتجلى فى هجومه العنيف على أبى إسحاق النصيبى المتكلم[91] لقوله بتكافؤ الأدلة، لأنه لو قال بالتراتب والتكافؤ لناوأ رؤاه الفلسفية وناقض عقيدته الدينية، ونكث تصوراته الفلسفية، على أن هذه الرؤيا التراتبية ليست إقصائية، كأن الله هو المصدر الحق لكل ما فى الكون، ومصير كل ما فى الكون إليه، والله أدرى بحكمته فى مخلوقاته، فكل ما فى الكون من عقليات ووهميات وظنيات وحسيات وعلميات وعرفيات وعمليات يسرى فيه روح الله وفيضه، وبالفيض تكون بين المخلوقات نسبة قائمة ومشابهة موجودة تجعلانها تجتمع وتفترق وتتفاهم وتتعاون [92].

٣ - كتاب «البصائر» حكاية لواقع:

حاولنا ـ فيما سبق ـ التدليل على وحدة كتاب (البصائر) من خلال فرض المحاكاة، فاعتبرناه عالما سفليا محاكيا لعالم علوى عبارة عن وحدة متراتبة متكثرة نتج عنها عوالم ومعارف وكائنات وفئات متراتبة متكثرة. وقد تدرجنا بهذا المنطق «المثالى» من التصورات المطلقة إلى النزول به إلى مجال الكائن الإنسانى الواقعى. وتأسيسا عليه نفترض أن كتاب (البصائر) مسرح لواقع إنسانى عميق ولواقع نصى سطحى.

١ - الواقع العميق:

لقد اتجه بحثنا السابق لإثبات وحدة الكتاب باعتماد على منطلقات فلسفية أفلاطونية ورواقية وأفلوطينية، وعلى الثقافة العربية الأصيلة ذات النزعات الإنسانية، ولتبيان برنامج الرجل فى تكوين الإنسان الكامل والمجتمع، الفاضل القائم على

التسامح والتعايش والتعاضد. وقد تبنينا التحليل الموضوعاتي فتحدثنا عن العوالم والمعرفة والمجتمع، فحشدنا لكل موضوعة أدلة حتى لا يكون تحليلنا محض تشييد نظري؛ ومع كل ما بذلنا من جهد، فإن القارئ قد لا يقتنع بإثبات الاتساق والانتظام بالمنهاجية الموضوعاتية. ذلك أنه من السهولة إثباتهما لدى أي كاتب وفي أي نص مهما كان الخيط الرابط واهيا. ولذلك، فإن الحق معه إذا طالب بإثباتهما خطيا؛ أي بتوضيح التحام فقرات كتاب (البصائر) واتساقها وانتظامها. وإثبات هذه الصفات الذاتية في الكتاب ليس مهمة سهلة، فنظريات تحليل الخطاب ولسانيات النص والسيميائيات وغيرها اهتمت بالنصوص ذوات البنية المتماسكة فكان من اليسير عليها إبرازها بتوظيف مفاهيم تركيبية ودلالية وتداولية، وحتى إذا لم تكن ذات بنية قوية فإنها ليست في «تشتت» و«اضطراب» كتب الأدب التي من بين نماذجها المثالية كتاب (البصائر). وعليه، فما علينا إلا أن نقترح مفاهيم جديدة لمقاربة الكتاب.

١ - الأوليات الأنثروبولوجية:

نعني بالأوليات الأنثروبولوجية الحياة واللغة والطعام والشراب والجنس والانتماء والملك والتدين . وقد عبرت عنها اللغة بمفردات مترادفة ومتداخلة ومتماثلة ومتشابهة ، وهذا يعني أن مدار المعجم اللغوي هو هذه الأوليات. ومع صعوبة حصرها ووجود بعض الفراغ في اللغة، فإنه مما لا شك فيه أن كل مفردة تحتوي على كثير من هذه الأوليات. وإذا رجعنا إلى التراث اللغوي نجده يعبر عنها صراحة بالمفردات أو إيحاء بالعادات والأعراف والسياق. وقد اقترحنا ثماني أوليات تقابلها ثمان أخرى، مما يؤدي إلى : الحياة/ الممات؛ اللغة/ الصمت، الطعام/ الجوع؛ الشراب/ العطش؛ الجنس/ الصّيرورة؛ الانتماء/ الوحدانية؛ الملك/ الفقر. ولغيرنا أن يزيد فيولد أزواجا أخرى مثل الحرب/ السلام؛ اللغة اللفظية/ اللغة الإشارية؛ الملك / التملك... كما له أن ينقص فيردها إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ الحركة/ السكون.

مهما يكن، فإن هذه الأوليات موسعة أو مكثفة تتحقق، في أية فقرة ولو كانت قصيرة، بالفعل أو بالقوة، أو بالقوة وحدها. ويتم التحقق الكامل أو التدريجي بعمليتين اثنتين: عملية نمو، وعملية تناقص. وإذا حصرنا البنية في ثمانية عناصر ،فإننا سنعتبر تحققها كاملة غير منقوصة (٨/٨) هوالبنية المثالية ثم تحدد العلاقة بين البنية المثالية الوالدة مع عناصرها بدرجة الوجود؛ وعليه، فإن العمليتين تتمان على الشكل التالي:

البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة	البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة
٨ / ٨	٨ / ١	البنية	٨ / ٨	٨ / ٨	المطابقة
٨ / ٨	٨ / ٢	البنية	٨ / ٨	٨ / ٧	المناظرة
٨ / ٨	٨ / ٣	البنية	٨ / ٨	٨ / ٦	المحاذاة
٨ / ٨	٨ / ٤	البنية	٨ / ٨	٨ / ٥	المماثلة
٨ / ٨	٨ / ٥	البنية	٨ / ٨	٨ / ٤	المضاهاة
٨ / ٨	٨ / ٦	البنية	٨ / ٨	٨ / ٣	المضارعة
٨ / ٨	٨ / ٧	البنية	٨ / ٨	٨ / ٢	المشاكلة
٨ / ٨	٨ / ٨	البنية	٨ / ٨	٨ / ١	المشابهة

يبدأ النص ـ في العملية الأولى ـ من الفكرة ثم يشرع في تخصيصها وتنميتها من البنية المجردة فيذكر بعض عناصرها اكتفاء بها. وفي كلتا الحالتين، فإن حصر البنية وضبط عناصرها واختزانها في الذاكرة يسمح للقارئ بإنجاز استدلال يملأ ثغرات البنية لتحقيق استقرارها، فالعملية الأولى تكثرت فيها الوحدة، والعملية الثانية هي رجوع الكثرة إلى الوحدة، فاضت الفكرة فيضا على باقي المكونات والعناصر، وغاضت العناصر غيضا في الوحدة.

وتأسيسا على هذا يمكن اعتبار كتاب (البصائر) «نسقا» مغلقا ومنفتحا في آن (٩٣)، فهو مغلق من حيث إننا كوناه من عناصر قليلة العدد مجردة منفصلة عن تأثير المحيط وغيره.

ويبلغ نموها أقصاه حين يستوعب العناصر الثمانية، وهو مفتوح من حيث إنه ألف في مدة طويلة أثرت في عملية انتقاء مادته وتنظيمها، مما أدى إلى بعض الخلل اعتذر عنه المؤلف، وإلى تعقيدات وتعالقات وتراتبات؛ فالنسق المغلق سهل عملية التحليل، والمنفتح ضمن الفهم السليم الوجيه.

فلنبرهن على ما قدمنا من خلال فقرات عشر. وسنقتصر على ما عبر عنه بصريح المفردات أو العبارات؛ لأننا إذا تجاوزنا إلى ما لم يصرح به وفتشنا في المعاجم عن تلك الأوليات، فإن كل فقرة يمكن أن تستخرج منها (٩٤). ونتيجة لذلك، فإن كل البنيات ستصير متطابقة وكذلك الفقر، والتحليل سيصبح تحصيل حاصل؛ على أن ما صرح به يثبت انتظام النص:

الفقر	الحياة/ الممات	اللغة/ الصمت	الاجماع/الافتراق	الملك/ الفقر	الطعام/الجوع	الشراب/العطش	الجنس/الضرورة	التدين عدم التدين
١	الموت	قال	المشورة	المال الميراث التجارة والربح	البطن			الورع الزهد
٢	الذنب	قال		المال				الدين
٣	النقمة	قال		الانتفاع آجل				الاتعاظ
٤	النار	قال		الدنيا والاستغناء				
٥	الجور	قال	العدل الجور الفضل					
٦	الخوف	قيل	النصيحة					
٧	ميت، عائش	قال		الامتلاك والزهد				
٨		أنشد	الناس	الآمـال				
٩		قال	المهن					
١٠		خاصم	المهن					

يتضح من هذه القراءة أن كل فقرة من الفقر لها علاقة ما بالبنية الوالدة: علاقة مشابهة (١)، أو مشاكلة (٢)، أو مضارعة (٣)، أو مضاهاة (٤)، أو محاذاة (٥)، وقد غابت بعض الثوابت ولكنها موجودة بالضرورة؛ إذ لا يعقل أن تكون حياة دون جنس أو طعام وشراب. وإذا تبنينا مبدأ «شفرة أوكام» واختزلنا البنية إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ العمل/ السكون، فإن الترابط يكون كاملا شاملا. ولكننا وسعنا البنية بعض التوسيع عن قصد وإصرار واكتفينا بظاهر الفقرات حتى لا ندع مجالا للجدال فى العلاقة بين الفقر. فإذا أثبتت العلاقة بين الفقر بالأوليات الأنثروبولوجية، فلنبحث عنها بأوليات أخر سندعوها بالأوليات الثقافية.

٢ - الأوليات الثقافية:

إن الأوليات الأنثروبولوجية يشترك فيها الإنسان والحيوان، فالحيوان يأكل ويشرب وينكح ويجتمع ويدافع عن نفسه شتى أنواع الدفاع لضمان بقائه؛ ويحقق الإنسان إنسانيته كلما ابتعد عن غرائزه السبعية والبهيمية، ولذلك جاءت الأديان وكثير من الفلسفات لتثقيف الإنسان وتهذيبه. وقد كان أبو حيان خير عاكس لهذه النزعة الإنسانية، فانتقى نصوصا وصعها فى كتاب (البصائر) ترغب فى الفضائل وترغب عن الرذائل، وأدار حولها بعض ليالى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وبعض (المقابسات)، كما تحدث مجايله مسكويه عن «الفضائل وعن الرذائل الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية»[٩٥]. فالكتابة فى الأخلاق تسعى إلى السمو بقوة الإنسان حتى تصير ناطقة فتكتسب فيما تكتسب الفضائل الأربع التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، وتجتنب أضدادها التى هى الجهل والشره والجبن والجور؛ وكل جنس من هذه الأجناس له أنواع، وكل نوع تحته أشخاص لا حصر لها، والفضائل أوساط بين أطراف هى الرذائل[٩٦]؛ فالحكمة وسط بين السفه والبله، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام[٩٧]، وما دامت الفضائل فى الوسط، فهى قابلة لأن تميل إلى أحد الطرفين.

وسيرا فى طريق العملية الاختزالية فإننا سنكتفى بأجناس الفضائل الأربع وبطرفيها لنبرهن على انتظام الكتاب و«نسقيته».

نظرية التوسط

الأبيات / الفقر	السفه	الحكمة	الجهل	خمود الشهوة	العفة	الشره	التهور	الشجاعة	الجبن	الانظلام	العدالة	الجور
1		×									×	
2		×									×	
3				×								
4		×									×	
5		×									×	
6		×									×	
7				×								
8		×									×	
9		×									×	
10		×									×	

يتبين من الجدول أن فضيلتين أساسيتين تهيمنان فيه، هما الحكمة والعدالة، ولا عجب في هذه الهيمنة لأن الحكمة باعتبارها معرفة للموجودات الإلهية والإنسانية توجه الإنسان إلى ما يجب فعله وما لا يجب فعله، فالعدالة وغيرها من الفضائل ثمرة الحكمة، وهى ملتبسة بالمجتمع وبالممارسات فيه ، والعدالة أو العدل هى التوسط، والتوسط هو القسطاس المستقيم الذى توزن به أعمال بنى آدم، وهو الذى يوفق بين المتقابلات لإيجاد حلول وسطى فى العقيدة وفى العلم وفى السياسة. وبناء على هذه التوسطية، فإن الزهد والتقشف وخمود الطموح وغيرها رذائل، والشره إلى المآكل والمشارب والمناكح وغيرها من اللذات رذائل.

الحكمة موجهة والعدالة ضابطة لأنشطة الأمة حتى يتحقق التآلف بينها والتعاضد، وتعيش قلبا وقالباً الحديث القائل : «الجماعة رحمة والعذاب فرقة».

الأوليات التعبيرية :

تلك أوليات ثقافية صاغتها الإنسانية لتنظيم العلائق بين أفرادها وجماعاتها لضمان الالتحام بين أعضائها، وقد ضمنت التحام فقر كتاب (البصائر) أيضا، والوسائل التى صيغت بها هذه الأوليات هى اللغة الطبيعية التى تتحكم فيها أوليات تعبيرية ، ونقصد بها آليات تعبيرية توفيقية توفيق نظرية التوسط، وعليه، فإن التوسط لا يقتصر على الفكر والعمل وإنما يشمل التعبير أيضا، وتتجلى هذه الآليات فى مظاهر عدة أهمها التشبيه والتمثيل، أو رفض التشبيه والتمثيل. فالآليتان تجعلان الإنسان قادرا على صياغة بناءات نظرية اجتماعية وفكرية وسياسية لأنهما يلحقان شيئا بشئ ويدخلان مجالاً فى مجال باعتماد على وسيط .

يتجلى التشبيه فى الفقر (١)، (٥)، (٧)، (٨)،(٩).

ويبرز التمثيل فى الفقر (٢)، (٣)، (٤)، (١٠).

ورفض المماثلة والمشابهة يتضح فى الفقرة (٦). وكما هو معلوم، فإن إثبات المماثلة والمشابهة أو نفيهما عمليتان متكاملتان ، إحداهما تحتفظ ببعض الخصائص أو الصفات ، وثانيتهما تبعد بعضهما، مما يضمن الالتحام والانتظام أو يعزز الاختلاف والتباين حتى لا يكون الخطاب تحصيل حاصل .

وقد أدرك المهتمون بالدراسات اللغوية قديما دور التمثيل والتشبيه، ومنهم أبوحيان ، قال: «فى المثل إيضاح المعانى فى النفس والإشارة إليها بقوة الحدس»[٩٨]. ثم اهتم به من بعده فقهاء وفلاسفة مثل أبى بكر بن العربى فى «قوانين التأويل» وابن رشد فى «فصل المقال».

ب ـ من الوحدة إلى الكثرة :

تلك أوليات موحدة للواقع العميق لكتاب (البصائر). ولكن إذا اكتفى بها، فإن البرهنة على وحدة الكتاب تبقى ناقصة لأن الواقع السطحى للكتاب لم يؤخذ فى الحسبان مع أنه يفرض نفسه فرضا . فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الكتاب يحتوى على فقرات قصيرة تتحدث عن موضوعات مختلفة من حكمة وسياسة ولغة وأدب ونوادر... وملل ونحل. وقد أشرنا فى بداية البحث إلى أن هذا التنوع أغرى بعض الباحثين بأن يدعى أن تشتت فكر أبى حيان ومثقفى المقابسات انعكاس لتشتت الدولة المفتقدة لمشروع سياسى موحد[٩٩]. وقد أبنا عدم صحة هذا الرأى وآراء أخرى مماثلة له، فأثبتنا وحدة الكتاب على المستوى المثالى العميق، وعلى الواقع الواقعى العميق، فها نحن أولاء الآن ندحضه بالواقع السطحى للكتاب باعتماد على آليتين اثنتين، سندعو أولاهما بالانضباط الذاتى، وسنسمى ثانيتها بالتفاعل .

١ ـ الانضباط الذاتى :

نعنى بهذه الآلية أن النص يحتوى على آليات تضمن استقراره وثباته وانتظام فقراته . وقد قدمنا قبل أن المؤلف نفسه كان يقوم بعملية الضبط فيحيل إحالات قبلية وبعدية؛ على أننا نضيف الآن آلية أخرى كان لها دور كبير فى الضبط والتنظيم، ونعنى بها النقول المتكررة عن شخص فى موضوع واحد أو مواضع متماثلة أو متشابهة . وهكذا، يجد القارئ كثيرا من أسماء الفلاسفة والرسل والسلف والسلاطين والأمراء والولاة والشعراء والكتاب وحكماء الإسلام تتردد

كثيرا مثل: آدم وإبراهيم الخليل ومحمد بن عبد الله (ص) وإبراهيم النخعي وإبراهيم بن أدهم ... وأرسطوطاليس ... والأعراب وأفلاطون، وجحا والحجاج بن يوسف ... وهذا التردد هو تنظيم ذاتي للنص مما يجعل أطرافه تتشابك وتتداخل ويحيل آخره على أوله ويستجيب أوله لنداء آخره .

٢ ـ التفاعل :

هذه العملية الأخيرة التي تربط بين فقرات النص يعبر عنها بالتفاعل، وهو نتيجة الاشتراك والاختلاف بين الفقر. فلو ساد الاشتراك لتطابقت الفقر وما كان هناك تعدد للموضوعات، ولو اختلفت بصفة جذرية لكان هناك تباين. وإذ بينا ما اشتركت فيه سابقا فلنشر إلى ما اختلفت فيه فتفاعلت وأثر بعضها في بعض.

إذا رجعنا إلى الفقرات العشر فإننا نجد ما اقتبس من الرسول (ص) (١ ، ٢) يشترك في النهي عن حب المال، ولكن (١) يتحدث عن العبادات، و (٢) يتكلم عن الحيوان، وما روى عن الحسن البصري (٣ ، ٧) يشترك في النهي عن الغفلة، ويحث على الاتعاظ ويذكر بالموت، وواضح أن أقوال الرسول (ص) والحسن البصري تشتركان في كثير من الصفات وتختلفان في قليل منها، ولكنها تختلف كثيرا عن مخاصمة بين حذاء وحجام مما قد يظهر معه لبعض القراء أن لا علاقة بينها ولكن الظهور ليس الحقيقة. فمن المحتم أن تكون علاقة ما بين فقر الكتاب جميعها؛ فقد تكون عناصرها كثيرة فتتماثل الفقر، وقد تكون قليلة تتشابه، وقد تكون متجلية في معان أو في صفات أو في أفعال منصوص عليها، وقد لا تكون منصوصا عليها وإنما تستنبط استنباطا من السياق .

حاولنا، للتحليل، في هذه الفقرة الثالثة، أن نقترح مستويين للتحليل مستوى واقعي عميق، ومستوى واقعي سطحي . وقد نفذنا إلى المستوى العميق بأوليات أنثروبولوجية بيولوجية وروحية، وأوليات ثقافية موجهة للعلائق بين الأفراد والجماعات وضابطة لها، وأوليات تعبيرية جامعة بين الأشياء والكائنات والكيانات والأنكار والتعبير. ثم تجولنا على ظهر السطح برفقة المؤلف نفسه الذى كان ينقلنا بتؤدة من مكان إلى مكان، أحيانا وبفجاءة أحايين أخرى ثم كان يعيدنا إلى الأمكنة نفسها ثم يتقدم خطوة أو خطوات ثم يرجع القهقرى وهكذا في حركة حلزونية بطيئة .

وقد برهنت الأوليات والآليات على انتظام كتاب (البصائر) خطيا كما برهنت آليات أخرى على انتظامه موضوعيا .

حدود وآفاق :

تعرض البحث لبعض الآراء الرائجة حول بنية كتب الأدب فاتهمتها بالتجزؤ والتشتت والاضطراب وعدم التصميم والحديث في كل شئ ... وقلنا إن هذه الآراء اعتمدت على المقاربات التجزيئية للمؤلفات وللشخصيات ونظرت إلى سطح كتب الأدب دون عمقها، ولم تستفد من مناهج مستجدة في مجال تحليل النصوص والخطاب، كما ذكرنا أن بعض الدراسات تفطنت إلى ما للبنيات الفكرية من علاقات بالبنيات العادية فأقامت تشاكلا بين البنيتين، ولكنه راعى البنية السطحية دون البنية العميقة؛ على أن هناك بعض الدراسات قدمت خطوة مهمة في سبيل نظرة كلية شاملة فربطت بين كتب الأدب والثقافات الأجنبية الأصيلة وبينها وبين المجتمع مما جعل كتب الأدب تعكس رؤيا للكون شاملة.

لقد ذهبنا بعيدا في هذه الوجهة من البحث، فاعتبرنا كتاب (البصائر) أثرا أدبيا متفاعلا مع آثار أخرى للمؤلف نفسه، أو بالأصح هو النواة للآثار الأخرى، كما أن مؤلفاته جميعها متفاعلة مع ثقافة معاصريه في سياق اجتماعي وسياسي وثقافي يجمع بين الأرض والسماء. وعلى أساس هذا الجمع افترضنا أن كتاب (البصائر) حكاية لكون مثالي، وحكاية لكون واقعي؛ ومنطلق الكون المثالي وحدة تكثرت وتجلت في واقع متكثر متراتبة عوالمه وعلومه وكائناته وأممه ولغته ومذاهبه والكون الواقعي للكتاب متشاكل مع الكون المثالي في التكثر «والتراتبية». الكون «كسموس» وكتاب البصائر «كسموس». ترى أن «الأرض والسماء والآلهة والبشر

تجمعهم المحبة واحترام النظام والتسامح والعدالة»، وكتاب (البصائر) يجمع بين الدين والدنيا وبين الحكماء والمغفلين، والأنبياء والمخنثين، والعادلين والظالمين لأنهم خلق الله جميعا لا فرق بينهم إلا ما لهم من محبة ونظام واحترام وتسامح وعدالة .

كتاب (البصائر) يمتلك بنية عميقة ذات نظام وانتظام، وحتى إن ما يظهر في بنيته السطحية من «سديم» ومن «لانظام» هو تشاكلات لرؤيا فلسفية كونية فـ «السديم» و«اللانظام» يبلغان رسالة كتاب (البصائر) ورؤاه للكون؛ على أننا نتساءل حول هذه الرؤيا لنتعرف حدودها وآفاقها، وها نحن فاعلون، بحول الله مكتفين بالقضايا التالية:

التراتبية / الاستقلالية :

كثير من الدراسات الجادة ينطلق من اقتناع بترابط البنيات الفكرية والبنيات العادية الواقعية . ومهما تكن مشكلة الأصل والفرع، فإن ما يهم هو محاولة إقامة تناظر بين ما في الأرض وما في السماء. إن الممالك المتعددة على أرض البشر مطابقة لكونية السماء، وإن الإمبراطور إمبراطور الجميع لأن الآلهة يجب أن تكون آلهة لكل الناس[١٠٠]، والأنظمة المنطقية والطبيعية والأخلاقية للرواقيين تتشاكل مع بنية مملكتهم[١٠١]. يمكن الزعم، إذن، أن الرؤى الفلسفية، في مختلف العصور، شيدت على شاكلة الواقع المعيش، ثم شيد الواقع على شاكلة الرؤى الفلسفية. واعتمادا على هذه المجادلة فلا ضير على من حاول أن يشاكل بين فكر أبي حيان التوحيدي وجيله وبين البنيات السياسية؛ على أنه يجب فحص هذه المشاكلة لاستخلاص بعض النتائج منها .

تتحدث الرؤيا التي أخذ بها أبو حيان التوحيدي عن التراتب والتدرج والمنازل ، لأن كل من هو موجود في الكون له رتبة قد تكون قريبة من مصدر الفيض، وقد تكون بعيدة عنه وكلما اقتربت من المصدر اقتنصت الكمال، وكلما بعدت عنه انحطت عن الكمال؛ على أن هذه الرؤيا تطرح عدة إشكالات، أولاها هي: كيف يمكن تحديد رتبة الكائنات؟ باعتبارها معطى طبيعيا أم باعتبارها تشييدا محضا من قبل المرتب الذى تتحكم فيه المقاصد والأهواء وغيرها؟ ماذا يكون الوضع السياسى فى هذه الرؤيا الفيضية؟ ما مصير من رتب أسفل الهرم؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نتأمل صنيع أبي حيان التوحيدى ومقاصده. فقد رتب أبوحيان التوحيدى علوم عصره بحسب معايير أخلاقية وعملية ولو كانت له معايير أخلاقية وعملية أخرى لرتب ترتيبا مغايرا، وإذا كان التفكك السياسى قديما أدى إلى التنظير إلى سلطة جامعة على شاكلة الإله المتحكم فى كل شئ فإن أبا حيان التوحيدى عاش تفككا سياسيا بقلبه وقالبه لأنه اكتوى بناره، كما أن من رتب أسفل، وأن كان منفعلا غير فاعل، له الحق فى الوجود وفى الترقى، بخلاف الرؤيا الرواقية التى ترى أن « مدينة زيوس ... وطن مشترك لكل الناس لا فرق فيها بين العبد والإمبراطور، ولا تمييز بينهما فى الرتبة»[١٠٢] ، هذا فى الدار الأخرى، أما هذه الدار فإن أبا حيان يقول بالرتبة اقتداء بدين الإسلام وبواقع الحال الذى كان فيه دهماء وعيارون .

هذه التراتبية ذات الأصل السياسى والميتافيزيقى شملت العلوم والآداب والمجتمع عبر تطورات تاريخية إلى يومنا هذا فصارت موضع تساؤل. وهكذا، فإننا نجد تيار ما بعد الحداثة يناهض التراتبية والكليانية والنسقية، سياسيا واجتماعيا وفكريا فيدعو إلى ما يشبه الفوضى بالتركيز على الاختلاف والخصوصية والذاتية، ويقترح نظرية «السديم» فى الفيزياء وفى الرياضيات وفى الكيمياء، ويحلل الظواهر الثقافية والنصوص الأدبية فى منظار التفككية[١٠٣] ، وجاءت نظرية الشاهد الأمثل للثورة على المقولات الأرسطية ، والكتابة لإعادة النظر فى التجنيس الأدبى، و «القوالب» لتحليل كل بنية فى استقلال عن البنيات الأخرى ، والتفاعلات المتعددة التى تسمح لكل عنصر أن يتفاعل مع العناصر الأخرى[١٠٤].

حاول بحثنا أن يأخذ بالتراتبية المتفتحة والمتنورة لإثبات مركزية ما ضمانا لوحدة الأمة والوطن خوفا من التشرذم والحروب الأهلية ريثما تنتشر العقلانية بين أفراد المجتمع، العقلانية السياسية والاجتماعية والدينية، فمن أراد أن يحرق

المراحل فى هذا الشأن فإنه يحرق نفسه ، ومع ذلك فلابد من الاستفادة من المفاهيم العلمية لما بعد الحداثة. ولذلك فقد وظفنا «التفاعل» و«السديم» و«اللانظام» (١٠٥).

٢ ـ التوصيل / التبيين:

اعتمد الربط بين الميتافيزيقى والواقعى ومكونات الواقع بآلية يمكن أن ندعوها بآلية التوصيل ، وبتعبير آخر آلية التشبيه، وهى آلية ضرورية للربط بين أجزاء الكون، يقول أبو حيان: « اعرف حقائق الأمور بالتشابه فإن الحق واحد، ولا تستفزنك الأسماء وإن اختلفت». وعلى أساسها أقامت الفلسفات الغنوصية تصورها للعالم فربطت بين مكوناته ، وإن كانت لا تظهر بينها روابط. وكان يناوىء هذا الاتجاه تصور مقولى تزعمه أرسطو ولكنه لم يرفض المشابهة ، باعتبارها آلية تركيب، بإطلاق . فلذلك أخذ الاتجاه الأرسطى بالقياس فى مجالات معرفية متعددة لتصنيف الكائنات وفى القوانين ، ولكن بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية والتأريخية رفضته باعتبار ظنية معرفته التى تقوم على أساس قياس الغائب على الشاهد ، كما رفضته الفلسفة الوضعية وتطبيقاتها العلمية والسياسية.

غير أن هذه الآلية التوليفية صارت مهيمنة فى المناهج الحديثة ونظرياتها مثل نظرية النماذج ونظرية الأنساق العامة ونظريات الاستعارة المتأثرة بالعلوم المعرفية الحديثة وبالذكاء الاصطناعى. ولكن خلف هذا التوظيف الغاية الأساسية التالية التى تتجلى فى القول التالى :

> « استراتيجية البحث التى تحاول أن تؤول اللامعروف بإدماجه فى قالب المعروف . وبالتحديد، فإن آلية معتادة ومعروفة تستعمل كإطار لتأويل مظاهر أقل اعتيادا من الطبيعة، فالمقايسة ، إذن، هى العنصر المحرك لهذا البحث... وإدراك مثل هذه المقايسة يؤسس معبرا للأدوات المفهومية المعروفة نحو اكتشاف ظاهرة جديدة» (١٠٦).

ومع هيمنة المقايسة فى الوقت الحاضر فإن المختصين ينبهون على جزئية المقايسة ويحذرون من المشابهات السطحية التى تكون غير ذات فائدة على المستوى العلمى، وضارة فى نتائجها العملية.

وقد وظفنا هذه الآلية ـ لإلحاق اللامعروف بالمعروف ـ فى تصنيف العلوم وترتيب الكائنات وتحليل خطاب كتاب (البصائر).

٣ ـ التعميم / التخصيص:

لعل التنبيه السابق من مغبة المقايسة السطحية يتجلى فى بحثنا هذا. فهل يمكن تعميم ما انتهينا إليه من نتائج متعلقة بكتاب (البصائر) على كتب مثل (العقد) و (الكامل) و (النوادر) و (العيون) ...؟ إذا أخذنا بمقايسة سطحية فإنه يمكن التعميم، وحينئذ، فإن ضررها أكثر من نفعها لأن كتاب (البصائر) اعتمد على رؤيا للكون قائمة على فلسفات غنوصية متعددة المصادر ومنتقيات من الثقافة الشرعية والأدبية ، وكتب فى ظروف خاصة. فهل كانت الخلفيات عينها وراء تأليف الكتب الأخرى ؟ لا يمكن الزعم بهذا، وبناء عليه، فإن المقايسة لا تصح . إذا وقفنا عند هذه النتيجة فإن تحليلنا لكتاب (البصائر) يصير قليل الفائدة ما دام لا ينطبق على الكتب الأخرى! لذلك، لا مفر من تحليل كل كتاب على حدة حتى تدرك بنياته وعناصرها ثم القيام بعملية تشاكل بينها لاستخلاص الخصائص العامة التى تشترك فيها مؤلفات الأدب جميعها . وما يقال فى المؤلفات الأدبية يقال عن الأوضاع السياسية والثقافية فى بلدان مختلفة . فلنوظف المقايسة الجدية ولنحذر من المقايسات السطحية.

تلك رؤيا أبى حيان التوحيدى الإنسانية المتسامحة الشمولية ، وهى رؤيا جديرة بأن تبعث وتنشر بين الناس فى هذا الزمن الذى هيمن فيه التعصب والأنانية والفقر الفكرى. على أنها رؤية تأريخية.

هوامش :

(١) أحمد أمين ، مقدمة كتاب **الإمتاع والمؤانسة** ـ المجموعة الكاملة ، تأليف أبي حيان التوحيدي ، بيروت ، دون تاريخ ، ص س.

(٢) Ibrahim Keilani, **Abu Hayyán Al Tawhidi**. Essayste arabe du IV[e] de L.Hégire (x[e]s). Beyrouth,. 1950, pp:

(٣) نشرت سلسلة المقالات في رمضان السابق بجريدة «**الشرق الأوسط**» وجريدة «**الاتحاد الاشتراكي**» المغربية ، على أن هذا الرأى محكوم بمجاله وزمانه.

(٤) انظر : **رسائل أبي حيان التوحيدي** ، عنى بتحقيقها ونشرها إبراهيم الكيلاني ، دمشق ، ١٩٨٥ ، وخصوصا «رسالة في العلوم» ، ص ٣١٩ ـ ٣٤٦ ، وقد وقع سوء ترتيب في أوراق الرسالة فرتبناها.

(٥) أبو حيان التوحيدي ، **الصداقة والصديق** ، ١٩٧٢ ، ص ٧٧ ومن بعد.

(٦) **البصائر والذخائر** لأبي حيان التوحيدي ، تحقيق وداد القاضي ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٥ ، دار صادر، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ / ١٩٨٨ .

(٧) الكتاب المذكور، (ج ٥ ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٨).

(٨) Marc Bergé, **Pour humanisme vécu: Abu Hayyan Al-Tawhidi,** Damas, 1979.

(٩) Ibid, XVIII

(١٠) Bergé (M), **Structure et Signification du Kitab al- Basá'ir wa L-dahá'ir d'Abu Hayyán al- Tawhidi**, Annáles islamologiques de l'I.F.A.O. du Caire, 1972, pp.1-10.

غير أني لم أطلع ـ مع الأسف ـ على هذا البحث، ولكن يمكن استخلاص آراء المؤلف حول الأشكال من الكتاب المذكور.

(١١) Bergé (M), Op.cit, p:80.

(١٢) Ibid., p:85.

(١٣) Ibid., p:222.

(١٤) Ibid., p:223.

(١٥) Ibid., p:318.

(١٦) Arkoun(M), **Contribution à L'etude de l'humanisme arabe au Iv[e]/ X[e] Siecle: Miskawayh philosophe et historien,** Vrin, Paris, 1970.

(١٧) Ibid., p:12.

(١٨) Ibid., p:74.

هذه النتيجة معروفة جدا في الدراسات الأفلاطونية والأفلوطينية، وهي دراسات لا يمكن حصرها، وإنما المهم في هذا السياق هو الاستنباطات التي يمكن استخلاصها من هذا المبدأ ـ النتيجة.

(١٩) Ibid., p:238.

(٢٠) Ibid., p:149.

(٢١) Ibid., p:365.

(٢٢) أبو حيان التوحيدي، **البصائر**.، (ج٥، ص ٦٩).

(٢٣) ما ذكر ، ص ١١١ ، يقول : «وقد مر في آخر الجزء الثاني فصل في هذا الباب. وسيمر أيضا نوع من الكلام فيه إذا صرنا إلى الجزء الذي نفرده للعارفين وأصحاب الصوف».

(٢٤) أبو حيان ، **البصائر** .، (ج، ٢، ص ١٢).

(٢٥) ما ذكر ، ص ٢٢٧ . وانظر أيضا ، ص ٤٠ ، وص ٦٨ .

(٢٦) جعله برجي في الفقه، وقد أشار أبو حيان التوحيدي إلى كتاب **النوادر**، في المقابسة (٥٤) ، ص ١٨٨ ، «وقد تكلمت عليه في كتاب **النوادر**، ولكن يظهر من مضمون المقابسة وسياقها أن الكتاب في علم الكلام لأن ذكره جاء في سياق محاجته لعلماء الكلام وانتقادهم. وكما هو معلوم فلعلماء الكلام نوادرهم وللفلاسفة نوادرهم ، وأما نوادر جحا فهي معروفة متداولة. وقد احتلت حيزا كبيرا في **البصائر** (ج : ٤، ص ١٠٠).

(٢٧) ما ذكر ، (ج:٣،ص ١٠).

(٢٨) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٢، ص، ١١٢).

(٢٩) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١، ص، ١٦٠).

(٣٠) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١، ص، ١٥٢).

(٣١) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١، ص، ١٦٠)، (ج: ١، ص، ١٣٤).

(٣٢) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٥، ص، ٦٩).

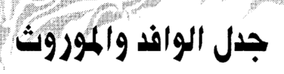
(٣٣) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٥، ص، ٧٨).

(٣٤) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٩، ص، ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

(٣٥) Bergé (M), Op.cit, p:349.
(٣٦) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص،٢)، والإحالات على «نقل جميع ما في ديوان السماع».
(٣٧) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٦، ص، ١٩٤).
(٣٨) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص، ١٢٣). وبالخوارج (ج: ١ ، ص ١٢٥)، انظر أيضا (ج: ١ ، ص ١٦٢).
(٣٩) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٣، ص، ٤٦٠).
(٤٠) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:٣، ص، ١٤٧).
(٤١) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:٣، ص، ١٧ـ ١٨).
(٤٢) Bergé (M), Op.cit, pp:239 - 240.
(٤٣) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، (ج: ١ ، ص ١٤٢)، (ج: ٣، ص١٨٨ ـ ١٨٩)، و**المقابسات** : (٣٥)، (٤٢) ، (٤٨).
(٤٤) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة الثامنة والثلاثون، (ج: ٣ ،ص ١٤٧ ـ ١٦٢).
(٤٥) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** (ج: ٥، ص ١٣٨). يظهر من كلام أبي حيان أن قوانين جنس الأدب كانت معروفة ومتداولة، وكان أحيانا يخرقها عن قصد، وأحيانا عن غير قصد، ولكن هذا لا يعني أن كتاب «**البصائر**» فوضى وتشتت واضطراب مطلق.
(٤٦) ما تقدم، (ج:٥ ،ص ١٤٢)، (ج: ٥ ،ص ١٣٨)، (ج:٥، ص ١٢٤)، (ج: ٥ ،ص ١١٦)، (ج:٥ ،ص ١٠٧)، (ج:٥ ،ص ١٠٦).
(٤٧) أبو حيان التوحيدي، **الرسائل** ، رسالة في العلوم ، ص ٣٤٣.
(٤٨) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:١ ،ص ١٥٠).
(٤٩) أبو حيان التوحيدي ، **الرسائل** ، ما ذكر.
(٥٠) أبو حيان ، **البصائر** (ج:١ ،ص ١٠٧).
(٥١) ما تقدم (ج: ٢ ،ص ٤٤).
(٥٢) ما تقدم ، ص ١٧٣ .
(٥٣) أبو حيان ، **المقابسات** : (٦٢، ص ٢٠٢).
(٥٤) أبو حيان ، **البصائر** ،. (ج:٦ ،ص ١٠١).
(٥٥) في الكتاب «أ ب» ، وهو خطأ مطبعي. ويخامرني شك في قراءة الجملتين السابقتين «وهو جملة أشياء لا تتصل (تنفصل)، وتفصيل حقائق لاتنفصل (تتصل)».
(٥٦) أبو حيان ، ما ذكر (ج:٢، ص ١١٢).
(٥٧) ورد في الكتاب «الأوسط».
(٥٨) أبو حيان ، **المقابسات** ، (الثامنة والثلاثون ، ص ٢٣١).
(٥٩) في الأصل : التأثير.
(٦٠) ما تقدم (المقابسة الثانية ، ص ٦٤).
(٦١) ما تقدم (المقابسة السادسة والثلاثون ، ص ١٣٨ ـ ١٨٩).
(٦٢) لسان الدين بن الخطيب ، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق. محمد الكتاني ، بيروت ، ١٩٧٠ ، (ج: ١، ص ١٦٠ ـ ١٦١).
(٦٣) أبو حيان ، **الرسائل** ، رسالة في العلوم ، ص ٣٢٨.
(٦٤) في الأصل « أو».
(٦٥) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة التاسعة ، ص ٨٩.
(٦٦) أبو حيان ، **رسالة في العلوم** ، ص ٣٢٦ ، و**الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة التاسعة ، ص ١٤٣ ـ ١٥٩ .
(٦٧) Bergé (M), Op.cit, p:245.
(٦٨) أبو حيان ، **الرسائل** ، رسالة في العلوم ، ص٢٨٤ .
(٦٩) أحمد بن مسكويه ، **تهذيب الأخلاق** ، بيروت.
(٧٠) ما ذكر ، ص ١٢٧ .
(٧١) Bergé (M), Op.cit, p:318.
(٧٢) أبو حيان ، **الرسائل** ، رسالة في العلوم ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.
(٧٣) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** . (ج: ٣، ص ٢٤٤).
(٧٤) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** . (ج: ٤، ص ١٧).
(٧٥) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** . (ج: ٤، ص ١٤٤)، وانظر أيضا (ج: ٤، ص ٨٨) ، (ج: ٥، ص ٢١)، (ج:٥ ، ص ٩٨).
(٧٦) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** . (ج: ٥، ص ٩٠).
(٧٧) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** . (ج: ٤، ص ٤٨ ـ ٤٩).
(٧٨) أبو حيان التوحيدي ، **البصائر** . (ج: ٥، ص ١٩٣).
(٧٩) أبو حيان ، المقابسة الرابعة والخمسون ، ص ١٨٥ .

(٨٠) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:٦، ص ١٠١).
(٨١) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة التاسعة (ج: ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤).
(٨٢) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة الرابعة والعشرون (ج: ٢، ص ١٠٧).
(٨٣) ما تقدم.
(٨٤) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الرابعة والخمسون ، ص ١٨٥.
(٨٥) أبو حيان ، **البصائر** (ج:٧، ص ١٩).
(٨٦) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة الرابعة والعشرون (ج:٢،ص ١٠٦).
(٨٧) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الثانية ، ص ٦٥.
(٨٨) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، (ج:١،ص ٧٣).
(٨٩) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الثالثة والخمسون ، ص ١٨٢.
(٩٠) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الرابعة والستون ، ص٢٢٠.
(٩١) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الخامسة والثلاثون ، ص١٣٦.
(٩٢) أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة** (ج: ١، ص ٢١٤ ـ ٢١٥)
(٩٣) - Clément Moisan, **Qu'est-ce que l'Histoire littEéraire?** P.U.F., Paris, 1987, pp: 175-176.
- Ludwing Von Bertalanffy, **Theorie générale des Systèmes.** Traduit par Jean Benoist Chabrol, Bordas, Paris. 1980, p p : 37 - 40.
(٩٤) قمنا بهذا التحليل في كتابنا: **التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)** الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ١٦٠ ـ ١٦٦، وفي دراستنا لشعر أبي القاسم الشابي. ومن يرد أن ٢٤٦(٩٥) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ١٢.
(٩٦) ما تقدم، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٩٧) Arkoun (M), op. cit., p: 300.
(٩٨) أبو حيان، **البصائر** (ج: ٤، ص ١٧).
(٩٩) هناك كتب أدبية ألفت إبان عنفوان الدول، مثل مؤلفات الجاحظ، والعقد وغيرها.
(١٠٠) George Gusdorf, **Les Origines de l'hehrméneutique,** Ed. Payot, Paris, 1988, pp: 40 - 48.
(١٠١) Ibid.
(١٠٢) Ibid. p: 42.
(١٠٣) لما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية خصوم، وخاصة مدرسة فرانكفورت الألمانية.
(١٠٤) كثير من هذه المفاهيم متداول في العلوم المعرفية وفي الذكاء الاصطناعي، وما يهم أننا نحن في عصر بدأ يتكون فيه إبدال معرفي جديد.
(١٠٥) يوظف بعض المهتمين المفاهيم العلمية في غير حذر مثلما فعل دريدا مع نظرية «السديم Chaos»، فالعلماء يستخرجون من «السديم» النظام، وهو في تفكيكيته يزيد السديم سديما.
(١٠٦) Philippe G, Schyus, "Psychologie de Synthèse: Les Métaphores de L'esprit calculateur", in **intelligence artificielle** (ed) par Jean François le Ny, 1993, p. 316.





جدل الوافد والموروث

قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى عند أبى حيان التوحيدى

حسن حنفى *

١ - مقدمة : فن المناظرة

المناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين ؛ من النظر إلى تحويل الأفكار إلى أشخاص ، والمعانى المجردة إلى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور؛ فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية. والمعارك الثقافية هى فى حقيقتها مواقف حضارية ؛ ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة ؛ بين الفلسفة والأدب، مثل أبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.

وقد روى أبو حيان مناظرات عدة من هذا النوع ، أشهرها المناظرة بين المنطق والنحو ، بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى التى دونها مرتين: الأولى فى صيغة مقتضبة فى (المقابسات) والثانية فى صيغة مطولة فى (الإمتاع والمؤانسة) [١]. كما دون مناظرة بين الحساب والبلاغة أيهما أنفع، دون تجسيد لهما فى شخصيتين ، الحساب كأحد فروع العلم الرياضى ـ والبلاغة ـ أهم ما يميز الثقافة العربية [٢] . والمناظرة الثالثة بين النثر والشعر وأيهما أكثر أثراً فى النفس ، وهو موضوع مثار فى (كتاب الشعر) آخر الكتب المنطقية ، ولكنه يدل أيضا على التمايز بين ثقافتين ، ثقافة النثر وثقافة الشعر[٣] . بل إن المناظرات تتم ليلا فى الحلم ، مثل المناظرة المنامية بين أبى سليمان وبين ابن العميد فى مسائل من السماع الطبيعى عن قسمة الموجودات إلى خفى الذات، خفى الفعل (الله) وظاهر الذات ظاهر الفعل (الحرارة والبرودة) وخفى الذات ظاهر الفعل (الطبيعة) [٤] وظاهر الذات خفى الفعل (الكواكب).

وتكشف المناظرة الأولى، بوضوح، بين المنطق والنحو، عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين ، الدخيلة والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة ، بين ثقافة العجم وثقافة العرب ، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بين المتقدمين والمتأخرين . وهو التقابل نفسه القائم حاليا فى ثقافتنا

* قسم الفلسفة، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية وأنصار الثقافة الإسلامية . فقد كان اليونان قديما يمثلون الغرب حديثا ، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديما، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثا.

وبصرف النظر عن كيفية تدوين أبي حيان هذه المناظرة: هل خلال نصوص أو مذاكرات مدونة أو من الذاكرة واسترجاعها؟ هل ما دونه أبو حيان يطابق الواقع أم أن به قدرا من الخيال والإبداع الأبدى؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان للمناظرة ، أو أن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت فى مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبو حيان وأعمل فيها خياله وإبداعه؟ هل هذا التقابل الذى يصل إلى حد الصراع وقع بالفعل بين أبى بشر وأبى سعيد أم أن أبا حيان تخيله معبرا عن صراع فى ثقافة عصره؟ فإذا كان التاريخ مجرد حامل لمحمول، مثل لممثول ، وسيلة لغاية ، فما يهم هو البنية لا التاريخ، والفكرة لا حاملها.

ولما كانت المناظرة حواراً بين طرفين وجدلا بين خصمين ، فإن لكل طرف دفاعه عن موقفه وهجومه على الموقف الآخر . ومن ثم ، هناك أربعة أنواع من الحجج ، اثنان للمنطق واثنان للنحو ، على النحو الآتى:

أ- المنطق :

أ - دفاع المنطق عن نفسه ضد هجوم النحو عليه.

ب- هجوم المنطق على النحو .

ب-النحو :

أ - دفاع النحو عن نفسه ضد هجوم المنطق عليه.

ب- هجوم النحو على المنطق.

والحقيقة أن النحو هو الذى بدأ بالهجوم على المنطق ، فالموروث يدافع عن ثقافته ضد «غزو» الوافد له. فالنحو هو البادئ بالهجوم والمنطق يتبع فى الدفاع . ولما كان الهجوم إحدى وسائل الدفاع ، فإن المنطق أيضا وهو بصدد الدفاع يهاجم النحو ، ولكنه هجوم ضعيف . فالمعركة من خلال طريقة تدوينها غير متكافئة بين الخصمين ، النحو هو الأقوى والمنطق هو الأضعف .

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين : الأولى ، تجميع كل مواقف متى حول أولوية المنطق على النحو فى رؤية متسقة، وجمع كل مواقف السيرافى فى أولوية النحو على المنطق فى منظور واحد ، من أجل المقارنة بين موقفين كليين متجاورين أو متقابلين ، متعارضين أو متضادين . والثانية عرض كل من الموقفين فى كل موضوع على حدة ؛ مثل اللفظ والمعنى، النقل والعقل ، الاكتساب والطبع ... إلخ ، موضوعا وراء الآخر ، حتى يظهر التناظر والتحاور واختلاف الآراء حول الموضوعات من أجل إبراز الطابع الحجاجى . الطريقة الأولى تبين أهمية الموقف الكلى من الموضوعات الجزئية ويتوارى الحجاج . والطريقة الثانية تبين أهمية الحجاج ويتوارى الموضوع والموقف الكلى. ويمكن الجمع بين الطريقتين بتجميع موضوعات عدة متشابهة ، ثم عرض الرأيين فيها عرضا متسقا مع بعض الاجتهادات المعاصرة التى تقوم على مقارنات داخل الحضارة الإسلامية ، وفى الذهن البيئة الثقافية المعاصرة والصلة بين اللغة والمنطق.

وتقع المناظرة فى الليلة الثامنة من ليالى أبى حيان فى (الإمتاع والمؤانسة)، وهى أطول ليلة ثقافية . وقد بدأت بسؤال يهودى عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة ، تطويلا وشكوكا وربما غشا وسوء طباع، إتعابا وحسدا، معيشة وكسبا دون حب حقيقى للحكمة والعلم[٥]. والسبب هو الإعجاب بالفلسفة والمنطق وإغراء الوافد بعيدا عن الموروث . فالسؤال من ممثل لثقافتين الدخيل والأصيل؛ فقد كان النصارى نقلة العلم ، من الوافد إلى الموروث ، وكان اليهود أيضا كذلك بصورة أقل من اليونان وبصورة أكثر من الحضارات الأخرى ، خاصة العبرانية والشرق القديم.

حجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. فهو آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وصالح المعنى من فاسده ، كالميزان الذى يوزن به الفكر ، والمعيار الذى يقاس به الاستدلال.

وحجة النحو أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية . أما صلاح المعنى من فساده ، فيعرف بالعقل وليس بالمنطق . المنطق مجرد شكل وصياغة . إنما الحدس هو أداة المعرفة والتجربة المباشرة طريق إليها . وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق ، فالمعنى قصد ، والقصد شعورى وليس عقليا ، يعبر عنه فى كلام تعرف قواعده بالنحو.

ثم يتحول الحوار من العلم إلى العالم ، ومن الفكر إلى الشخص . المنطقى الفيلسوف لا يتطابق قوله مع عمله ، ولا فكره مع سلوكه ، ولا نظره مع فعله [٦] . أما النحوى اللغوى ، فإنه صوفى يعرف كلام الله ، واللغة العربية لغة القرآن . يتفق قوله مع عمله ، ونظره مع فعله ، وفكره مع سلوكه . وكلاهما فى بيئة ثقافية تجعل مطابقة القول للعمل أساس الفتوى وشرط الاجتهاد.

٢- الصراع بين المنطق والنحو

فى رأى أهل النحو ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم ، فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟ وإذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، لزمت معرفة اللغة. ومن ثم ، كانت الدعوة إلى تعلم المنطق دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية . ولما كان المنطقى لا يعرفها ، فهو ـ إذن ـ يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها . وقد انقرضت هذه اللغة منذ زمن طويل كما انقرض أهل يونان. ولم تبق إلا ترجمات سريانية ثم عربية وليست من اليونانية مباشرة [٧] . ألا توجد حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه؟ أليس هذا خطأ وتعصبا وميلا مع الهوى، مع أن العلم مبثوث فى العالم كله بين جميع الأمم؟

ولم يضع المنطق اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده . ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير . وله مخالفون منهم ومن غيرهم . ولما كان الاختلاف فى الرأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنحا وطبيعة ، فكيف يأتى رجل واحد يرفع الخلاف وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقه وبعد منطقه؟

ويصعب على المنطقى أن يجد اسما لصناعته وآلته إلا أن يستعيره من العربية . كما يحتاج إلى اللغة ، قليلها للترجمة ، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة واكتساب الثقة وحسن الصنعة.

كما أن كل لغة لا تطابق غيرها من اللغات من جميع جهاتها ، بحدودها وأسمائها وأفعالها ، وحروفها وتأليفها ، وتقديمها وتأخيرها ، واستعارتها وتحقيقها ، وسعتها وحذفها ، ونفحها ونثرها ، وسجعها ووزنها . ومن ثم الترجمة المطابقة للأصل . عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ ، والضعف اللغوى . ومن ثم يحتاج المنطقى إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج إلى تعلم المنطق اليونانى . فالمعانى لا تكون يونانية ولا هندية، فى حين إن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية . فإذا أمكن معرفة المعانى بالعقل ـ كما يقول المنطقى ـ لم تبق له إلا معرفة اللغة دون ازدراء العربية لصالح أرسطو [٨] . ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان ومن ناحية لغتها ، ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب.

وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لا تُعرف إلا بطريقتهم ونظرهم، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء وجعلوها صناعة لهم . فاللغة خاصة بكل شعب، والمنطق خاص بكل الشعوب . وقد لاحظ الشافعى من قبل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية ، وارتباط علم أصول الفقه ، وهو منطق العرب ، باللغة العربية . وهو ما دعاه إلى اكتشاف منطق جديد للعرب وضعه فى (الرسالة).

وفى رأى أهل المنطق ، المنطق بحث فى الأغراض المعقولة والمعانى المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة . والناس فى المعقولات سواء. والرياضيات واحدة عند جميع الأمم . وإذا كان قد بدأ باللغة اليونانية ، فإن الترجمة قد حفظت الأغراض ، وأدت المعانى ، وأخلصت للحقائق . صحيح أن العلم لدى كل الأمم ، ولكن اليونان

ـ من بين الأمم ـ أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العلم وباطنه وعن كل ما يتصل به . وبفضل عنايتهم ظهر العلم ، وانتشرت الصنائع . وواضح ضعف متى فى الرد. فليس صحيحا أنه يكفى فى الترجمة الاسم والفعل والحرف . فالترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية . وقد كان الخلاف بين المترجمين أحد أسباب الخلاف بين الحكماء وسوء فهم الحكمة ، كما لاحظ ابن رشد فيما بعد . تحتاج الترجمة كل البناء اللغوى المنطقى للغتين المترجم منها والمترجم إليها . كل ترجمة قراءة ، وكل قراءة تفسير.

وتستأنف المناظرة بين المنطق والنحو ، وتنتقل من مستوى ارتباط المنطق باللغة إلى مستوى حاجة المنطق إلى اللغة ، فى رأى النحوى ، وحاجة اللغة إلى المنطق ، فى رأى المنطقى.

فعند أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق . فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان . الكلام والمنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والغرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب منطق العرب . النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية . والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة . ولا يمكن معرفة حرف الواو بمنطق أرسطو.

وعند أهل المنطق ، الخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى ، والمعنى أهم من اللفظ . اللفظ طبيعى والمعنى عقلى . لهذا ، كان اللفظ بائدا فى الزمان ؛ لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة . والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل ، والعقل إلهى . اللفظ طينى مادى والمعنى روحى سماوى . لذلك ، لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق . المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ . وتناول المنطق اللفظ بالعرض وإن تناول النحوى المعنى فبالعرض . والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى . عند المنطقى المنطق والنحو تخصصان متمايزان ، المنطق للمعنى والنحو للفظ. ولو سئل المنطقى عن النحو لما أفاد ، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف.

ويرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو . فإن النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة . وإذا لم يكن اللفظ متعلقا بالمعنى ، فإنه يكون خارج البحث ولا يرد إلى المنطق ولا إلى النحو؛ إذ يكون مجرد حشو . ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها . لغة المنطق كالسبب والآلة والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور أقرب إلى العى والفهاهة منها إلى اللغة والمنطق . والمنطقى لا يعرف المنطق ويخوض فيه ، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما. وقول المنطقى إن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى وإن المنطقى ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء ؛ لأن المنطقى يجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد بالسانح والخاطر والحدس والوهم . فإذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له ، فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون مطابقا لقصده ، يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظرا لحاجة كل منهما إلى الآخر[٩].

والحقيقة أن المنطق يتناول اللفظ ، وإلا ففيم كان مبحث الأسماء الخمسة فى «المدخل » والأسماء المتواطئة والمشتركة والمترادفة فى «المقولات»؟ وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ؟ وماذا عن منطق الألفاظ فى علم الأصول من حيث هى وسيلة إلى اقتناص المعنى؟ وماذا عن منطق اللغة، ولغة المنطق حاليا؟ والمعنى فى النهاية لا يظهر إلا من خلال اللفظ وإلا كان صمتا. وصحيح أنه لا يمكن معرفة الواو لغويا بمنطق أرسطو ، ولكنها كرابطة فى قضية موضوع للمنطق . وواضح أن السيرافى يضع مع لغة المنطق، مثل المحمول (الموضوع ـ الرابطة والقضية.. إلخ) ، لغة الطبيعيات مثل (السبب والعلة والكون والفساد .. إلخ) ؛ فالمنطق أصبح رمزا للوافد كله . وقد يكون لنقد السيرافى للغة «المستوردة» ميزة أنه قد تكون نقطة إبداع ، نشأة المصطلح الفلسفى عند العرب.

كما حاول أبو بشر الدفاع عن المنطق من حجج السيرافى التى يدافع فيها عن اللغة . فإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى ، ولا يبالى إذا كان المعنى موافقا أو مخالفا ، فإن حاجته للمنطق تصبح ضرورية ، ولكنه يقع

فى ثنائيات حادة تدل على نزعته المثالية ؛ مثل : منطق نحو ، معنى لفظ ، عقلى طبيعى ، باق بائد ، إلهى أرضى ، ثابت متغير ... إلخ . وهل صحيح أن المعانى ثابتة والألفاظ متغيرة؟ ألا تتغير المعانى أيضا وتثبت الألفاظ من خلال علم الأصوات والمعانى الاشتقاقية والعرفية والاصطلاحية؟

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى ثالث هو الفطرة والبداهة والعقل الطبيعى مما قد يغنى الإنسان عن المنطق دون النحو . فعند أهل النحو يغنى الطبع والفطرة والبديهة وعادة الناس فى الكلام عن المنطق . يتعلم الإنسان من اللغة أولا بالنشأة والوراثة ، بالطبيعة والاكتساب قبل المنطق الذى هو اجتهاد فى المعنى بالنظر والرأى . وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب (البرهان) كما يقول المنطقى ، فكيف استدل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب (البرهان) فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه ؛ خاصة لو كان تخليطا وزرقا وتهويلا ورعدا وبرقا ! كل المنطق ، أشكاله ، قضاياه، وطرق استدلاله ، خرافات وترهات ، ومغالق وشبكات . يغنى عن ذلك كله جودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقب الرأى ، ونور النفس ، بعون الله وفضله، ومن منائح الله الهنية ، ومواهبه السنية، يخص بها من يشاء من عباده . ويجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه ، ومعرفة وأقسامها، ونكرة ومراتبها . ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل ؛ لأن المنطق على وجوه عدة منها اللغة واللسان، فى حين إن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقدر اللفظ على المعنى ، فلا يفضل عنه ، وقدر المعنى على اللفظ ، فلا ينقص عنه.

ويستعمل السيرافى هنا حجة البراءة الأصلية ؛ أن العالم كان يفكر قبل المنطق ، من علم الأصول ، فقد كان بين النحاة والأصوليين وشائج قربى . ثم جاء المنطق فى مرحلة بناء العلم ، بعد ممارسته بالفعل . كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عمليا قبل اكتشاف قوانينها نظريا ، وكان الناس يتكلمون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض ، ويغرد الطير دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع اللحن .

ويشبه هذا النقد نقد ابن تيمية للمنطق بأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد .

والفطرة عند أبى حيان ، وتلك إضافته على الحوار، ليست مجرد طبيعة بل هى مؤيدة من الله بالنور الفطرى وهو نور إلهى . ومن لم ينشأ الله تأييده بالنور الإلهى والحدس الربانى ، فإنه يظل فاقد البصيرة عديم الرؤية . ويشعر أبو حيان بإمكان إقامة نموذج آخر للعلاقة بين المنطق والنحو ، وبالتالى بين الوافد والموروث، تقوم على التكامل وليس على الصراع . فإذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظريا ، فإنه لا يمكن الاستغناء عن تطبيقاته . ومنطق الطبيعيات عند الكندى لا يهدم المنطق الصورى الخالص . بل لقد حول الكندى بعض قضاياه الطبيعية إلى اللغة والنحو . ومنطق الشرع منطقى إبداعى خالص لا يهدم المنطق الوافد بل ينبثق الوافد منه ، كما بين الغزالى فى كتبه المخفية (محك النظر) و (معيار العلم) و (القسطاس المستقيم) وكما بين ابن حزم فى (التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه).

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى رابع وأخير ، وهو أن اللغة منطق ، وأن المنطق لغة. فمركب اللفظ لا يجوز العقل البسيط . صحيح أن المعانى معقولة ولكنها تصيب فى ألفاظها . ولا توجد أية لغة أخرى قادرة عليه ، وتنصب حولها سورا لا يخرج منه شئ ولا يدخل إليه شيء ، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد ، خلط الحق بالباطل والباطل بالحق . هذا النقاء قبل المنطق وبعده لا وجود له . ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ، ووقف على غور نظرهم وغوصهم فى استنباطهم ، وحسن تأويلهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة ، والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولاستصغر نفسه . إن غاية المنطق ، وكل الوافد معه ، هو الإيهام واستدلال أهل البلد والتهويل بالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص ، واستحداث ألفاظ العلّية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والعمودية والأيسية والليسية ... إلخ : ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى أشكال القضايا ورموزها، مرة بطريق الخلف ومرة بطريق الاختصاص [١٠].

٣- التكامل بين المنطق والنحو

إذا كانت صيغة المناظرة في (الإمتاع والمؤانسة) - التي يبدو فيها أبو حيان راويا - عن الصراع والتعارض بين المنطق والنحو ، فإن صيغة المناظرة في (المقابسات) - التي يبدو فيها أبو حيان مفكراً - تكشف عن التكامل بين المنطق والنحو ، وضم ثنائيات «الصراع» في ثنائيات التكامل مما يدل على عقلية جديدة . وموقف حضاري تجاوز الصراع بين الوافد والموروث في نظرة كلية شاملة على النحو الآتي:

١- لما كان النحو منطق اليونان وكان المنطق نحو العرب ، فالمنطق نحو عقلي ، والنحو منطق عربي . المنطق لغة الفكر ، والنحو منطق اللغة. فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهري يعبر فقط عن خصائص الشعوب ، اليونان والعرب، ولكنهما وظيفيا يؤديان المهمة نفسها ، الضبط والإحكام ، والتقنين والتقعيد . ويمكن أن يقال - بالمثل - إن العروض منطق الشعر وإن أصول الفقه منطق الفقه.

٢- المنطق للنفوس والنحو للعرب . فالمنطق عام للناس جميعا ، للنفوس بعد نقله من مستوى العقل إلى مستوى النفس ، ومن الصوري إلى الشعوري كما فعل كل الحكماء. فالمنطق يشارك فيه الناس جميعا . أما النحو ، فخاصية للعرب وليس لليونان أو الفرس أو الترك. وهي خاصية مازالت أقرب إلى التعارض منها إلى التكامل . ولا يقال إن لكل شعب نحواً ؛ لأن النحو خاصية العرب ولكل شعب لغة وقواعد . ولا يقال إن للعرب منطقا، فالنحو هو منطق العرب.

٣- تعتمد شهادة المنطق على العقل ، وتعتمد شهادة النحو على العرف ، فالمنطق لا شأن له بالواقع والتاريخ وعادات الناس والاستعمال ؛ هو مجرد قواعد معيارية تعصم الذهن من الخطأ . في حين إن النحو للاستعمال ، يدور في الأسواق ، ويتحكم فيه العرف . في المنطق لا توجد استثناءات للقاعدة وإلا انكسرت ، وفي النحو الاستثناء قاعدة. خطأ المنطقي يتم تصحيحه ، وخطأ البدوي يصبح قاعدة ، وحالة سابقة ، وقد يقاس عليها . كذلك كان دليل المنطق عقليا ، ودليل النحو سمعيا . المنطق يعتمد على العقل الخالص ، والنحو على النقل . وهذه خاصة أقرب إلى الاختلاف منها إلى التكامل ، إلا إذا كان المقصود في اللاشعور الثقافي الجمعي ، الجمع بين العقل والنقل.

٤- المنطق عقلي ، والنحو طباعي . المنطق من عمل العقل وصنعه ، وتقنين طرق الفكر وأوجه الاستدلال. ففيه نوع من الكلفة والصنعة. في حين أن النحو طباعي، يأتي بالسليقة وجرس الكلام . لذلك ، كان الخطأ في المنطق تناقضا في شكل الفكر والخطأ في النحو لحنا؛ أي خروجا على الطبع. المنطق آلة أو صناعة والنحو طبيعة وشعر . وفي الوقت الذي يتحول فيه المنطق إلى طبيعة يصبح بداهة عقلية وبراءة أصلية . وعندما يتحول النحو إلى آلة وصنعة، يصبح منطقا شكليا للغة الفصحى، وليس للغة الكلام اليومية.

٥- لما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع ، وكان الطبع أقرب إلينا من العقل، وكانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق ، وكان النحو أول مباحث الإنسان في حين أن المنطق آخر مطالبه . ينشأ الإنسان أولا متكلما ثم بعد ذلك مفكرا . فالصوت يسبق الصورة، كما أن الصورة تسبق التصور والتصور يسبق الحد ، والحد يسبق البرهان [١١]. يستعير المنطق من النحو أكثر ويستعير النحو من المنطق أقل ؛ فالمنطق لغة أكثر من كون اللغة منطقا.

٦- المنطق عام للفهم والنحو خاص للوصف . المنطق يعيش على ذاته ، ويفهم ما يعطى إليه من خلال ذاته أو من خلال الحس ، مجرد مدركات . في حين أن النحو يصف عالما خارجيا وليس مجرد تعبير . بل إن التعبير تعبير عن شيء. المنطق أداة الفكر واللغة أداة العلم . إفهام المنطق جيد للخاصة ورديء للعامة ، وإفهام النحو جيد للخاصة . المنطق مبسوط ، والنحو مقصور . المنطق على الاتساع والنحو على التضييق.

٧- المنطق أساسا معنى وإن جاز الإخلال بالألفاظ وهي كالأعراض . والنحو أساسا لفظ ، ولا يجوز الإخلال بالمعاني وهي كالحقائق والجواهر . يقوم المنطق بترتيب المعاني ، والنحو بترتيب الألفاظ . يزن المنطق بالعقل، ويكيل النحو باللفظ . المنطق تحقيق للمعنى بالعقل ، والنحو تحقيق له باللفظ . لا يزول المعنى في حين يزول اللفظ . فالمعنى هو الثابت واللفظ هو المتغير ؛ ولا ثبات دون تغير، ولا تغير دون ثبات . كما أنه لا إله دون عالم ولا عالم دون إله.

٨- المنطق يدخل النحو محققـا له ، والنحو يدخل المنطق مرتبا له . فالمنطق تصديق نحوى ، والنحو تنظيم منطقى . وفى المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى عن العقل ، وفى النحو يفهم الغرض إذا عرى عن النحو ؛ فالمنطق مشروط والنحو غير مشروط.

٩- ونتيجة لهذه الأوجه من التكامل أحيانا والتضاد أحيانا ، يمكن القول إن بالنحو بعض المنطق ، وبالمنطق بعض النحو ، وكلاهما علم شامل . المنطق شامل ، حق وباطل للاعتقاد ، وخير وشر للفعل ، وصدق وكذب للقول ، وحسن وقبح للعقل ، وهى مصادر الطاقة فى الشعور : الإيمان والفكر والعمل والقول [١٢] . والنحو شامل ، لفظ ومعنى ، طبيعة واكتساب ، قاعدة وعرف ، عقل ونقل، كما هو الحال فى الفكر الغربى المعاصر ، وأولوية علم اللسان على باقى العلوم الإنسانية.

١٠- يمكن الاستعانة بالمنطق بوصفه علما من علوم الوسائل على تحقيق علوم الغايات ؛ مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى ، ثم يأتى التفصيل بعد ذلك. والنحو أيضا ضرورى لإتقان العلم الإلهى ، وكلما كان الإعراب صحيحا لنصوص الوحى ، كان الفهم للعلم الإلهى أكمل . فالمنطق والنحو كلاهما له غاية مشتركة هى العلم الإلهى . كلاهما آلة لإثبات صحة الوحى . وهنا ، يبدو أبو حيان موجها (الإمتاع والمؤانسة) ؛ حيث يبدو فيها الصراع بين المنطق والنحو ، و (المقابسات) التى يبدو فيها التكامل بين المنطق والنحو، نحو (الإشارات الإلهية) ؛ الغاية القصوى للمنطق والنحو [١٣].

٤- خاتمة : حياد أم تحامل؟

والآن ، إلى أى حد تعد هذه المناظرة بين المنطق والنحو ـ كما وقعت بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى أو كما رواها أبو حيان التوحيدى ـ مناظرة محايدة تقوم على المقارنة العادلة بين علمين ، أم أنها تكشف عن نوع من التحامل من النحو على المنطق ، وضعف رد المنطق ، مما يكشف عن قوة هجوم الموروث على الوافد ، وضعف دفاع الوافد عن نفسه ضد هجوم الموروث:

١ ـ إن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناء على طلب الموروث وبتأييد نفسه. لم يعد إجباراً وقهرا عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد، بل أتى بناء على طلب الموروث بعد تأسيس «ديوان الحكمة»، وقد كان نصارى العرب مزدوجى الثقافة واللسان، ولكن كان ولاؤهم للثقافة العربية واللسان العربى. وتم النقل والحضارة الإسلامية فى مرحلة انتصار، ومن موضع قوة، وبدافع السعى إلى تعرف ثقافات الشعوب المغلوبة من أجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث، وليس فى مرحلة هزيمة ومن موضع ضعف بدافع التغريب، كما هو واقع حالياً ، ووضع الوافد ضمن علوم الوسائل والموروث ضمن علوم الغايات، فلا وسيلة بلاغاية، ولا غاية بلا وسيلة [١٤].

٢ ـ واضح، منذ البداية، تحامل النحو على المنطق وظلم النحو للمنطق؛ فى النحو يتكلم من يتكلم من موضع قوة فهو يمثل الموروث، صاحب الدار، المدافع عن الأصالة. والمنطق يمثل الوافد الدخيل الأجنبى الذى يهدف إلى التغريب أو التغريق ـ نسبة إلى الإغريق. وقد جعل هذا الوضع النحو مهاجماً والمنطق مدافعاً. والهجوم عادة أقوى من الدفاع، والدفاع أضعف من الهجوم. والأصيل مبدئياً أكثر شرعية من الدخيل. النحو يهاجم بقوة والمنطق يدافع على استحياء. والمنطق ينقد برقة والنحو يبتلع النقد ويرده ضد النحو.

٣ ـ يبدو النحو سلفى النزعة، رافضى الاتجاه، ممثلاً لمدرسة بعينها هى مدرسة البغداديين. وماذا عن مدرسة البصريين فى النحو والكلام؟ ألم تستعمل المنطق والنحو واعتبرت النحو علماً منطقياً استدلاليا يقوم على العقل أكثر مما يقوم على النقل، ويعتمد على القياس أكثر مما يعتمد على الشاهد؟ وماذا عن محاولة المناطقة شرح المنطق وتلخيصه واستبدال الشواهد العربية بالشواهد اليونانية، وإعادة بنائه من المستوى الصورى المجرد إلى المستوى الحسى اللغوى، ومن مستوى العقل إلى مستوى الشعور؟

يبدو أن كل مناظرة هى حجاج، تعرف الحق مسبقاً، الحق فى طرف والباطل فى طرف آخر، وتصبح أقرب إلى

الهوامش :

(١) أبو حيان التوحيدى : **المقابسات** ، تحقيق حسن السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ص١٦٩ - ١٧٢ **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين ، مكتبة الحياة، بيروت ص ١٦٩-١٧٢ (د . ت.) ص١٠٤ - ١٤٣ المناظرة نفسها ص١٠٨ - ١٢٨.

(٢) **الإمتاع والمؤانسة** ، ج١ ص٩٦ - ٩٨ .

(٣) **المقابسات** ص٢٤٥ - ٢٤٦ ، ص ١١٣ ، وأيضا فى أجزاء متفرقة من **الإمتاع والمؤانسة**.

(٤) **المقابسات**، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٥) السائل هو وهب بن يعيش الرقى . أبو سعيد السيرافى (ت ٣٦٨هـ) - أبو بشر متى بن يونس (ت٣٢٨) . وقد وقعت المناظرة حوالى ٣٢٦هـ ، وكان الفارابى حيا (ت ٣٣٩) وهو أستاذ أبى بشر ، ولم يذكر فى المناظرة وقد كان ممثل منطق اليونان ناقلا إياه على مستوى النحو . لذلك لا يمثل الصراع بين المنطق والنحو بقدر ما يمثل التكامل بينهما.

(٦) يقال إن متى كان سكيرا وابن سينا كان ابن دنيا ورجل حظ، فى حين إن أبا سعيد كان متصوفا.

(٧) وذلك مثل ترجمات أحمد لطفى السيد لكتاب **السياسة** لأرسطو عن الفرنسية وليس عن اليونانية مباشرة ، مجرد نقل للوافد دون تمثل ، فلم تحدث أثرا إلا الخاصة.

(٨) **الإمتاع والمؤانسة** ، جـ١ ، ص٨٠ ، ص١١١ ، ص ١١٦.

(٩) المصدر السابق ص١١٣-١١٦ ص١١٩، ص١٢٢ - ١٢٣.

(١٠) المصدر السابق ص١٢٣، ص ١٣١.

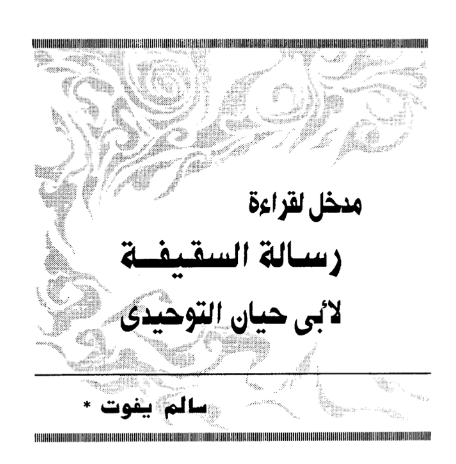
(١١) انظر بحثنا : «الشيء تصور هو أم صورة» ؟ **إبداع** ، العدد الثانى عشر ، ديسمبر ١٩٩١.

(١٢) انظر كتابنا من **العقيدة إلى الثورة** ، المجلد الخامس ، **الإيمان والعمل - الإمامة** ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨، ص١٠ - ١٤ .

(١٣) **المقابسات** ، ص ١٦٩ - ١٧٢.

(١٤) انظر بحثنا : **علوم الوسائل وعلوم الغايات** ، العلاقات المصرية المغربية ، الندوة الثانية - القاهرة ، يناير ١٩٩٠ ، وزارة الثقافة ١٩٩٢، ص٢٧٠ - ٢٨٣.





مدخل لقراءة رسالة السقيفة لأبى حيان التوحيدى

سالم يفوت *

مقدمة

تعتبر (رسالة السقيفة)، على قصرها، من أهم كتابات أبى حيان التوحيدى (٣١٠ ـ ٤١٤هـ)، من حيث إنها تعكس موقفه السياسى، وبوصفها أيضا مرآة صقيلة ينعكس عليها العصر بصراعاته السياسية، خصوصا بين الشيعة والسنة فى عهد بنى بويه. غير أن حوادث العصر لم تكن وحدها التى حددت موقف التوحيدى من مسألة الإمامة والخلافة، بل ثمة عوامل أخرى انضافت إليها يمكن ردها إلى عاملين اثنين: عامل له صلة بالأصول التاريخية والإيديولوجية لتكوين نخبة مثقفة كان ينتمى إليها، وردت أسماء العديد من أقطابها فى (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات)؛ وعامل له علاقة بتجربته الشخصية التى تمثلت فى عداوته للوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد، وهما من أكابر الشيعة فى زمانهما. لكن ما تجدر الإشارة إليه، مع ذلك، هو أن التشيع طبع الحركة الفكرية والثقافية فى القرن الرابع الهجرى وميزها. من هنا، يمكن الكلام عن مقاصد وأغراض معينة كان التوحيدى يريد لرسالته، (رسالة السقيفة)، تأديتها. فما تلك المقاصد والأغراض؟

«مدرسة بغداد» ونخبتها المثقفة

يعتبر القرن الرابع الهجرى قرن رقى الحياة العقلية والثقافية والعلمية فى الحضارة الإسلامية. إنه «عصر النهضة فى الإسلام» على حد تعبير المستشرق الكبير آدم متز A. Metz [(١)]، وهو عصر ظهور وتبلور الحركات الفكرية وتنوع الثقافات وتلاقحها.

ولعل أهم ما يميز هذا العصر هو أن الثقافة اليونانية أضحت عنصرا مكونا لثقافته؛ ذلك أن نخبة مثقفة تتكون أساسا من المشتغلين بالفلسفة أو الأدب أو بهما معا، مواصلة بذلك تقليدا تكرس فى جانب كبير منه مع قرار تأسيس «بيت الحكمة» على يد المأمون العباسى (المتوفى سنة ٢١٨هـ)، الذى اقترن اسمه بنهضة ثقافية عالية كان من أبهى صورها رعاية حركة الترجمة واستجلاب المخطوطات الفلسفية اليونانية التى احتلت الساحة مبلورة الاستراتيجية الثقافية ذاتها التى ألهمت القرار.

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وهو قرار لايمكن إرجاع أمر اتخاذه إلى اعتبارات شخصية ذاتية تعود إلى الحلم الشهير الذى رآه فى منامه واستجابة له مثلما اعتقد الكثيرون [٢]، بل لابد من الكشف عن أسبابه ومبرراته الموضوعية التى لها صلة بالخيار الإيديولوجى للدولة العباسية فى نهاية القرن الثانى للهجرة ومطلع الثالث. وتتمثل فى محاولة المأمون العباسى، كى يتحصن من الحركات الشيعية المعارضة، تحصين الإسلام (= الدولة) بالعقل:

«فكأنما الإسلام الرسمى قد تحالف إذن مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذى كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص. من هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهى حماسة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له. لكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب. فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة فى تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضا»[٣].

كما جعل المأمون من الاعتزال مذهبا رسميا للدولة، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية مناصرة للعقل ودفاعا عن استعماله فى السمع، «وإن وقع تضاد بين العقل والسمع فالغلبة للعقل»، على حد تعبير المعتزلة.

وقد تواصلت هذه السياسة الثقافية فى عهد المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ)، وإن كان فى الحقيقة أقل عناية بالعلم والعلماء وأكثر انصرافا عن حركة الترجمة، بل لارابطة بينه وبين ما أنجز فى عهده من ترجمات. وقد انعدم اهتمام الخليفتين، الواثق ثم المتوكل، بحركة الترجمة؛ فبدأ بيت الحكمة يتحول بالتدريج إلى مؤسسة، المبادرة فيها للنقلة أنفسهم ولرغباتهم الشخصية.

وبذلك، استمرت روح «بيت الحكمة» ـ حتى بعدما تخلى الخلفاء عن رعايته ـ مع ثلة من النقلة والمشتغلين بالمنطق والفلسفة والحكمة، شكلوا تقليدا ثقافيا عرف باسم «مدرسة بغداد» أو «مدرسة أبى سليمان السجستانى المنطقى»، وهى مدرسة اهتمت أساسا بالمنطق وشرح كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة، مع الميل إلى تأويل الفلسفة تأويلا إسكندرانيا أفلوطينيا على شاكلة الكندى والفارابى. فعلى امتداد القرنين الثالث والرابع الهجرى، لمع فى ميدان النقل والترجمة نقلة مشهورون؛ أمثال حنين بن إسحاق (١٩٤ ـ ٢٦٠هـ)، ويعقوب بن إسحق الكندى (١٨٢ ـ ٢٥٢هـ) وثابت بن قرة الحرانى (٢٢١ ـ ٢٨٨هـ)، وعمر بن الفرخان الطبرى، وإسحق بن حنين بن إسحق (المتوفى سنة ٢٩٨هـ)، وحبيش بن الحسن الأعسم (المتوفى فى العقد الثامن من القرن الثالث الهجرى)، وقسطا بن لوقا (المتوفى سنة ٣٠٠هـ).

ومن أشهر النقلة الذين عاصرهم التوحيدى: يحيى بن عدى (٢٨٢ ـ ٣٦٤ هـ) الذى درس على أبى بشر متى بن يونس وعلى الفارابى [٤]، وأعطى مؤلفات أرسطو حصة الأسد فى ترجماته العديدة إلى العربية. وفى هذا المجال، يمكن اعتباره أحد النقلة المشاهير الذين أعطوا الأولوية فى ترجماتهم للمؤلفات المنطقية؛ فهو الذى نقل كتاب (البويطيقا) من السريانية إلى العربية، بعد أن كان إسحق بن حنين قد نقله من اليونانية إلى السريانية. وللتوحيدى رأى خاص فيه يقول:

«وأما يحيى بن عدى، فإنه كان شيخا لين العريكة، فروقة، مشوه الترجمة ردئ العبارة، لكنه كان مترفقا متلطفا فى تخريج المسائل المختلفة»[٥].

ـ أبو بشرى متى بن يونس (المتوفى سنة ٣٢٨هـ)؛ وهو أحد النقلة من السريانية إلى العربية؛ ترجم كتاب (فى الشعر) لأرسطو؛ وهو صاحب المناظرة الشهيرة مع أبى سعيد السيرافى فى مجلس الوزير ابن الفرات ببغداد سنة ٣٢٠هـ [٦].

ـ ويعتبر قسطا بن لوقا، الآنف الذكر، أحد النقلة المتقنين اللغة اليونانية. ترجم مؤلفات عدة لأرسطو، من بينها: (فى السماء والآثار العلوية) ومقالات أربع من كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطو.

ـ ومن أشهر النقلة فى القرن الرابع الهجرى، عيسى بن إسحق بن زرعة (٣٣١ ـ ٣٩٨هـ)؛ كان عالما بالمنطق وبتصانيف أرسطو. وبهذا الصدد يذكر التوحيدى:

«وأما ابن زرعة، فهو حسن الترجمة صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية...»(٧).

كما يقول عنه ابن النديم: «أبو على عيسى بن إسحق بن زرعة، أحد المتقدمين فى المنطق وعلوم الفلسفة والنقلة المجودين»(٨). ويذكر بعض المصادر أن له رسالة فى أن «علم الحكمة أقوى الدواعى إلى متابعة الشرائع»(٩).

تلك بعض الأسماء اللامعة فى سماء ثقافة القرن الرابع ببغداد. ولعل من الأمور التى تستوجب الإشارة أن جلهم نصارى يتقنون السريانية، والعربية واليونانية أحيانا. توزعت اهتماماتهم بين الفلسفة والمنطق من جهة، والطب من جهة أخرى. وهى الميادين التى أظهر تطور المجتمع الإسلامى، منذ القرن الثانى الهجرى، حاجة ماسة إليها هى وسائر العلوم القديمة الأخرى التى فيها يختلط الإيديولوجى بالمنفعى اليومى، مثلما أظهر الحاجة إلى مذاهب كلامية معينة سخرت لأغراض تستجيب لاختيارات الخلفاء السياسية ـ الدينية، إلى أن توج الأمر فى مطلع القرن الخامس الهجرى، وبالضبط فى سنة ٤٠٨هـ، بصدور «بيان اعتقاد الخليفة القادر» ضد الاعتزال، فى محاولة للقضاء على النزاعات الكلامية المذهبية، ولتحصين الدولة من «خطورتها». غير أنه، وفى خضم كل ذلك، ظلت الحركة الفكرية الكلامية منتعشة يطبعها التسامح أحيانا والصراع الدموى أحيانا أخرى. فعلى سبيل المثال، كان القاضى عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥هـ) شيخ الاعتزال وعالمه ورئيسه دون منازع، ومع ذلك، أحسن إليه الوزير الصاحب بن عباد، وهو شيعى رافض؛ وقدمه و ولاه القضاء، وظل ملازما له على هذا الحال إلى أن توفى الصاحب (١٠)؛ وإن كانت ثمة أسباب وراء ذلك لها صلة ببعض الجوانب المذهبية، سنثيرها لاحقا.

ويمكن القول إن الاعتزال، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية دفاعا عن العقل، راج أكثر فى أوساط الفئة المثقفة المنفتحة على العلوم العقلية. فالتوحيدى ـ إلى جانب كونه تلميذا لأبى سليمان السجستانى المنطقى (١١) ولأبى زكريا يحيى بن عدى (١٢)، أستاذ أبى سليمان المنطقى وأبى بشر متى بن يونس والفارابى ـ كان تلميذا لأبى سعيد السيرافى المعتزلى (٢٨٤ ـ ٣٦٨هـ) ولعلى بن عيسى الرمانى المعتزلى (٢٧٦ ـ ٣٨٤هـ) (١٣).

ومما يكرس كون قناعات أبى حيان الكلامية اعتزالية، حديثه عن علم الكلام فى (رسالة العلوم)؛ حيث يؤكد أن علم الكلام «يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز، والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير»(١٤)، وحيث يؤكد أيضا أن البحث فى قضايا علم الكلام والفلسفة، كقدم العالم، وحدوثه، وأزليته، وانقراضه، أساسها العقل.

ورغم اقتضاب «الرسالة» وإيجازها، مما يجعلها لا تنخرط فى التقليد الشائع فى الثقافة العربية حول تصانيف العلوم ومراتبها، فإن حديث أبى حيان فيها عن علم الكلام كان دالا، على قلته، على حقيقة موقفه الكلامى. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه فى اعتزاله كان أميل إلى طريقة أبى سعيد السيرافى. فهو صوفى كذلك، إلى حد أن العديد من الدارسين، وعلى رأسهم لوى ماسينيون، L. Massignon يعتقدون أن التوحيدى تلقى أسرار التصوف فى سن مبكرة على يد أستاذه أبى سعيد السيرافى؛ فصار منذ ذلك الوقت شيخا من مشايخ الصوفية. وكتابه (الإشارات الإلهية) أحسن شاهد على ذلك (١٥).

الاعتزال ومسألة الإمامة والسياسة

لكن السؤال الذى نود طرحه هو: ما علاقة موقفه الكلامى بموقفه السياسى الوارد فى (رسالة السقيفة)، الذى هو موقف معاد للتشيع، أو بالأحرى لفرقة منه هم الروافض؟

تاريخيا، نشأ الاعتزال بالبصرة التي كانت، إلى جانب المدينة، مركزا للمعارضة ضد الدولة الأموية وللتنديد بإيديولوجية «الجبر» الأموية. لقد لاقى «القدريون الأوائل» مضايقة انتهت بالقتل غالبا، من طرف ولاة الأمويين. وسوف ينجح واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) ـ بعد أن غرف من معين مدرسة المدينة الموالية لآل البيت ومدرسة البصرة التي كان على رأسها الحسن البصرى، زعيم القدريين ـ في أن يؤسس بمعية عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤هـ) المذهب الكلامي المعروف بمذهب المعتزلة [١٦]. وما نود هنا إبرازه هو أن الاعتزال لم ينشأ، تاريخيا، بعيدا عن التربة التي نشأ عليها التشيع، وهي حقيقة تكرست مع انصهار المذهبين معا في المذهب الزيدي.

لا تأخذنا الدهشة، إذن، إذا وجدنا ابن المرتضى، (صاحب المنية والأمل)، في تقسيمه لطبقات المعتزلة، يدرج الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وذرية على إلى جانب القدرية الأوائل والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وباقي رموز الاعتزال [١٧].

إن واصل بن عطاء كان غير راض عن بني أمية الذين قضى واصل في آخر أيامهم، وقد كان حقا يحلم بنظام جديد. والأرجح أن آمال واصل كانت معلقة بأصدقائه المقربين إليه من الشخصيات العلوية المعتدلة، كزيد بن على وأولاده وعبدالله بن الحسن المحض الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة قوية [١٨]. بل يذهب أبو الفرج الأصفهاني إلى القول بأن واصل بن عطاء:

> «قد نصر هو وعمرو بن عبيد، محمد بن عبدالله ابن الحسن حين دعا إلى نفسه بعقب قتل الوليد ابن يزيد في جمادى الآخرة من سنة ١٢٦هـ ووقوع الفتنة»[١٩].

ويبدو أن المعتزلة الذين وقفوا إلى جانب محمد بن عبدالله بن الحسن، قد ظلوا على موقفهم حتى بعد وفاة واصل بن عطاء عام ١٣١هـ وقيام دولة بني العباس. فعمرو ابن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤هـ) كان أدخل في الحركة العباسية وبدايات دولتها من واصل؛ إذ كان صديقا لأبي جعفر المنصور. ويتبين من بعض المصادر مثل (أنساب الأشراف) و(فضل الاعتزال)، وغيرهما، أن المعتزلة مارسوا تأثيرا قويا على خلفاء بني العباس [٢٠]؛ فثمامة بن أشرس (ت.٢١٣هـ) كان أكثر تأثيرا في فكر المأمون وسياسته، كما كانت علاقته بالخليفة المهدى وثيقة وحميمية [٢١]. لقد كان أحد سمار المأمون وجلسائه، حسب ابن النديم والجاحظ، إلى حد أن الأول اعتبره مشاورا له [٢٢].

وقد سار أبو الهذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥هـ) على النهج ذاته؛ إذ اتصل بالمأمون ولازمه، وكان لا يخفى تفضيله لعلى على عثمان [٢٣].

أما بشر بن المعتمد، فقد كان أحد الشهود الذين أثبتوا بخط أيديهم أسماءهم في عقد التولية الذى كتبه المأمون لعلى بن موسى الرضا.

ويمكن الإدلاء بالملاحظات نفسها فيما يخص أبا يعقوب الشحام (ت. ٢٣٣هـ) الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البصرة أثناء خلافة المعتصم؛ فقد كان من أنصار التعاون مع الدولة العباسية.

وإذا كنا قد التمسنا، آنفا، تفسير هذا الأمر باعتبارات سياسية ظرفية محضة، تتمثل في معارضة الدولة الأموية، فإن ثمة اعتبارات أخرى لها صلة بالجانب المذهبي للمعتزلة، وتتعلق بموقفهم من الإجماع والإمامة والخلافة؛ وهو موقف تردد بين الرفض لحجية الإجماع ـ مما يجعل بعض رءوس الاعتزال أقرب إلى قول الشيعة بأنه لاينعقد إلا على ما يفتيه الإمام المعصوم، ويتهمون بالتشيع دون مشاركة أهله ومشاطرتهم في الاعتقاد [٢٤] ـ وبين قبولها والقول بجواز إمامة الشيخين: أبي بكر وعمر. ويمكننا القول إن هذا التأرجح الذى طبع الموقف الاعتزالي هو السياق الحقيقي لـ(رسالة السقيفة) التي يتبنى فيها أبو حيان التوحيدى موقفا واضحا وصريحا من المسألة.

في سياق الرسالة

تعتبر (رسالة السقيفة) من روائع النثر الفني في القرن الرابع الهجرى، تفتن القارئ بروعتها الإنشائية وأسلوبها البلاغي؛ فضلا عن الكيفية التي سيقت بها أفكارها

وتسلسلت بها حججها. ويتبين من مطلعها أنه أخذها رواية عن أستاذه القاضى أبى حامد المروروذى (المتوفى سنة ٣٦٢هـ)، الذى على يده تلقى علوم الشريعة. وقد كان أبوحيان التوحيدى معجبا به أشد الإعجاب؛ لسعة اطلاعه وغزارة علمه وتبحره فى أصول الدين والشريعة وفروعها وأصول الفقه، كما كان كثير الملازمة له؛ ينقل عنه ويروى أخباره ويحذو حذوه؛ حتى قال ابن أبى الحديد:

«يسند إلى القاضى أبى حامد كل ما يريد أن يقوله من تلقاء نفسه إذا كان كارها أن ينسب إليه»(٢٥).

ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن رواية السقيفة، التى نسبها أبو حيان إلى أبى حامد، إنما كانت من تأليفه، هو، ولكنه أسندها إلى المروروذى جريا على عاداته فى كتاب (البصائر والذخائر).

مطلع (الرسالة) عتاب من أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب، لما لاحظه بعدما استقامت الخلافة له من تلكؤ فى مبايعته، وكلام خفى وعدم رضا عما تمخض عنه اجتماع السقيفة. ثم تعقب ذلك دعوة لعلى بن أبى طالب إلى ترك المبالغة فى حبس نفسه بالبيت، وترك المغالاة فى العبوس وفى عدم البشاشة. ولايتردد أبو بكر فى تأكيد، على لسان الرسول، أن أمر الخلافة تكليف وليس تشريفا؛ فالخلافة لمن قيل له: هى لك، لا لمن يقول هى لى؛ هى لمن تقاد إليه لا لمن يتطلع إليها. كما لايتردد فى الكشف لعلى عن أسرار تتعلق بمشاورة النبى له (لأبى بكر) فى أمر زواج فاطمة: فقد كان النبى قد ذكر لأبى بكر، بهذا الخصوص، فتيانا من قريش.. لكن أبا بكر أفتى على الرسول بتزويجها (فاطمة) لعلى، رغم أن الرسول كان متحفظا من على «لحداثة سنة وميعة شبابه». ويخلص أبو بكر من ذلك إلى أن مكانة على فى قلب النبى لاتعلو على مكانة غيره فيه. ويدعوه، فى حال ارتيابه من أهلية أبى بكر لها، إلى تحكيم رأى الأنصار والمهاجرين والالتزام بالرأى الذى يرونه.

وبعدما انتهى أبو بكر من كلامه الموجه إلى رسوله إلى على، أبى عبيدة الجراح ـ وهم هذا الأخير بالنهوض ـ طلب منه عمر بن الخطاب، الذى كان بصحبة أبى بكر، أن ينتظر بالباب ليحمله رسالة تكميلية يضيف فيها إلى ما قاله أبو بكر أن ما من أحد من الصحابة إلا وله مقام معلوم وما سكوتهم ورضاهم بخلافة أبى بكر إلا عن اقتناع. فلو كان أبو بكر وثب على الخلافة لما سكتوا. ويرى عمر فى ادعاء على أحقيته فى الخلافة كأننا، فى الإسلام، أصبحنا «فى كسروية كسرى وقيصرية قيصر»؛ فتلك أمم كفر يحاربهم الإسلام ولايتخلق بأخلاقهم، يدافع عمر كذلك عن أن أبا بكر له مكانة متميزة فى قلب النبى تجعله أكثر قربا من النبى من كل قرابة دموية، فالقرب قرب الروح والنفس، والقرابة قرابة لحم ودم. لذا، يوصيه بلزوم الجماعة. وحينما انتهى أبوعبيدة الجراح من سرد رسالته، بادره على إلى تأكيد أن قعوده فى بيته لم يكن بقصد الخلافة بل حزنا على فراق النبى وفقده، معبرا عن رغبته فى الذهاب إلى بيت الخليفة أبى بكر لمبايعته. لكنه يقول كل ذلك بأسى وحسرة تدلان على عدم رضاه عن نتيجة اجتماع السقيفة:

«فلا مرحبا بما ساء أحدا من المسلمين، وفى النفس حاجات لولا سابق قول وسالف عهد لشفيت غيظى (...) لكنى ملجم إلا أن ألقى ربى وعنده أحتسب ما نزل بى، وأنا غاد إلى جماعتكم، ومبايع لصاحبكم، وصابر على ما ساءنى وسركم»(٢٦).

وبعدما قدم على بيعته للخليفة وهم بالذهاب، شيعه عمربن الخطاب إلى الباب، منتهزا الفرصة للرد على المبررات التى قدمها على لتفسير تأخره وتقاعسه عن مبايعة أبى بكر. ومن جملة ما قاله عمر بن الخطاب فى رده على تعلل على بحزنه على فراق الرسول:

«زعمت أنك قعدت فى كسر بيتك لما وقذك به رسول الله ﷺ بفراقه. أفرسول الله ﷺ وقذك وحدك ولم يقذ سواك؟ بل مصابه أعظم وأعز من ذلك، وإن من حق مصابه ألا يصدع بشمل الجماعة بكلمة لاعصام لها ولا يزرى على اختيارها بما لايؤمن من كيد الشيطان فى عقباها»(٢٧).

تلك هى أهم الأفكار الواردة فى (الرسالة)؛ حيث يلاحظ القارئ أنها كتبت لتلبية أغراض ومقاصد إيديولوجية ومذهبية معينة، تتمثل أساسا فى إبطال دعوى الرافضة أو الروافض؛ شيعة كانوا أو معتزلة.

لقد عاصر أبو حيان التوحيدى قيام دويلتين شيعيتين، إحداهما عربية، وهى دولة بنى حمدان، نشأت فى نهاية القرن الثالث ومطلع الرابع الهجرى؛ والثانية فارسية نشأت سنة ٣٣٤هـ، وهما معا من الشيعة الاثنا عشرية [٢٨]. كان الصاحب بن عباد وابن العميد وزيرين بالدولة البويهية، الأول ترقى به الحال بعد أن كان من صغار الكتاب إلى أن بلغ منصب الوزير المدبر لأمور الملك، لايخالفه الأمير فخر الدولة فى أمر من الأمور، كما كان من الأدباء والمهتمين بالأدب وأهله. أما الثانى، فقد صوره لنا ابن مسكويه فى (تجارب الأمم)، وكان قيما على دار كتبه مدة طويلة، وبقى فى نفسه لابن العميد صورة وأثر قويان، حتى إن التوحيدى يهزأ بابن مسكويه، ويعيب عليه بأنه يفسد كلامه وقوله بكثرة ذكره [٢٩].

لكن المصادر القديمة تكشف لنا، خصوصا بالنسبة إلى الصاحب بن عباد، أنه ابن معتزلى، وأن أباه صنف كتابا فى (أحكام القرآن)، وأنه كان وزيرا لركن الدولة، وأن الصاحب درس على أبيه وترقى فى الوظائف، فكتب لابن العميد، ثم لمؤيد الدولة. وقد كان الصاحب أديبا وعالما بالكلام على أصول الشيعة الزيدية والمعتزلة، كما احتفظ التاريخ بأسماء بعض آثاره مثل: (الوقف والابتداء)، و(مختصر أسماء الله وصفاته)، و(نهج السبل فى الأصول)؛ و(نصرة الزيدية)، و(كتاب الإمامة)؛ و(عنوان المعارف فى التاريخ)، و(رسالة فى الكشف عن مساوئ المتنبى)... [٣٠].

فى (كتاب الإمامة) يتحدث عن فضائل على بن أبى طالب، ويثبت إماميته على من تقدمه. فرغم أنه ينتمى إلى الشيعة الزيدية، كان رافضا يرفض جواز خلافة الشيخين أبى بكر وعمر، على طريقة الشيعة الاثنا عشرية وغيرها من فرق الروافض [٣١].

ويتأكد لنا هذا الأمر عندما نتصفح آراءه الكلامية. فمن بين تلك الآراء اعتقاده أن «الإمامة للأفضل»ولاتكون بالنص وبالاختيار، ولا بالإجماع، بل بإجماع آل البيت؛ وعلى الإمام أن يقوم بالدعوة لنفسه [٣٢]. ومايجدر الإشارة إليه بهذا الصدد، أنه كان زيديا مغاليا أو رافضا. فزيد، زعيم الشيعة الزيدية:

«كان مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. فقال: كان على بن أبى طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا وسيف أمير المؤمنين على عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل انقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن والسبق فى الإسلام والعرب من رسول الله ﷺ. ألا ترى أنه لما أراد فى مرضه الذى مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا. لقد وليت علينا فظا غليظا. فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب لشدته وصلابته وغلظه فى الدين وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله: «لو سألنى ربى لقلت وليت عليهم خيرهم». وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما والأفضل قائم فيرجع إليه فى الأحكام ويحكم بحكمه فى القضايا. ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لايتبرأ من الشيخين، رفضوه حتى أتى قدره عليه فسميت رافضة» [٣٣].

إن جنوح الصاحب بن عباد نحو الرفض، رفض جواز إمامة الشيخين، والقول بأفضلية على عليهما، رغم زيديته، أمر كان ينسجم ومواقف الدولة التى كان يخدمها. لكن مالانجد له تفسيرا هو ما يروى عن القاضى عبدالجبار المعتزلى ـ الذى كان الصاحب قد ولاه القضاء ـ من أنه قال بعد وفاة ابن عباد: «لا أرى الترحم عليه لأنه مات من غير توبة

ظهـــرت منه»[٣٤]. لايمكن أن يعـــزى هذا الكلام إلى الاختلاف المذهبى بينهمـا؛ فالقاضى عبدالجبار رغم اعتزاله كان يرفض جواز إمامة الشيخين. لذا، لابد من أن يكون ثمة سبب آخر نجهله.

وما يجدر بنا أن نذكره هنا، هو أن المتقدمين من المعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، أستاذ زيد، مؤسس المذهب الزيدى، ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على، «إلا واصل بن عطاء، فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان. فلذلك سموه شيعيا»[٣٥]. ويعنى هذا أن واصل يقول بجواز إمامة الشيخين، وهو ما ردده بعده الزيدية وأغلب المعتزلة المتأخرين، مع بعض التفاوت فيما بينهم.

فالقاضى عبدالجبار المعتزلى يذهب إلى «أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين على ثم الحسن ثم الحسين»[٣٦]. «والأفضل فى الشرع هو الأكثر ثوابا ولذلك قال مشايخنا إن طريق معرفته الشرع، لأنه لامجال للعقل فى مقادير الثواب والعقاب»[٣٧].

ويشير الشهرستانى فى (الملل والنحل) إلى أن عددا لابأس به من رءوس الاعتزال، انطلاقا من اعتقادهم أن الإجماع ليس حجة فى الشرع، مالوا إلى رفض جواز إمامة الشيخين، مثل النظام[٣٨].

ويعتقد أحد الدارسين المعاصرين أن مرد اختلاف المعتزلة فى مسألة الإمامة اعتبارهم لها مسألة ثانوية بالمقارنة مع المسائل المتعلقة بأصولهم الخمسة. ويعتبر أن تأرجحهم بين الموقفين الشيعى والسنى أفرز تيارين داخلهم هما: «معتزلة السنة» و«معتزلة الشيعة». ولعل هذا الدارس يريد بهذا الخصوص تعميق أطروحة قديمة وردت لدى مؤرخى الفرق؛ أمثال الشهرستانى والبغدادى، مفادها أن شيوخ المعتزلة البغدادية كانوا أميل إلى الروافض؛ بينما كان شيوخهم البصريون أميل إلى السنة[٣٩]. وعليه، فهو يعتبر واصل بن عطاء رأس معتزلة السنة، أما معتزلة الشيعة، فيذكر من بينهم النظام الذى ينسب إليه الشهرستانى قوله: «لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد نص النبى ﷺ على علىّ كرم الله وجهه فى مواضع وأظهره إظهارا لم يشتبه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة» (الملل والنحل، ج١، ص ٧٧)؛ كما يحشر ضمنهم فرقة الزيدية باعتبارهم شيعة معتدلين تشبعوا بآراء واصل الاعتزالية[٤٠].

خاتمة

يتبين، إذن، أن (رسالة السقيفة) كتبت لتلبية أغراض معينة تندرج فى سياق ذلك الاختلاف المذهبى والسياسى. والقراءة المتأنية لها تثبت، بما لايدع مجالا للشك، أنها تتضمن ردودا «كلامية» و«سياسية» على الصاحب بن عباد. وكأن (الرسالة) إعادة صياغة لكلام الإمام زيد الآنف ذكره؛ حيث محاولة تبرئة ساحة الشيخين: أبى بكر وعمر، وإضفاء صفة الشرعية الدينية على خلافتهما وتبرير الطريقة التى تمت بها مبايعتهما: وهى الإجماع؛ إجماع الصحابة، أى الأنصار والمهاجرين.

كتبت (الرسالة) أيضا بغرض اتخاذ موقف من مسألة الإمامة داخل المذهب الاعتزالى. ومن ملامحه أنه موقف يتمسك بآراء شيوخ المعتزلة المتقدمين، كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ويقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

كتبت (الرسالة) أخيرا بغرض الرد على الروافض من الشيعة «الاثنا عشرية»، ممثلين فى الدولتين البويهية والحمدانية. فقد حاول التوحيدى أن يعيش فى كنف الأولى فى ظل وزارتى الصاحب بن عباد وابن العميد دون أن يفلح.

الهوامش :

١ ـ **Die Renaissance des Islams**

وهو عنوان كتاب شهير له، ترجم إلى العربية بقلم المرحوم عبدالهادى أبو ريدة بعنوان: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى**، ج٢، القاهرة، ١٩٤٣.

٢ ـ انظر على سبيل المثال: ابن النديم، **الفهرست**، بيروت، (د.ت)ص٣٢١

٣ ـ كارل هينرش بكر «تراث الأوائل بين الشرق والغرب»، ضمن **التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية**، جمع وترجمة: عبدالرحمن بدوى، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥، ص١١.

٤ ـ ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٦٤.

٥ ـ التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، القاهرة، ١٩٣٩، ج١، ص٢٧.

٦ ـ التوحيدى، **المقابسات**، بغداد ١٩٧٠، ص٦٨ ـ ٧٢. انظر أيضا: القفطى **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٢١٢. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٢، ص١٢.

٧ ـ التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة** ج١، ص٢٣.

٨ ـ **الفهرست**، ص٢٦٤.

٩ ـ البيهقى، **تتمة صوان الحكمة**، لاهور، ١٣٥١هـ، ص٦٦ - ٦٩.

١٠ ـ آدم متز، المرجع نفسه، ج١، ص٣٦٠.

١١ ـ التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٣٣.

١٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨.

١٣ ـ المصدر نفسه، ج١، ص١٢٩.

١٤ ـ Tawhidi, **Epître sur les Sciences,** Introd., traduction, ed .critique, Marc Bergé. Bulletui de l'Institut francais de Damas, T. XVIII, 1963 - 1964,p. 294 - 293.

١٥ ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، القاهرة، ١٩٦٤، ص٣٣

١٦ ـ انظر لمزيد من الاطلاع عبدالمجيد الصغير، **الفكر الأصولى وإشكالية السلطة العلمية فى الإسلام**، بيروت ١٩٩٤، ص٤١ ـ ٧٥.

١٧ ـ ابن المرتضى **المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل**، بيروت، ١٩٦١، ص٢.

١٨ ـ فهمى جدعان **المحنة**، بيروت ـ عمان ١٩٨٩، ص٥٠ ـ ٥١.

١٩ ـ أبو الفرج الأصفانى، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة (د.ت) ص٥٠ ـ ٥١.

٢٠ ـ أبو القاسم البلخى، **فضل الاعتزال**، تحقيق: فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص٢٤٧. البلاذرى، **أنساب الأشراف**، تحقيق: عبدالعزيز الدورى، بيروت ١٩٧٨، ج٣، ص٢٣١.

٢١ ـ الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، ليدن، ١٨٩٨، ص٣٠٠.

٢٢ ـ فهمى جدعان، **المحنة** ص٦٩.

٢٣ ـ الدينورى، **الأخبار الطوال**، بغداد ١٩٦٠، ص٤٠١.

٢٤ ـ انظر الشهرستانى، **الملل والنحل**، ج١، ص٧٧. النوبختى، **كتاب فرق الشيعة**، تحقيق: هـ. ريتر، استانبول، ١٩٣١، ص١٠. البغدادى، **الفرق بين الفرق**، القاهرة ١٩١٠، ص١٤٣.

٢٥ ـ ابن أبى الحديد، **شرح نهج البلاغة**، القاهرة، ١٣٣٩هـ، ج٢، ص٥٩٢.

٢٦ ـ **رسالة السقيفة**، ص٢٢ ـ ٢٣.

٢٧ ـ المصدر نفسه ص٢٤.

٢٨ ـ H. Laoust, **Les Schismes Dans l'Islam**. Paris. 1977. p.150.

٢٩ ـ أبو حيان التوحيدى، **رسالة فى الصداقة والصديق**، القسطنطينية ١٣٠١هـ، ص٣٢.

٣٠ ـ ابن العماد، **شذرات الذهب فى أخبار من ذهب**، بيروت (د.ت) ج٣، ص ١١٥.

٣١ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص١١٣ ـ ١١٦.

٣٢ ـ على شلق، **العقل الفلسفى فى الإسلام**، بيروت، ١٩٨٥، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

٣٣ ـ الشهرستانى، **الملل والنحل**، ج١، ص١٥٥.

٣٤ ـ ابن الأثير، **الكامل فى التاريخ**، ج٣، ص٧٧.

٣٥ ـ القاضى عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥، ص٧٦ ـ ٧٧.

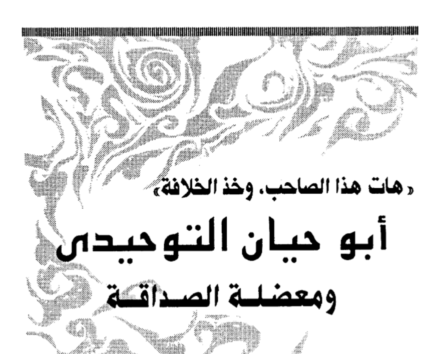
٣٦ ـ المصدر نفسه، ص٧٦٧.

٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ٧٦٦.

٣٨ ـ الشهرستانى، **الملل والنحل**، ج١، ص٥٧.

٣٩ ـ المصدر نفسه ج١، ص٨٤.

٤٠ ـ انظر A. Nader, **Le Système Philosophique des Mutazila**, Beyrouth, 1956, pp. 322 - 330.



«هات هذا الصاحب، وخذ الخلافة»

أبو حيان التوحيدى ومعضلة الصداقة

سمر العطار*

إذا كنت فى كل الأمــور مــعــاتبــا
صــديقك لم تلق الذى لاتعــاتبــه
فــعش واحــدا أو صل أخــاك فــإنه
مــقــارف ذنب مــرّة ومــجــانبــه

(رسالة الصداقة والصديق) لأبى حيان التوحيدى، التى كُتبت خلال ثلاثين سنة، وتمت فى أوائل القرن الحادى عشر عندما كان عمر كاتبها يناهز التسعين[1]، لا يمكن أن تعتبر كتابا فلسفيا علميا، بل هى أشبه بكتب «الاستشهادات الأدبية»، ولكنها لا تدور حول مواضيع عدة، بل حول موضوع واحد. ففى هذه الرسالة جمع التوحيدى، دون ترتيب واضح، كل ما سمعه أو ما قرأه عن فكرة الصداقة منذ العصر الجاهلى وحتى أواخر القرن العاشر الذى عاش فيه. وإذا ما بدأنا بقراءة الكتاب ونحن نحسب أننا سنجد مقدمة، وتعريفا للبحث، ومناقشة لهذا التعريف، وأفكارا متسلسلة مترابطة توصلنا فى النهاية إلى نتيجة معينة، فإن ظننا سيخيب، وذلك لأن التوحيدى لا يكتب كالغزالى، بل يكتب كالجاحظ.. فهو يحب الاستطراد، وعدم تنظيم الأفكار، وليس من طبعه الدقة فى التعبير. وإذا ما نظرنا إلى بنيان الرسالة، فإننا نجد عدم ترابطها المنطقى أوالتحام أفكارها منذ الوهلة الأولى. ولا أعتقد أن هذا يعود إلى سن المؤلف فحسب، بل إلى طريقة الكتابة العربية السائدة فى عصره، وفى العصور السابقة بشكل عام.

مقدمة الكتاب لا تشرح لنا غرض الكاتب وما يريد أن يحققه فى كتابه، بل هى عبارة عن دعاء إنسان ضعيف يقف أمام إله جبار، وإن كان لهذا الدعاء ارتباط قوى بموضوع الكتاب. فالعبد هنا لا يسأل ربه أن يغفر له خطاياه وأن يجعل مصيره الجنة، بل أن يرزق الناس :

«الألفة التى بها تصلح القلوب، وتنقى الجيوب، حتى نتعايش فى هذه الدار مصطلحين على الخير، مؤثرين للتقوى، عاملين شرائط الدين، آخذين بأطراف المروءة»(ص١).

* أستاذ الأدب العربى بجامعة سيدنى، استراليا.

من هذا الدعاء نستنتج، بوصفنا قراء، وبشكل غير مباشر، أن الألفة لم تكن شيئا مألوفا، وأن التعايش بين الناس لم يكن شيئا طبيعيا فى عصر التوحيدى.

بعد هذا الدعاء القصير، ينتقل الكاتب إلى ذكر أسباب تأليف الرسالة فيقول: «سمع منى فى وقت بمدينة السلام كلام فى الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة... وسئلت إثباته ففعلت» (ص١). ولكن من الذى سمعه فى بغداد يتكلم عن الصداقة والألفة، ومن الذى سأله أن يثبت ذلك؟ لا يذكر التوحيدى بدقة الأجوبة عن هذه الأسئلة فى هذا الموضع، بل يفضل أن يتحدث عن أشياء أخرى، وبعد صفحات عدة يعود فيذكر سبب إنشاء رسالته (الصداقة والصديق) فيقول:

«ذكرت شيئا منها [الرسالة] لزيد بن رفاعة أبى الخير [من جماعة إخوان الصفاء. ذكره التوحيدى فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة»] فنماه إلى ابن سعدان الوزير أبى عبد الله [وزير صمصام الدولة البويهى. استوزره سنة ٩٨٣ وقتله سنة ٩٨٥] سنة إحدى وسبعين [وثلاثمائة] [٩٨١م] قبل تحمله أعباء الدولة، وتدبيره أمر الوزارة،، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عنك كذا وكذا. قلت: قد كان ذاك، قال: فدون هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما فى هذه الرسالة، وشغل عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان [يعنى أنه قتل قبل أن يرى الرسالة]» (ص٨-٩).

وبالرغم من الضعف الظاهر فى بنيان الرسالة المنطقى(٢)، فإن كتاب التوحيدى يظل تحفة نادرة فى تراثنا العربى؛ لمعالجته فكرة واحدة، وهى فكرة الصداقة. وكان أفلاطون من قبله فى محاورته Lysis قد عالج موضوع الصداقة، جاعلا سقراط يبدأ المحاورة بقوله: «لا أعرف كيف يصبح المرء صديقا لآخر»، وينهيها بملاحظته: «لم نستطع بعد أن نكتشف ماهو الصديق»(٣). ثم جاء أرسطو، ودرس الموضوع بعناية، وبتفصيل مدهش، فى كتابه (The Nichomachean Ethics) متخذا من Lysis نقطة ابتداء بحثه (٤).

ولا شك أن التوحيدى كان مطلعا على محاورة أفلاطون وكتاب أرسطو، عن طريق الترجمات العربية لأعمال الفيلسوفين اليونانيين التى كانت متوفرة وشائعة لدى طبقات العلماء فى عصره، أو عن طريق أستاذيه: أبى سليمان المنطقى السجستانى، ويحيى بن عدى الفيلسوف النصرانى الذى ترجم كتب أرسطو من السريانية إلى العربية، ولخص فلسفة الفارابى معلقا عليها (٥). والتوحيدى يشير فى رسالته بوضوح، وفى أكثر من موضع، إلى أفلاطون و«أرسطاطاليس»، كما كان العرب يسمونه، وإن كانت معظم هذه الإشارات لاتتعدى قولا ما، ماعدا الموضع الذى يشرح فيه السجستانى المعلم لتلميذه تعريف أرسطو التالى للصديق: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»(٦).

سأحاول فى موضوعى هذا أن أعرض مفهوم الصداقة عند التوحيدى، منوهة بين الحين والحين إلى التشابه أو الاختلاف بينه وبين أرسطو.

عندما يعرض أرسطو لمفهوم الصداقة فى كتابه (الأخلاق) يعالجه معالجة موضوعية عامة، ولايحدثنا عن مشاكله الخاصة أو عن مشاكل عصره، بعكس التوحيدى الذى يؤكد لنا منذ بداية كتابه أن العصر الذى يعيش فيه لايرحم أحدا، خاصة العلماء والمثقفين من أمثاله، وربما أيضا المسنين. وبشكل غير مباشر، يفهم القارئ أن الصداقة فى عصر كهذا لايمكن أن تنمو. فالمرء يشغل وقته كله فى طلب القوت، تماما كالإنسان البدائى، ولكن لا مع جماعة من الناس، بل وحده. وقد ينجح أو يفشل فى مسعاه. يقول التوحيدى فى بداية رسالته:

« ومن أين يظفر بالغداء، وإن كان عاجزا عن الحاجة، وبالعشاء وإن كان قاصرا عن الكفاية، وكيف يحتال فى حصول طمرين للستر لا للتجمل، وكيف يهرب من الشر المقبل، وكيف

يهرول وراء الخير المدبر، وكيف يستعان بمن لا يعين، ويشتكى إلى غير رحيم...» (ص ٦ـ٧).

ثم يشرح لنا بدقة المشكلة التى يعانى منها فيقول:

«استمرارى على هذا الإنفاض والعوز اللذين قد نقضا قوتى، ونكثا مرتى، وأفسدا حياتى، وقرنانى بالأسى، وحجبانى عن الأسى، لأنى فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق، والله! لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فبقال أو عصار، أو نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنانه، وأسكرنى بنتنه، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، مجتنفا على الحيرة، محتملا الأذى، يائسا من جميع من ترى، متوقعا لما لابد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول...» (ص٧ ـ ٨).

يقدم لنا التوحيدى صورة بائسة لرجل عجوز يعانى الفقر، دون صديق ولامؤنس، ينتظر الموت فى أية لحظة. لكنه، مع ذلك، متكبر على المسلمين الآخرين الذين يصلون إلى جانبه فى الجامع من أمثال البقال والعصار والنداف والقصاب. هل هذا يعنى أن الصداقة بين العالم والبقال مستحيلة؟ الإسلام يدعو إلى المساواة بين جميع الناس. والمرء لايدرى لماذا يبدو التوحيدى كأنه يحتقر هؤلاء؟ كما أنه من المفروض أن يكون المسلم نظيفا عندما يصلى. لكن التوحيدى لايشم إلا رائحة الصنة فى المصلين إلى جانبه. وكالعادة، لايفسر الكاتب لنا موقفه بوضوح، بل يكتب شيئا عن تمجيد الصمت كأنه يقول لنا إن عصره يجبره على الصمت، وإنه لايستطيع أن يوضح أفكاره أكثر من ذلك. وسيتبين لنا فيما بعد أن الصداقة الحقة فى عرف التوحيدى، كما هى أيضا عند أرسطو، لا تتم إلا بين أناس متساوين فى مقاماتهم الاجتماعية، وفى ملكاتهم العقلية. وإذا كان أرسطو قد أورد مثال الزوج والزوجة، أو الأب والابن، ليبين وجهة نظره حول عدم مساواة الطرفين؛ لأن الزوج، أو الأب، هو رب البيت، وصاحب السلطة العليا، فإن التوحيدى أورد مثال العالم والبقال، والنداف، والقصاب؛ لأن العالم يتمتع بملكات عقلية كبيرة، ولا يمكن لمن دونه فى ذلك أن يصبح صديقه الحق.

ولربما كان دعاء الخوارزمى الذى ورد فى بداية الرسالة، بعد المقدمة وسبب تأليف الكتاب، المفتاح الرئيسى لمشكلة العصر الذى تستحيل فيه الصداقة. يقول الخوارزمى الذى مات غما على إثر محاورات جرت له مع البديع الهمذانى سنة ٣٨٣هـ:

«اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولا تمتنى حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم» (ص ٢).

وبالرغم من أن التوحيدى لايوضح لنا منذ البداية أن الوفاء والقلب النقى، والعقل، والعلم، هذه الفضائل الخلقية والعقلية التى يعظمها الخوارزمى، هى أشياء أساسية وضرورية لوجود الصداقة الحقة بين شخصين فى أى مجتمع كان، فإننا نستنتج ذلك بطريقة غير مباشرة.

وتتضح الأمور لنا شيئا فشيئا عندما يعرض علينا التوحيدى حوارا جرى بينه وبين معلمه الفيلسوف، أبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى. يقول التلميذ للمعلم:

«إنى أرى بينك وبين ابن سيار القاضى ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية. فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: يابنى! اختلطت ثقتى به بثقته بى، فاستفدنا طمأنينة وسكونا لايرثان على الدهر، ولايحولان بالقهر، ومع ذلك فبيننا بالطالع، ومواقع الكواكب مشاكلة عجيبة، ومظاهرة غريبة، حتى إنا نلتقى كثيرا فى الإرادات، والاختيارات، والشهوات، والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثنى بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل، فأجدها شبيهة بأمور حدثت لى فى ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بينى وبينه، أو كأنى هو فيها، أو هو أنا، وربما حدثته

برؤيا فيحدثنى بأختها فنراها فى ذلك الوقت أو قبله بقليل، أو بعده بقليل»(ص ٢ ـ ٣).

ونكتشف أن التلميذ لايفهم ماهية هذه الصداقة «العجيبة» بين شخصين تختلف مهنتهما أشد الاختلاف، إلى جانب تباين أصلهما. فالتلميذ الفيلسوف يخوض فى «الغوامض والدقائق»(ص٣)، وصوره «مأخوذة من الحكمة» (ص٣)، بينما القاضى يخوض فى الظواهر، ويتعامل مع سواد الناس. بالإضافة إلى أن أصل أحدهما من سجستان والآخر من بلدة الصيمرة بالقرب من البصرة. فيشرح المعلم أن هذه الفروق ماهى إلا «خلاف الشكل للشكل» (ص٣)، ويؤكد الصفات التى تجمعهما، وهى لاتختلف عما أبرزه الخوارزمى فى دعائه: الوفاء، والقلب النقى، والعقل، والعلم. لكنه يضيف أيضا تأثير النجوم على صداقته للقاضى. وكان العرب آنذاك، كفلاسفة اليونان، يؤمنون بأهمية العلاقة بين الإنسان وأبراجه الفلكية. ثم يؤكد المعلم لتلميذه أن «الصداقة التى تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة، وصاحبها من صاحبه فى غرور، والزلة فيها غير مأمونة، وكسرها غير مجبور» (ص ٥). وبعد ذلك يقسم الناس إلى فئات ليشرح للتلميذ من يستطيع أن يصادق ومن لايستطيع أن يصادق:

١ـ فئة الملوك، وهؤلاء «جلوا عن الصداقة، ولذلك لاتصح لهم أحكامها، ولاتوفى بعهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستحلاء، والاستخفاف» (ص٥). ويشبههم فى ذلك خدمهم، وهم أيضا خارجون عن حدود الصداقة.

٢ـ التُنّاء وأصحاب الضياع، وهؤلاء لايفهمون شيئا عن الصداقة.

٣ـ التجار؛ همهم جمع الثروات. وهذا مايقف بينهم وبين كل مروءة.

٤ـ أصحاب الدين والورع. على قلتهم فلربما «خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى»(ص ٦)

٥ـ أهل العلم والكتاب قد تصح لهم الصداقة «إذا خلوا من التنافس» (ص٦).

٦ـ الهمج والرعاع من الناس. من طبعهم اللؤم. ولذلك تستحيل الصداقة بينهم.

نستنتج من ذلك كله أن الصداقة فى عرف المعلم السجستانى هى فى حكم المستحيل. وإذا ما حققت بين شخصين فإنهما لايمكن أن ينتميا إلا إلى فئة أصحاب الدين والورع، أو إلى طبقة الكتاب. وإذا ماكان المعلم يترك لنا بعض الأمل فى إمكان عقد صداقات، خاصة بين أولئك الذين صفت نفوسهم من الشر والتحاسد ـ وإن كانوا قلة فى هذا العالم ـ إلا أن التلميذ التوحيدى يجعلنا نشكك منذ البداية فى طبيعة الإنسان، مؤكدا لنا أن الصداقة لم توجد حتى فى عصور أفضل من عصره، وفى زمن «كان الدين يعانق بالإخلاص، والمروءة تتهادى بين الناس» (ص ٩)، موردا مثال جميل بن مرة حين:

«لزم قعر البيت، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة والعامة. وعوتب فى ذلك فقال: لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنبا، ولاستروا لى عيبا، ولاحفظوا لى غيبا، ولاأقالونى عثرة، ولا رحموا لى عبرة، ولاقبلوا منى عذرة، ولافكونى من أسرة، ولاجبروا منى كسرة، ولابذلوا لى نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة، وتباعدا عن الله تعالى... ولذلك قال الثورى لرجل قال له أوصنى قال: أنكر من تعرفه، قال زدنى قال: لا مزيد»(ص ٩ ـ ١٠).

وبعد مثال جميل بن مرة، يورد التوحيدى أربعة استشهادات، وكلها تعيد الفكرة نفسها: الصداقة شئ مستحيل. الإنسان مفطور على الشر، لايعرف الوفاء. قلبه فاسد، وعقله غير راجح. ولاتربط هذه الأمثلة بين عدم وجود الصداقة وبيئة اجتماعية سياسية بعينها، بل تركز على طبيعة البشر الفاسدة فى كل زمان ومكان: «لاخير فى مخالطة الناس، ولافائدة فى القرب منهم، والثقة بهم والاعتماد عليهم» ـ يؤكد لنا ابن كعب (ص ١٠). «الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لاحقيقة له» ـ يقول لنا العسجدى (ص ١٢). وإذا ماتمعنا فى هذه الاستشهادات

الأربعة وقائليها، وهم عادة من الرجال فقط (كأن الصداقة هى شئ ذكورى فى عرف التوحيدى)، نجد أن شخصين من المستشهد بهم إما أن عذبا فى السجن، أو قتلا. فأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الكاتب الصابى ـ معاصر التوحيدى الذى قال:

أيا رب كل الناس أبناء علة

أما تعثر الدنيا لنا بصديق

وجوه بها من مضمر الغل شاهد

ذوات أديم فى النفاق صفيق(ص ١١)

قد تقلد ديوان الرسائل زمن الخليفة العباسى المطيع لله، ثم قام بالمهمة نفسها فى عهد معز الدولة الديلمى عام ٩٦٠، وبعد ذلك فى زمن عز الدولة بختيار. وكان يكتب إلى عضد الدولة البويهى فحقد هذا الأخير عليه، ولما استولى على بغداد قبض على أبى إسحاق عام ٩٧٧، وسجنه بعد أن صادر أمواله. ثم أطلق سراحه صمصام الدولة بعد أربع سنوات.

والصالح بن عبد القدوس الذى قال:

عدوك ذو العقل أبقى عليك

من الصاحب الجاهل الأخرق

وذو العقل يأتى جميل الأمور

ويعمد للأرشد الأوفق (ص ١٣)

اتهم بالزندقة، فقتله المهدى بيده فى القرن الثامن الميلادى. وينصح الشاعر المقتول ابنه قبل موته بأن يصادق، بل بأن يفضل عدوه على صاحبه إذا ماكان عدوه له ذرة من العقل!

وهكذا، منذ بداية الكتاب، يعرض التوحيدى علينا موقفين تجاه الصداقة حتى قبل أن يعرفها:

الموقف الأول، وهو الذى يؤيده معلمه السجستانى، والقائل بأن الصداقة صعبة التحقيق لأن الناس مشغولون فى سعيهم وراء السيطرة والقوة كالحكام، أو الثروة كالتجار وأصحاب الضياع، أو غارقون فى الجهل كعامة الناس. ولكن صفوة مختارة منهم قد تستطيع أن تعقد صداقات، وهذه الصفوة هى الفئة العالمة من الناس التى صفت نفوسها من الحسد والتباغض. ويقترب السجستانى فى نظرته هذه من الفارابى معلمه الذى يؤكد أن السعادة المثلى لا تتم إلا فى مدينة متدينة، ومجتمع فاضل يعيش فيه أهله متآخين[٧].

أما الموقف الثانى، وهو الذى يؤيده التوحيدى، فيركز على أن الصداقة مستحيلة لأن أخلاق الناس ليست مكتسبة بل غريزية، والإنسان فى نظره لايبشر بالخير[٨]. والتوحيدى، على عكس عادته، يوضح ذلك لنا هذه المرة، فلا يورد الأمثلة هكذا ويتركنا نستنتج موقفه، بل يقول فى موضعين، الموضع الأول قبل أن يعرض الأمثلة: «وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق» (ص ٩)، والموضع الثانى بعد انتهائه من إيراد استشهادات عن استحالة الصداقة، يقول: «استرسال الكلام فى هذا النمط شفاء للصدر. وتخفيف من البرحاء... وتعليل للنفس» (ص ١٢)

والسؤال الذى يخطر لنا: إذا كانت الصداقة مستحيلة، والإنسان شرير بطبعه، والتوحيدى نفسه الذى عاش أكثر من تسعين سنة ولم يكن لديه صديق حق حسب اعترافه، فلماذا كتب إذن قرابة الثلاثمائة وثلاث وخمسين صفحة عرض فيها نظرتين مختلفتين للصداقة، واحدة متفائلة، وأخرى متشائمة، دون ترتيب واضح، أو نهج منطقى معين، قبل أن ينهى كتابه ويعتذر عن أن شمسه «قد بلغت رأس الحائط» ـ ص ٤٦٩)، ويعود ليؤكد لنا عن طريق استشهاده بأبيات شعرية أن الإنسان مريض، وليس هناك بالرجل الصحيح، ومع ذلك فإن عليه أن يستبقى صاحبا فى نهاية المطاف؟

طلبت أخا محضا صحيحا مسلما

نقيا من الآفات فى كل موسم

لأمنحه ودى فلم أجد الذى

طلبت، ومن لى بالصحيح المسلم

فلما بدا لى أننى غير مبتلى

من الناس إلا بالمريض المسقم

صبرت ومن يصبر يجد غِب ضرّه

ألذ وأشهى من جنى النحل فى الفم

ومن يطب نفسا ويستبق صاحبا

ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨)

والجواب عن هذا السؤال يكمن فى تتمة جملته بأنه يجد فى الكلام حول استحالة الصداقة شفاء لصدره عندما يقول: «ولابأس بإمرار كل ما لاءمه، ودخل فى حوزته، وإن كان آخره لايدرك، وغايته لاتملك» (ص ١٢). أى أن التوحيدى لايجد أى بأس فى أن يورد كل ماكتب عن الصداقة،حلوها ومرها، وإن كان هو بالذات يعتقد أنها شئ فى حكم المستحيل. بالإضافة إلى أنه يبدو كأنه يريد أن يعرض علينا معضلة الصداقة، وأن يجد لها حلا وسطا. والمعضلة هى أن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقا حقا (فالصديق ليس إلا شبحا فى الوهم، إذا ما استعرنا مايقوله برهان الصوفى)، ولكنه من جهة أخرى مدنى بطبعه وبحاجة إلى صديق[٩]. ولكى يحل مشكلته عليه أن يكون متفهما ماهيتها، وألا يطلب المستحيل فى صديقه ، بل أن يكون غفورا لذنوبه.

ماتعريف هذه الصداقة المثالية التى لايمكن أن تدرك؟ يستشهد التوحيدى بتعريف أرسطو فيقول: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم معلم الإسكندر [الملك] من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥). ثم يسأل أبو سليمان السجستانى بأن يشرح هذا التعريف، فيقول:

«هذا رجل [أرسطو] دقيق الكلام، بعيد المرام ... وإنما أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادق المتصادقان بها، ألا ترى أن لهذه الموافقة أولا، منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأول هذه الموافقة توحد، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان، كذلك يصير بصديقه واحدا بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان إرادة واحدة، ولاعجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحه روحى، وروحى روحه

إن يشأ شئت، وإن شئت يشا

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقا لصديق، ولاكنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبس» (ص٥٥ـ٥٦).

ويشرح المعلم لتلاميذه الفرق بين الأصدقاء والمعارف، منبها إياهم إلى أن الصداقة الحقة هى شئ نادر وبعيد المنال، ولكن «ليس ينبغى أن يقنط من الظفر به» (ص٥٧). ففى رأيه أن الإنسان مخير، لا مسير، وإذا ماتعلق بحبل العقل، واعتصم بالدين، فسيصل إلى تلك «الموافقة» و«الوحدة» اللتين يتحدث عنهما أرسطو.[١٠]

ولايناقش التوحيدى رأى أستاذه، بل يقول بكل تواضع إن كلامه كان « أتم من هذا وأنفس، ولكنى ظفرت بهذا القدر فرويته على ذلك» (ص ٥٧). ثم يتذكر فجأة ماقاله روح بن زنباع عن الصديق، ويربط بين قوله وقول أرسطو كما فهمه:

«سئل [ابن زنباع] عن الصديق فقال: لفظ بلا معنى، أى هو شئ عزيز، ولعزته كأنه ليس [بموجود]» (ص ٥٧).

قد يخيل للقارئ أن التوحيدى يدعو الناس إلى الزهد فى البحث عن الصديق طالما أن الصديق الحق غير موجود فى الواقع. لكننا نراه ينتقد بشدة وصية الثورى للقربانى محمد ابن يوسف بأن ينكر كل من يعرف، ويؤكد لنا أن:

«الإنسان لايمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولابد له من أسباب بها يحيا، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة مايلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة مايصير له بهذه المعايشة، بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا، وبعضهم ضارا» (ص ١١٩). وفى موضع آخر يستشهد بالأوائل قائلا: «الإنسان مدنى بالطبع» (ص ١٩١).

هل هذا يعنى أن التوحيدى يقبل بصداقة أقل من تلك الصداقة التى يعرفها أرسطو: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، أو يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة يمكن أن تتحقق؟ إن الاستشهاد السابق يدل على شئ من

ذلك، وإن لم يكن واضحا كليا [١١]. ومن الغريب أن المعلم السجستانى لايشير إلى تقسيمات أرسطو للصداقة، ولايشير إليها التوحيدى من قريب أو بعيد. كأن المعلم والتلميذ لم يعتبرا من هذه التقسيمات إلا الصداقة المبنية على الفضيلة، أما مادونها فهو ليس بصداقة. وكان أرسطو قد قسم الصداقة إلى ثلاثة أنواع: صداقة المنفعة، صداقة اللذة، وصداقة الفضيلة. والصداقة الأخيرة هى الصداقة الكاملة المثالية، لأن الصديق لايحب صديقه لمصلحة معينة، ولا للذة يحصل عليها منه، بل لأنه يحبه لنفسه. وبالرغم من أن النوعين، الأول والثانى، ليسا كالصداقة المبنية على الفضيلة فأنهما يظلان صداقة فى عرف أرسطو[١٢].

وعلى كل حال، فإن التوحيدى يورد شواهد كثيرة من الشعر والنثر العربى وأقوالا لفلاسفة اليونان، بعضها يؤكد ضرورة الصداقة وحاجة الإنسان إلى صديق وقت الشدائد، وبعضها يحذر من الناس ويحض على تجنبهم؛ بعضها يتحدث عن صفات الصديق، وبعضها يصنف الناس إلى أصناف، منها «من هو كالغذاء الذى يمسك رمقك ولابد لك منه... ومنهم من هو كالدواء يحتاج إليه فى الحين بعد الحين... ومنهم من هو كالسم الذى لاينبغى أن تقربه...» (ص ٨٩). وفى معظم هذه الاستشهادات يقف التوحيدى موقف المتفرج، السامع، تاركا أصوات الرجال تتحدث لنا عن الصديق والصداقة عبر عصور مختلفة. وقلما أيد، أو عارض، أو ناقش رأيا بعينه، إلا فى حالات نادرة. وكثيرا ماتكون هذه الآراء متضاربة، متنوعة. إلا أنه قد أبدى رأيه منذ بداية الكتاب، باختصار شديد، عندما أكد لنا أن الصديق الحق ليس موجودا.

ولكن هناك مبادئ رئيسية وفضائل أساسية بالنسبة إلى التوحيدى، وإن لم يكن يعلق عليها دائما، إلا أننا نشعر من خلال النص أنه يؤيدها ويقيم لها وزنا عظيما، بل يشارك أستاذه السجستانى رأيه فيها. من أهم هذه الفضائل: العقل ودوره فى اختيار الأصدقاء وبدء الصداقات وتعزيزها. فى «الرسالة» مثلا يبين المعلم لتلميذه الفرق بين الصداقة والعلاقة فيقول: «الصداقة أذهب فى مسالك العقل، وأدخل فى المروءة، وأبعد من نوازى الشهوة... أما العلاقة فهى من قبل العشق، والمحبة...، والصبابة. وهذه كلها أمراض... وليس للعقل فيها ظل....» (ص ١٠٢ ـ ١٠٣). وفى مواضع أخرى يساوى التوحيدى العقل بالصديق عندما يستشهد بديوجانيس الذى يقول:

«صديقى هو العقل، وهو صديقكم أيضا، ولو أطعتموه لسعدتم... أما الصديق الذى هو إنسان مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما يفى به العقل... وربما أتعبك» (ص ١٤٨ ـ ١٤٩).

كما يشير التوحيدى إلى أفلاطون الذى يعزز وجهة نظره: «صديق كل امرىء عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥). وعلينا ألا ننسى أن العقل أيضا يلعب دورا مهما عند أرسطو؛ فالإنسان الفاضل يعرف دائما نفسه بعقله بينما الإنسان غير الفاضل يعرف نفسه بالقوى غير العقلانية.

وفى معرض حديثه عن الصداقة، يشير التوحيدى إلى:

«كرم العهد، وبذل المال، وتقديم الوفاء، وحفظ الذمام، وإخلاص المودة، ورعاية الغيب، وتوفر الشهادة، ورفض الموجدة، وكظم الغيظ، واستعمال الحلم، ومجانبة الخلاف، واحتمال الكل، وبذل المعونة، وحمل المؤونة، وطلاقة الوجه، ولطف اللسان، وحسن الاستنابة، والثبات على الثقة، والصبر على الضراء، والمشاركة فى البأساء»(ص١١٧-١١٨).

ولو كانت هذه الدعائم شاملة للصداقة بين الرجل والرجل أو الرجل والمرأة، أو المرأة والمرأة، لتقبلناها فورا دون تعليق. ولكن علينا أن نتذكر دائما أن التوحيدى يتكلم عن صداقة الرجال، تماما كما فعل الفلاسفة اليونان من قبله .والنتائج المترتبة على ذلك مريعة فيما يختص بالمرأة فى قصة يرويها علينا التوحيدى يقول:

«قرع رجل باب بعض السلف فى ليل فقال لجاريته: أبصرى من القارع؟ فأتت الباب فقالت: من ذا؟ قال أنا صديق مولاك، فقال الرجل: قولى له: والله إنك/ لصديق فقالت له (ذلك) فقال: والله إنى لصديق، فنهض الرجل

وبيده سيف، وكيس، يسوق جارية، وفتح الباب وقال: ما شأنك؟ قال راعنى أمر، قال: لا بك، ما ساءك، فإنى قد قسمت أمرك بين نائبة فهذا المال، وبين عدو فهذا السيف، وأويمة فهذه الجارية! فقال الرجل: لله بلادك مارأيت مثلك» (ص٣٣).

إن بذل المال أحد دعائم الصداقة فى هذه القصة، لا يشتمل على الممتلكات المادية كالدراهم والسيف فقط، بل على إنسانة أيضا كالمرأة الجارية! من الطبيعى ألا يناقش التوحيدى كرم (!) الرجل، أو أن يضع إشارة استفهام على تصرفه، ففى ذلك العصر أهديت المرأة. ولكن أليس من العجيب ألا يذكر التوحيدى المرأة فى كتاب كبير عن الصداقة إلا فى نصوص تعد على الأصابع، ومنها هذا النص الصريح، عندما لا تكون المرأة حتى الطرف الآخر من الصداقة، بل الشئ المهدى إلى الصديق؟

وإذا ما ذكرت المرأة الأم، أو الأخت، أو ابنة العم، فى مثال ما، فإنها تذكر على أنها دون الصديق الذكر مكانة. فالصديق لا ينافسه أحد، والصداقة تفضل القرابة والعشق. عندما سئل أحد الأعراب الذين حلوا فى بلاد الشام: «من خلفت وراءك؟ قال: خلفت والدا ووالدة، وأختا، وابن عم، وبنت عم، وعشيقا، وصديقا، قيل له: فكيف حنينك إليهم قال أشد حنين» (ص١٥٨). وبعد أن يصف مشاعره تجاه أقربائه وعشيقه يقول: «وكل هؤلاء مع شرف موقعهم منى، وانتسابهم إلى دون الصديق الذى حريمى له مباح» (ص١٦٠).

وصداقة الذكور هذه تبدو على أشد بشاعتها فى مثال يورده التوحيدى على لسان معاوية بن أبى سفيان. يقول معاوية: «أكلت الطعام حتى لم أجد طعمه، وركبت الدواب حتى استرحت إلى المشى، ونكحت الحرائر والإماء حتى ما أبالى وضعت ذكرى فى فرج أو حائط، وما بقى من لذتى إلا جليس أطرح بينى وبينه الحشمة» (ص ١٦٤). ومن هذا المثال تبدو المرأة بضاعة للنكاح؛ يتسلى الرجل ـ وليس أى رجل بل الحاكم، وقدوة الرعية ـ بنكاحها، دون أن يشعر بالفرق بين شق الحائط أو شق المرأة، فكلاهما شيئان من ممتلكاته. والمهم هو أن نفهم ـ نحن القراء ـ أن الجنس أيضا لا يمكن أن ينافس الصديق، وأن اللذة الجنسية لا تعادل لذة الصداقة.

ولم تنج امرأة من هذا التصنيف بأنها خلقت لمتعة الرجل سوى رابعة العدوية بوصفها قديسة، لأنها تصورت صديقها هو الله، وليس من البشر، وامرأة أخرى تحبها فى الله. يورد التوحيدى قول امرأة لرابعة العدوية: «إنى لأحبك فى الله، قالت: فأطيعى من أحببتنى فيه، قالت: من طاعتى له محبتى لمن أطاعه» (ص٣٢٥ ـ ٣٢٦). ولايدرى المرء لماذا يحشر مثال كهذا فى الكتاب، والكاتب ينبغى أولا وأخيراً أن يتحدث عن الصداقة البشرية، لا الصداقة الإلهية.

والمثال الوحيد الذى لاتظهر فيه المرأة كبضاعة للنكاح، أو أم، أو زوجة، أو أخت، أو ابنة عم، وكلهن دون الصديق الذكر أهمية، وليس لهن أصوات أو آراء مستقلة يعبرن فيها عما يفكرن حول هذا الموضوع الذى يبدو رجاليا وذكوريا كما يعرضه علينا التوحيدى، هو مثال الأعرابية التى تذم الدهر والناس فيه. تقول:

يادهر لا عــــريت من آبده

مـا أنا فى فـعلك بى حـامـده

صـاحـبت إخـوانك طرا فـمـا

حـمـدت منهم خلة واحـده

وكنت من كلهم حـاضنه

فى كل يوم بيضة فاسده (ص ٣٥٦)

والبدوية هنا لاتشير فقط إلى انعدام الصفات الحسنة فى الناس الذين صاحبتهم فى زمان معين، ولكنها أيضا توضح صوتها النسوى، وهويتها المؤنثة، باستخدامها صورة الحاضنة التى تعتقد أن من تحضنه سيكون فيه الخير، ولكنها تفجع عندما تكتشف أنها لاتحتضن إلا بيضا فاسدا. ومن الممكن أيضا أن تكون الأعرابية هنا تذم الرجال الذين حملت منهم وأولادهم، لا الناس بشكل عام. إلا أن التوحيدى يورد

المثال بعد قول لفيلسوف ما يفرق بين الدهر الصالح وزمان السوء، فيجبرنا بأن نفكر أن البدوية تتحدث عن الناس عامة في عصرها. ويبدو أن النظرة السائدة للمرأة في القرن العاشر الذي عاش فيه التوحيدي لم تكن إيجابية، استنادا على الأمثلة الواردة في كتابه. وتظل البدوية أحسن بكثير من أختها في بغداد ومختلف المدن العربية الإسلامية آنذاك، لا لشئ إلا لأنها تعبر بحرية عن رأيها في صداقة الناس، ولا تترك أحدا يمثلها، أو يشرح موقفها [١٣].

وإذا كان المعلم السجستاني يعتقد أن صفوة من الناس، أو على الأدق، من الرجال، قد تستطيع أن تعقد صداقات مثالية في أي عصر كان، بينما يؤكد التوحيدي استحالة وجود هذه الصداقات بسبب استحالة وجود الإنسان الصالح، فإن هناك من يربط الصداقة بالوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي لعصر معين، ويرى إمكان تحقيقها أو عدمه حسب الظروف الراهنة:

«وقيل لفيلسوف: من تحب أن تصادق؟ فقال: أما في الدهر الصالح فالحسيب، اللبيب، الأديب، فإنك تستفيد من حسبه كرما، ومن أدبه علما، ومن لبه رأيا، وأما في الزمان السوء فارض بالمكاشر الذي يعطيك بعضه بالحياء، وبعضه بالنفاق، ويمتعك ظاهره، وإن ساءك باطنه، ولكل زمان حكم، ولكل ظهر عكم» (٣٥٥ ـ ٣٥٦).

وهذا الرأي الثالث ينتشل مفهوم الصداقة من حيز الأخلاق المحض الذي أحاطه به السجستاني والتوحيدي، ويضعه في ضمن النظريات السياسية. فالدولة التي لاتعتمد العدل والديمقراطية كدعائم أساسية للحكم، ولاتهتم بسعادة مواطنيها وقوتهم، وأمنهم، ولايلعب فيها العلماء كأشخاص مستقلين عن الحكام، دورا كبيرا في الحياة الثقافية، لايمكن أن يكون فيها أفراد صالحون قادرون على عقد صداقات مثالية بين بعضهم البعض. ففي مثل هذه الدولة يكثر المنافقون والمراوغون، ويكون باطن الإنسان ليس كظاهره. ويؤثر الحكم السئ على خلق جيل سئ، بينما يؤثر الحكم الصالح على خلق جيل صالح. وهناك حوار يجرى بين التوحيدي وابن برد الأبهري حول اختلاف الأزمنة التي تزدهر فيها الصداقة، أو تموت:

«وقلت لابن برد الأبهري وكان من غلمان ابن طاهر: من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته، يراك منصفا وإن كنت جائرا... رضاه منوط برضاك... إن ضللت هداك... وإن عجزت آداك... يشاركك في القسم والوسم. قلت: أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز، قال: إنما عز هذا في زمانك حين خبثت الأعراق، وفسدت الأخلاق، واستعمل النفاق في الوفاق، وخيف الهلاك في الفراق» (ص ٣٠٩ ـ ٣١٠).

ثم يصف ابن برد البهري زمناً أفضل عندما كان لشيخنا ابن طاهر أصدقاء ينطوون له على مودة أذكى من الورد والعنبر... الكلمة واحدة والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف، وأورثت الائتلاف» (ص ٣١٠ـ ٣١١)[١٤]. ولكن التوحيدي على عادته يفضل الرموز، ولايحدد لنا بالضبط ما الذي يجعل الصداقة تزدهر في زمان ما أو تموت في زمان آخر.

ومن المواضيع المطروحة في (أخلاق) أرسطو، التي يشير إليها التوحيدي في استشهاداته، مسألة صداقة المتشابهين، أو الأضداد. هل الرجل الفاضل يعقد صداقة مع رجل فاضل آخر؟ وماذا عن الرجل الشرير؟ وإذا أحب رجل رجلا كصديق، هل إسباغ المحبة أهم من تلقي الحب في الصداقة، أم العكس؟ وكم صديقا يجب أن يكون للمرء؟ وفي معظم الأحيان يورد التوحيدي أمثلة دون أن يناقشها، أو يبدى رأيه فيها وفي المسائل التي شغلت معاصريه من الفلاسفة الذين تتلمذوا على أرسطو وأفلاطون. ينقل عن الحراني مثلا قوله:

«الجليس الصالح، كالسراج اللائح، والجليس الطالح، للمرء فاضح، مجالسة الأشكال تدعو إلى الوصال، ومجالسة الأضداد تذيب الأكباد»

ونقلا عن النبى محمد يقول: «مثل الجليس الصالح كمثل الدارى إن لايجدك من عطره، يعلقك من ريحه، ومثل الجليس السوء كمثل القين إن لايحرقك بشرره، يؤذك بدخانه» (ص ٣١٣).

ومن الواضح أن التوحيدى، كمعاصريه وكفلاسفة اليونان القدماء، لم يؤمن إلا بالصداقة التى تقوم بين رجلين فاضلين. ولم يعتبر أبدا صداقة الأشرار. أما بالنسبة إلى من هو أفضل الصديقين، فإن التوحيدى يورد حديثا للنبى محمد نقلا عن أنس، وفيه جاء: «ما تحاب رجلان إلا كان أفضلهما أشدهما حبا لصاحبه»(ص ٣٢٥). ويعتقد التوحيدى أن كثرة الأصدقاء غير عملية. يقول قبل أن يستشهد بأبيات شعرية حول الموضوع:

> «... إن على العاقل فى شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن يقتصد فى المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من تفى طاقته بما يجب لهم، فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه لحقته الإضاعة لبعضها، وجنت الإضاعة عليه العداوة ممن أضاع حقه، ولذلك قيل: كثرة الأعداء من كثرة الأصدقاء» (ص ٤٠١).

وباختصار، فإن التوحيدى لم يتناول مشكلة الصداقة بشكل علمى، فلم يكن هناك مقدمة تتبعها تقسيمات واضحة، أو نتائج بارزة، كما فعل أرسطو، ولم يكتب حوارا عن الصداقة والصديق يفند فيه آراء الآخرين ومعتقداتهم كما فعل أفلاطون، بل فضل أن يجمع كل ما سمعه، أو قرأه عن الموضوع منذ العصر الجاهلى وحتى القرن العاشر. وكان غالبية الناس الذين استشهد بهم من الشعراء، أو الأدباء، أو الفلاسفة اليونان والمسلمين الرجال. ولم يسمع فى كتابه سوى صوت امرأة أعرابية واحدة تشكو من علاقتها هى بالناس فى زمانها، ولم يكن لها اسم ــ على عكس الرجال الذين نعرف عن بعضهم أشياء كثيرة ــ (فكتب التاريخ الأدبية تذكر لنا أى مناصب شغلوا فى حياتهم، والكتب التى كتبوها، وماذا قال عنهم الآخرون، ومن هم أصدقاؤهم أو معارفهم، وفى أحيان قليلة من هى حبيباتهم، كما هى الحال عند جميل بثينة).

وبالرغم من عدم اتباعه أى منهج علمى، أو ترتيب منطقى فى كتابه، ومحاولته الدائمة الاختفاء خلف أقوال الرجال الآخرين، فإن القارئ يستطيع، وبعد جهد، أن يكتشف الخطوط العريضة لأفكار التوحيدى حول مفهوم الصداقة. هناك تناقض واضح فى وضع الإنسان فى هذا العالم: فمن جهة خلق الإنسان مدنيا بطبعه، وهو بحاجة إلى صديق، ومن جهة أخرى فإن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقا حقا. هذه هى المعضلة التى أراد التوحيدى أن يعرض لها، وأن يجد لها حلا مقبولا. وبالرغم من مئات الاستشهادات التى يوردها دون ترتيب، أو تنظيم منطقى، فإن من الواضح أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية فى الكتاب تتناول مفهوم الصداقة والصديق بشكل عام، وماعداها يشير إلى مشاكل فرعية، كالتمييز بين الصداقة والعلاقات الإنسانية الأخرى، أو إلى صداقة المتشابهين والأضداد، أو إلى ضرورة كثرة الأصدقاء أم قلتهم، أو إلى مسألة من هو أفضل الصديقين، وهكذا. والمواقف الرئيسية هى:

١ــ موقف أبى سليمان المنطقى السجستانى، أستاذ التوحيدى فى الفلسفة. وفيه يؤكد أن تعريف أرسطو للصديق: «إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك» يشير إلى آخر درجات الموافقة بين رجلين متصادقين. وهذا النوع من الصداقة نادر، إلا أن المرء يجب ألا يقنط من الظفر به، طالما أنه مخير لا مسير. وإذا ماعثر عليه فلن يكون إلا بين الفضلاء العلماء من الناس، ولا يمكن أن يوجد حيث يوجد الملوك، أو أصحاب الضياع، أو التجار، أو الرعاع والهمج.

٢ــ موقف التوحيدى نفسه: كيف يمكن أن يجد الإنسان الفاضل إنسانا فاضلا مثله، وهو منذ أن خلق مطبوع على الشر؟ ليس هناك إنسان فاضل. والصداقة نتيجة لذلك مستحيلة والصديق ليس سوى وهم.

٣ــ موقف ابن برد الأبهرى، وكان من غلمان ابن طاهر، وفيلسوف آخر دون اسم، المسألة ليست مسألة أخلاقية شخصية، وإنما لها علاقة متينة جدا بالعصر وبالحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالصداقة تزدهر فى ظل حكم عادل، وتموت فى ظل حكم طاغ. وهذا يعنى أن أخلاق الناس ليست غريزية، كما يقول التوحيدى، بل مكتسبة. فالمدينة العادلة تنتج نشأ عادلا، ويكثر فيها الرجال الفضلاء، ونتيجة لذلك تصبح الصداقة غير بعيدة المنال.

هذه المواقف الثلاثة لايمكن أن تجتمع مع بعضها وبعض، لأن أولها يؤكد أن هناك صفوة فاضلة من الناس فى أى عصر، وثانيها يلاحظ أن الإنسان شرير فى كل زمان ومكان، وثالثها يخلص الإنسان من مسؤلية الخير والشر، ويضعها على عاتق المجتمع. ولكن بالرغم من اختلافاتها حول طبيعة الإنسان، فإن الصداقة المثالية بين رجلين تظل إما نادرة، أو مستحيلة، وبما أن الإنسان مدنى فيما يرى التوحيدى، ولايمكن له أن يستمر فى هذه الحياة دون أن يكون له أصدقاء، فمن الأنسب له أن يعترف بقصوره وقصور الآخرين، وأن يتعلم معنى الصبر والصفح عن الذنوب. هذا مايقترحه الكاتب لحل المعضلة. ويأتى ذلك فى نص مهم قبل نهاية الكتاب عندما يخاطبنا نحن القراء، وتعاد الفكرة نفسها بشكل غير مباشر فى آخر صفحة منه، وقبل اعتذار التوحيدى من طول رسالته. يقول التوحيدى:

«ونحن لم نخالف فى ماعممنا به من الذم فى باب الإخاء والأنس قول النابغة:

ولست بمستبق أخا لاتلمه

على شعث: أى الرجال المهذب؟

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى

يلم بعين أو يكدر مشربا

ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأ

خ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا

وقال آخر:

وكنت إذا الصديق نبا بأمرى

وأشرقنى على حنق بريقى

غفرت ذنوبه وكظمت غيظى

مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء والاحتمال والصبر والكظم مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على مالايخلو الإنسان يأنس به من مثله، ألا ترى النابغة يقول: أى الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق، والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا، نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا لو وجدنا من يسلم لنا جملة إخائه، وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذى حصوله يغفر مادونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلسنا نجحد النعمة فى بقية جميلة فى هذا الزمان من أحرار الإخوان قد قدمك الله فيهم فضلا وبرا، وهمة علية، وأخلاقا رضية» (ص ٣٣٩ـ ٤٠١).

أما آخر بيت شعر يستشهد به التوحيدى فى كتابه فهو يحض على الغفران:

ومن لم يطب نفسا ويستبق صاحبا

ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨).

وهكذا، نستنتج أن التوحيدى لم يشأ أبدا أن يدعونا إلى الزهد فى البحث عن الصديق، إلا أنه أراد أن ينبهنا إلى طبيعتنا الإنسانية غير الكاملة، وإلى قلة إنصافنا فى بحثنا عن صديق كامل، وليس بوسعنا نحن أن نكون من الكاملين[١٥]. وبهذا يقترب من أرسطو الذى يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة إلى جانب تلك الصداقة المثالية، إلا أن التوحيدى لا يحدد بالضبط مايعنى، بل كل مايقوله هو إنه سيغفر للصديق إذا ماوجد «من يسلم لنا جملة إخائه».

الهوامش.

(١) يذكر تاريخ ولادة التوحيدى مابين عامى ٩٢٢ و ٩٣٢م (٣١٠ـ ٣٢٠هـ)، ووفاته فى عام ١٠٢٣ م (قبل سنة ٤١٤هـ). بدأ كتابة **رسالة الصداقة والصديق** فى عام ٩٨٠م (٣٧٠هـ)، وأهمل المشروع، ثم عاد إليه. ولم يتم الكتاب حتى عام ١٠٠٩م (٤٠٠هـ) عندما «بلغت شمسى رأس الحائط» كما يقول فى الرسالة (ص ٤٦٩). راجع أيضا ص ٩: «فلما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة] عثرت على المسودة وبيضتها على نحيلها، فإن راقتك فذاك الذى عرفت بنيتى، وحولى، واستخارتى، وإن تزحلقت عن ذلك فللعذر الذى سحبت ذيله، وأرسلت سيله» أبو حيان التوحيدى، **رسالة الصداقة والصديق**. حققها إبراهيم الكيلانى. (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤). أشرت إلى صفحات الكتاب فى داخل موضوعى كلما استشهدت برسالة التوحيدى.

هناك آراء متضاربة حول أصل التوحيدى، تاريخ ومكان ولادته ووفاته، وبعض أخبار سيرته. راجع الكتب التالية: زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**. (القاهرة، ١٩٧٤)، أحمد محمد الحوفى، **أبو حيان التوحيدى**، ط ٢. (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤)، إبراهيم الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**. ط ٢ (القاهرة: دار المعارف بمصر، دون تاريخ) عبد الرزاق محيى الدين، **أبو حيان التوحيدى** (القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٤٩). انظر أيضا:

The Encyclopaedia of Islam, New Edition, ed. Gibb et al. (Leiden E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1960), pp. 126- 127.

(٢) لاحظ مثلا أن التوحيدى فى الصفحات ١٩٠ ـ ١٩٢ يجعلنا نعتقد أنه على وشك إنهاء رسالته. لكنه فيما بعد يتابع جمع الاستشهادات المختلفة حول الصداقة، والكلام عنها حتى صفحة ٤٦٩! يقول: «قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق، ومايتصل بالوفاق، والخلاف، والهجر، والصلة، والعتب، والرضا، والمذق، والرياء، والنفاق، والحيلة والخداع، والاستقامة، والالتواء... ولو أمكن لكان تأليف ذلك كله أتم مما هو عليه... ولكن العذر قد تقدم، ولو أردنا أيضا أن نجمع ماقاله كل ناظم فى شعره، وكل ناثر من لفظه لكان ذلك عسيرا، بل متعذرا» (١٩٠ـ ١٩١).

(٣) أفلاطون. «لايسس»

Lysis in the Collected Dialogues of Plato, Trans.. J.Wright, ed. Edith Hamilton & H. Cairns (Princeton University Press, 1961), pp. 145- 168.

(٤) أرسطو. **Nicomachean Ethics** الكتابان الثامن والتاسع،

The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955. Revised 1976). (Books vIII & Ix: pp. 258- 311.

أنظر أيضا: أرسطوطاليس، **الأخلاق**، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وشرح عبد الرحمن بدوى (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).

(٥) يذكر عبد الرحمن بدوى فى مقدمته لكتاب أرسطوطاليس **الأخلاق** أن إسحق بن حنين قد ترجم نيقوماخيا **The Nichomachean Ethics** إلى العربية فى القرن التاسع الميلادى، وأن أبا نصر الفارابى المتوفى سنة ٩٥٠م/ ٣٣٩هـ كان من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالكتاب، فشرحوه، إما كليا، أو جزئيا، وأن أبا الحسن العامرى، المتوفى سنة ٩٩٠م / ٣٨١هـ قد أشار إلى الكتاب فى كتابه **السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية**. كما أن أبا على أحمد بن محمد مسكويه المتوفى سنة ١٠٣٠م/ ٤٢١هـ ذكر كتاب أرسطو **الأخلاق**، ونقل عنه فى عدة مواضع فى كتاب له يسمى **تهذيب الأخلاق**.

(٦) يشير التوحيدى إلى أفلاطون ثلاث مرات. المرة الأولى يستشهد به عندما يقول: الأشرار يتتبعون مساوئ الناس، ويتركون محاسنهم كما يتتبع الذباب المواضع الفاسدة من الجسد ويترك الصحيح» (ص ٢٢٦)، والمرة الثانية يشير إليه عندما يقول: «صديق كل امرىء عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥)، والمرة الأخيرة عندما يسخر من ابن زرعة، النصرانى المنطقى ومعاصره، بأنه يتبجح فى مجالسه «بأرسطاطاليس، وأفلاطون وسقراط، وبقراط، وفلان وفلان (ص ٦٤- ٦٥).

أما أرسطو فيشير إليه فى أربعة مواضع، أهمها تفسير السجستانى لعبارة «الصديق: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥ ـ ٥٦ ـ ٥٧)، ويبدو أن السجستانى هو الناقل الرئيسى لأفكار أرسطو لأن اسمه يرد فى رسالة التوحيدى مرتبطا باسم أرسطو بموضعين (ص ٣٦٦). وهناك إشارة أيضا إلى محمد بن يوسف عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وهو من شراح كتب أرسطو بالعربية، وينقل عنه التوحيدى استشهادا فى موضع واحد (ص ٣٧٨ - ٣٧٩).

(٧) «راجع آراء **أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها** لأبى نصر الفارابى تقديم وتعليق على بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، وأيضا **الأعمال الفلسفية** للفارابى، الجزء الأول. تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢).

(٨) لاحظ الاختلاف بين التوحيدى ومعلمه السجستانى فى المقابسة الحادية والستين مثلا فى كتاب **المقابسات** للتوحيدى. المعلم لا ييأس أبدا من إصلاح الإنسان بالرغم من أنه يعتقد «أن بالحيوانية للإنسان أخلاقا فهى لا تستحيل ولا تتغير» **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين. (طهران: مركز نشر دانشكاهى، ١٩٧٠)، ص ٢٤١.

(٩) راجع مايقوله برهان الصوفى عن الصديق، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢. إن فكرة الصديق «كخيال فى التمنى» تتكرر فى مواضع مختلفة من الكتاب وتعكس وجهة نظر التوحيدى الذى أعرب عن اعتقاده منذ البداية أن الصديق الحق غير موجود. انظر مثلا لأبيات الشعر التالية:

أتراه فى الأرض يوجد لكن ... نحن لانهتدى إليه طريقا
أم ترى قولهم صديق مجاز ... لاترى تحت لفظهم تحقيقا؟ (ص ٣٨٧)

(١٠)قارن كيف يشرح النوشجانى تعريف أرسطو للصديق فى المقابسة السادسة بعد المائة فى كتاب المقابسات للتوحيدى، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٤ «سمعت التوشجانى يقول، وقد جرى حديث الصديق، وحكى فى عرضه الحد الذى للفيلسوف، وهو: الصديق آخر هو أنت ويقال الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك. فقال: الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود. فتعجبنا منه. فلما رأى ما اعترانا، قال: ... إن الحد الذى قلتم حاكين عن الحكيم صنع من ناحية العقل، والمحدود فرض فى عالم الحس... قلت له: فعلى هذا مافائدة هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئا لا حقيقة له، ولا دلالة عليه، ولا يوجد فى الشاهد أصله؟ فقال: قد قصد بهذا الحد المبالغة فى الحس على توخى الصديق لصديقه حالا لا يكاد يفصل بينهما فى إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة (ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

(١١) لاحظ أن المأمون فى إحد الاستشهادات يشير إلى اضطرار الإنسان إلى قبول من زاد خيره على شره، لأن الصديق المثالى غير موجود. ولما غنى علويه المأمون قول الشاعر:

وإنى لمشتاق إلى ظل صاحب ... يرق ويصفو إن كدرت عليه
عذيرى من الإنسان إن جفوته ... صفا لى ولا إن صرت طوع يديه

استعاده المأمون مرات ثم قال: «هات ياعلويه هذا الصاحب وخذ الخلافة، قد صرنا ولله الحمد نرضى اليوم من الصاحب، والجار، والمعامل، والتابع، والمتبوع أن يكون فضلهم غامراً لنقصهم، وخيرهم زائدا على شرهم وعدلهم أرجح من ظلمهم، وأنهم إن لم يبذلوا الخير كله لم يستقصوا الشر كله، بل قد رضينا بدون هذا، وهو أن نهب خيرهم لشرهم، وإحسانهم لإساءتهم، وعدلهم لجورهم، فلا نفرح بهذا، ولا نحزن لذاك، ونخرج بعد الليتا والتى بالكفاف والعفاف» (ص ص ٥١).

انظر: Aristotle, **The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics**, trans J. A. K.. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261

- انظر أيضا ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب **الأخلاق**، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠

للتفسيرات الحديثة لكتاب **الأخلاق**، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

(١٢) انظر: Arstotle, **The Ethics of Aristotle. The Nichomachean Ethics, Trans.** J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261

انظر أيضا ترجمة حنين بن اسحاق لكتاب **الأخلاق**، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠والتفسيرات الحديثة لكتاب الأخلاق، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

Neera Kapur Badhwar, ed. Friendship: **A Philosophical Reader** (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

The Changing Face of Friendship, ed. Leroy S. Rouner. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994).

Marilyn Friedman, **What are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory** (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

Price, A.W. **Love and friendship in Plato and Aristotle** (Oxford: Claendon Press, 1989).

W.F.R. Hardie, **Aristotle's Ethical Theory**, 2nd ed. (Oxford: Clarenrdon Press, 1980) Rp. 1990

(١٣) لاحظ أنّ نساء أخريات قد ذُكرن فى كتاب **الصداقة والصديق** دون أن يكون لهن أية علاقة بالصداقة. مثلا تُذكر عائشة، زوجة النبى محمد (ص) فى مثال يدل على حسن عهده هو، لا حسن عهدها هى، «قالت عائشة: كنت أرى أمرأة تدخل على النبى صلى الله عليه وآله، وكان يقبل عليها بحفاوة فشق ذاك على فعلم ذلك منى فقال: يا عائشة هذه تغشانا أيام خديجة، وإن حسن العهد من الإيمان» (ص ٢٩٠). وهناك ذكر لبشار يستعيذ فيه من عتاب النساء. قيل لبشار: ما تقول فى العتاب؟ قال هو من الرجال خير، ومن النساء شر (ص٢٢٦).

والإشارة إلى حفصة بنت كلثوم بن عمرو العتابى تحكى عن أبيها، لا عنها (ص ٢٩٠). أما ملاحظة امرأة عبد الله بن مطيع لزوجها: «مارأيت ألأم من أصحابك، إذا أيسرت لزموك، وإذا أعسرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يغشوننا فى حال القوة منّا عليهم، ويفارقوننا فى حال العجز منّا عنهم (ص ٢٢٩)، فتشير إلى علاقته بأصحابه، وإن كانت ترينا نظرة المرأة الثاقبة لأصدقاء زوجها المخادعين.

(١٤) من غير الواضح من هو ابن طاهر هذا فى النص. هناك عبد الله بن طاهر الذى يشير إليه الكيلانى فى أحد هوامشه السابقة قائلا: «هو أبو العباس عبد الله بن طاهر بن الحسين (١٨٢ - ٢٣٠هـ) أشهر الولاة العباسيين، ولاه المأمون خراسان. قال عنه ابن الأثير؛ كان عبد الله مع أكثر الناس بذلا للمال من علم وتجربة، وللشعراء فيه مراث كثيرة، وقال الذهبى: كان عبد الله من كبار الملوك (ص ١٢٦). ولكن لا يعقل أن يكون ابن برد البهرى المتكلم مع التوحيدى فى صفحة ٣٠٩، أن يكون من غلمان رجل مات قبل ثمانين سنة من ولادة التوحيدى نفسه. فلعله ابن أحد الغلمان الذين سمعوا عن هذا الرجل المثالى، أو أن هناك ابن طاهر آخر.

(١٥) لمراجعة الكتب العربية الأخرى التى تعرض للصداقة انظركتاب **الحب والصداقة فى التراث العربى والدراسات المعاصرة** ليوسف الشارونى (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥).

بعض المراجع العربية

المصادر الرئيسية :

أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**. القاهرة: ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤.

--------- **الإمتاع والمؤانسة**: تقديم واختيار أحمد الطويلى. تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

--------- **رسائل أبى حيان التوحيدى**. مصدرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه. تحقيق إبراهيم الكيلانى. دمشق. دار طلاس، ١٩٨٥.

--------- **الصداقة والصديق**: تحقيق إبراهيم الكيلانى. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤.

--------- **المقابسات**. تحقيق محمد توفيق حسين. طهران: مركز نشر دانشكاهى، ١٩٨٧.

ـ أرسطوطاليس. **الأخلاق**. ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه عبد الرحمن بدوى. الكويت. وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

المصادر الثانوية :

زكريا إبراهيم ، **أبو حيان التوحيدى**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

محمود إبراهيم ، **أبو حيان التوحيدى**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

عبد الرحمن بدوى ، أرسطو: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣.

أحمد محمد الحوفى ، **أبو حيان التوحيدى**، ط ٢. القاهرة: مطبعة نهضة مصر ١٩٦٤.

يوسف شارونى ، **الحب والصداقة فى التراث العربى والدراسات المعاصرة**، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.

أبو نصـــر الفـــارابى ، **الأعمال الفلسفية**، تحقيق جعفر آل ياسين. الجزء الأول. بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢ .
--------- **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. تقديم وتبويب وشرح على بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥ .
إبراهيم الكيـــلانى ، **أبو حيان التوحيدى**: ط ٢ . القاهرة: دار المعارف بمصر، دون تاريخ.
عبد الرازق محيى الدين ، **أبو حيان التوحيدى**: سيرته آثاره القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٤٩ .

ENGLISH REFERENCES CONSULTED

PRIMARY SOURCES

Aristotle. **The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics**. Trans. J.A.K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1955.

------. **A New Aristotle Reader**. Ed. J.L., Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1987. (Nicomachean Ethics: 364-478).

Plato. **The Collected Dialouges of Plato**. Ed. Edith Hamilton & Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961.

SECONDARY SOURCES

Aquinas, St. Thomas.**Commentary on the Nicomachean Ethics. Trans**. C.I.Litzinger. O.P.2 vols. Chicago:Henry Regnery Company. 1964.

Badhwar, Neera Kapur. Ed. **Friendship: A Philosophical Reader.** Ithaca & London: Cornell University. 1993.

Barnes, Jonathan. Ed. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

De Boer, T.J. **The History of Philosophy in Islam** Trans. Edward R. Jones London: Curzon Press, 1903. Rp. 1994.

Enright, D.J. & David Rawlinson. Chosen & Ed. **The Oxfrd Book of Friendship**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.

Eterovich, Francis H. **Aristotle's Nicomachean Ethics: Commentary and Analysis**. Washington: University Press of America, 1980.

Friedman, Marilyn. **What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory**. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.

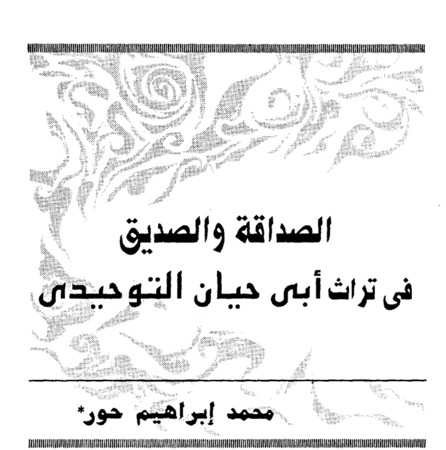
Hardie, W.F.R. **Aristotle's Ethical Theory**. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980. R.P. 1990.

Price, A.W. **Love and Friendship in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Reeve, C.D.C. **Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Rouner, Leroy S., ed. **The Changing Face of Friendship.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.





الصداقة والصديق في تراث أبى حيان التوحيدى

محمد إبراهيم حور*

ـ ١ ـ

حظى أبو حيان التوحيدى بعدد من الدراسات التى ترجمت له، وعرفت بآثاره، وتناولت جوانب من فكره، وأدبه، وفلسفته [١]. وإن فى هذا ما يغنى عن التعريف به، ويدفعنا إلى قصر الحديث عما يتصل بموضوعنا من حياته وشخصيته، بوصفه يمثل المرتكز الذى انطلق منه التوحيدى، وشكل موقفه من الصداقة والصديق فى آثاره التى وصلتنا.

فأبو حيان التوحيدى عاش حياته وهو يشعر أنه مهضوم الحق، ولم يتمتع بالمكانة التى تليق به، والتكريم الذى هو أجدر به من كثيرين عاصروه، من الأدباء والمفكرين، أو الساسة والمسؤولين. وأوصله هذا الشعور إلى اليأس من كل شئ، والضيق من الحياة وأهلها، فخرج عن طوره ـ وهو المفكر والفيلسوف ـ وانساق وراء عواطفه الجامحة، التى أنطقته بما لا يليق من مثله حين قال:

«ما ظننت أن الدنيا ونكدها، تبلغ من إنسان ما بلغ منى. إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأتيمم بالصعيد، عاد صلدا أملس» [٢].

وماذا ينتظر من صاحبنا أن يكون موقفه من الآخرين، إذا كان هذا حاله مع الطبيعة وشياتها؟! إنها الشكوى المرة، والتبرم الذى لا ينقطع، انطلاقا من كونه قدم لمجتمعه الكثير، ولم يكافأ بالقليل ـ من وجهة نظره على الأقل ـ فعبر عن هذه الحال بنصوص خالصة له، وفزع إلى الشعر العربى، الذى وجد نفسه فيه، فتبنى نصه، ونطق به، وكأنه له. ولم يجد بأسا من إعادته فى غير موضع، مثلما فعل مع بيت العباس بن الأحنف:

كنت كأنى ذبالة نصبت
تضئ للناس وهى تحترق

فهو يفتتحه مرة بـ «أصبحت...» [٣]، وأخرى بـ «صرت...» [٤]. وكان مقياس الجودة والحسن فى الشعر عنده مدى مطابقته لحاله، وتعبيره عنها، فانظره وهو يقول: «وما أحسن ما قال الأول:

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وكم تجرعت من غيظ ومن أسف
إذا تجـــدد حـــزن هوّن الماضى
وكم غضبت، فمـا باليتـم غضبى
حتى رجعت بقلب ساخط راض»(٥)

ومن دلائل إعجابه بهذا اللون من الشعر، أننا نجده يكاد ينثر هذين البيتين، وهو يتحدث عن الصاحب بن عباد، وما قاساه من إهانة وبؤس، وهو يعيش فى كنفه فقال: «وما ذنبى إن ذكرت عنه ما جر عليه من مرارة الخيبة بعد الأمل، وحملنى عليه من الإخفاق بعد الطمع»(٦). ويزداد الأمر وضوحا باستئناسه بهذين البيتين حين نراه يقول:

«وإنما أبث، فى وقت بعد وقت، عوارض النفس عند الفيض الشديد، والغيظ المديد، وحين يبلغ العجز آخره، ويستغرق اليأس ظاهره وباطنه، فإنما أحاول بذلك البث تخفيفا، فلا أزداد به إلا تثقيلا»(٧).

و إذا ما أراد أن يوجز حاله بعبارة دالة، لالبس فيها ولا إيهام «فسيئة كيفما قلبتها»(٨).

وقاده شعوره بالغبن، وضيق العيش، إلى أن يسئ ظنه بالناس، وألا يأمن جانبهم، وأن يعرض بهم كلما سنحت له سانحة، معمما فى قدحهم، نافيا عنهم أية سمة من سمات الخير، أو العون، أو المحبة. وهذا موقف لايليق بأمثاله ممن جالسوا العلماء، ودرسوا الأدب والتاريخ والسير، واطلعوا على الفلسفتين اليونانية والإسلامية، ولكن ماذا نفعل وهو يقول:

«تصفحت الناس فوجدتهم أحد رجلين: رجلا إن نطق نطق عن غيظ ودمنة [حقد قديم]، وإن سكت سكت عن ضغن وإحنة، ورجلا إن بذل كدّر بامتنانه بذله، وإن منع حسّن باحتياله بخله»(٩).

وقد غلب اليأس عنده «من جميع الناس». ويأخذنا العجب حين نعرف أن هذا النص من رسالة وجهها أبو حيان التوحيدى إلى ابن العميد، يتقرب بها منه، ويعده المثل الأعلى الذى ند عن هذين الرجلين اللذين شخصهما فى الناس عامة. وبالمقابل، كان شأنه معه فى تعداد مثالبه مع الصاحب ابن عباد بكتاب مستقل.

ومع أن أبا حيان انحدر من أسرة متواضعة الشأن والحال، لانكاد نعرف عنها شيئا، وعمّى هو كل شئ، الأمر الذى يشى أنها أقرب للعامة منها للخاصة؛ وإن ما لحق بصاحبنا من معاناة، وإهانة، واستخفاف وعدم اعتراف بقدره ومكانته، كان من خاصة الخاصة.. أقول: مع ذلك، إلا أن أبا حيان كان ينسلخ عن العامة، ويحط من قدرهم، ويجعلهم مثالا للرذيلة والضعة حين قال:

«إن التصدى لهم امتهان، وطلب الرفعة ضعة. وإنه ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم إجلالا وقبولا واحتراما. وإن من خالطهم ينسلخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، ومن انتصب لهم لم يملك إلا درهما أو دينارا، ومناصبة شديدة لمماثليه وعداته»(١٠).

وماذا بقى لأبى حيان من الناس ـ عامتهم وخاصتهم ـ عامتهم انسلاخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، وخاصتهم مثالب وجحود وظلم، وهو إن قصد دجلة ليغتسل نضب ماؤها!! لم يبق لصاحبنا ملجأ يلوذ به، أو بارقة أمل يتعلق بها، أو صديق أو نديم يبثه همومه، ناهيك عن أن يأنس به، ويسعد بقربه، ولهذا وجد نفسه غريبا فى وطنه وبين أهله، وإذا به يقدم لنا صورة مغايرة لمفهوم الغريب الذى عرفناه فى التاريخ والأدب، وقد نأت به الديار، وانبتت صلته بالأهل والوطن، فوصف نفسه شاكيا باكيا، ووصف بالذل والضعف، وكان لكل هذا مبررات مقنعة، وتعاطف صادق مع من هم على هذا الحال. أما أبو حيان، فشأنه مختلف مع الغريب، الذى كان رمزا له، وجاءت صورة الغريب عنده صورة حية لحياته، وما واجهه فيها من مصائب ومصاعب وأحداث، ومن ضيم وجور، ومن ذل ومهانة، وهو لم يغادر دياره قط ولم يعاشر غير قومه. ومما زاده ألما، أنه واثق من نفسه، معتد بها، مدرك أن بضاعته نافقة، ومكانته سامقة،

وأن من حوله دونه. لكن هذا كله لم ينفعه بشيء، بل ربما كان وبالا عليه، حسدا، وحقدا، ممن قصروا عنه، وكانت بيدهم مقاليد الأمور. إنه :

«طالت غربته في وطنه ... إن نطق نطق خزيان منقطعا ... وإن قرب قرب خاضعا... وإن طلب طلب واليأس غالب عليه.. وإن قال قال هائبا، وإن سكت سكت خائبا... عليه أحكام المصائب والنوائب... لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر... إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر...كله حرقة، وبعضه فرقة، وليله أسف، ونهاره لهف، وغذاؤه حزن، وعشاؤه شجن، وآراؤه ظنن، وجميعه فتن، ومفرقه محن، وسره علن، وخوفه وطن»(١١).

وقد أدرك معاصرو أبي حيان، ومن ترجموا له فيما بعد، ضيقه بالناس، وتبرمه بهم، ومبالغته في هذا وذاك، فنهاه عن ذلك معاصروه، وكشف عن آفته من بعدت بينهم وبينه شقة الزمن. وكان خير ناه وزاجر له، معاصره وشريكه في (الهوامل والشوامل) مسكويه، الذي افتتح أجوبته له بقوله:

«فإني أرى لك إن أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضب له عن كل حق لك، وترى له عليك ما لايراه لنفسه»(١٢).

ولم يقف الأمر بمسكويه عند النهي المجرد بل ضرب له الأمثال بأقوال الشعراء التي أكدت ضرورة الحرص على الصديق، والتجاوز عن هفواته وأخطائه، كالنابغة الذبياني وبشار بن برد.

ويزداد الأمر وضوحا في تشخيص شخصية صاحبنا عند ياقوت الحموي الذي زودنا بأطول ترجمة لأبي حيان، حين يصفه بقوله: «سخيف اللسان، قليل الرضى عند الإساءة إليه والإحسان. الذم شأنه، والثلب دكانه»(١٣). وقد يفهم موقفه هذا عند الإساءة إليه، أما أن ينسحب الأمر كذلك عند الإحسان، ففي هذا مثار للعجب من أبي حيان!

ولم يخرج الباحثون المحدثون عن هذا التشخيص لأبي حيان وموقفه من الناس، فهو: مستجد متشائم، يعاني من أزمة نفسية، متذبذب، شغوف بثلب الناس، ذليل...(١٤).

ولعل في هذه الجوانب من حياة أبي حيان ـ سواء ما تحدث به عن نفسه، أو ما جاء به الآخرون عنه ـ ما يساعد على تفهم رؤيته للناس، ويفسر نظرته للصداقة والصديق التي انبثت في كتبه، وبسط القول فيها بأسلوب مغاير لما هو معهود عند الأدباء والفلاسفة الذين سبقوه أو جاءوا من بعده، فما مصادرنا في تراث أبي حيان عن الصداقة والصديق؟

ـ ٢ ـ

أفرد أبو حيان التوحيدي للصداقة والصديق كتابا كبيرا جاء في أربعمائة وتسع وستين صفحة (١٥). وكان هذا الكتاب كافيا لأن ينصرف التوحيدي عن موضوعه إلى سواه، ولكن ضيق الرجل من الناس، وسوء ظنه، وكثرة ما واجهه من إحباط منهم، وعدم تقديرهم له حق قدره، كل ذلك جعل الموضوع يلح عليه، ويعرض له كلما سنحت له سانحة، فلم يخل أثر من آثاره التي وصلتنا إلا وفيه ذكر للصداقة والصديق. فبالإضافة لكتابه السابق، نجد المادة مبثوثة في الكتب التالية:

ـ «الإمتاع والمؤانسة» ٢ : ١٤٨.

ـ «الهوامل والشوامل» ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٩٠، ٢٢٦.

ـ «الإشارات الإلهية» ٦٦، ١١٢ ـ ١١٧، ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

ـ «البصائر والذخائر» ١ : ٢٧، ٣٢ ـ ٣٣، ٨٧، ١٢٨، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٢٥. ٢ : ١٠٨، ١٨٧، ٤٦٠ ـ ٤٦١، ٥٥٦، ٥٧٧، ٦١١، ٧٨٤

ـ «المقابسات»، المقابسة الأخيرة منه ٣٥٥ ـ ٣٨٢.

ـ «مثالب الوزيرين» ١٩٢.

ومما يلفت النظر، أنه أعاد نصوصا كثيرة في تلك الآثار. ففي (الصداقة والصديق) : «قيل لأرسطاطاليس الحكيم،

معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»[١٦]. والنص هو هو فى المقابسات [١٧].

ويدور فى خلد صاحبنا سؤال حيره، ولم يجد له تفسيرا مقنعا، وهو السر الذى يربط بين شخصين، على ما بينهما من تباين. وقد طرح هذا السؤال على أبى سليمان السجستانى على هذا النحو: «إنى أرى بينك وبين ابن سيار القاضى ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية، فمن أين هذا؟ وكيف هو؟»[١٨]. وقد افتتح بهذا السؤال (رسالة الصداقة والصديق)، وطرحه هو هو فى (الهوامل والشوامل)[١٩].

وقول الشاعر:

فما منك الصديق ولست منه

إذا لم يعنه شئ عناكا

نجده فى (الصداقة والصديق)[٢٠]، وفى (البصائر والذخائر)[٢١].

و قول الشاعر:

تودُّ عدوِّى ثم تزعم أننى

صديقك إن الرأى عنك لعازب

بلوتك فى أشياء منها منحتنى

أمانى محّاج وفيك مخالب

فليس أخى من ودنى رأىَ عينه

ولكن أخى من ودنى فى المغايب

فما أنت إلا كيف أنت ومرحبا

وبالبيض رواغ كروغ الثعالب

جاء فى (البصائر والذخائر)[٢٢]، وفى (الصداقة والصديق)[٢٣].

وقول الشاعر:

إذا رأيت ازوراراً من أخى ثقة

ضاقت على برحب الأرض أوطانى

فإن صددت بوجهى كى أكافئه

فالعين غضبى وقلبى غير غضبان

أورده فى (البصائر والذخائر)[٢٤]، وفى (الصداقة والصديق)[٢٥].

وقوله: «وإذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية والمحافظة، قد نبذت نبذا ورفضت رفضا، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات» جاء فى (الصداقة والصديق)[٢٦]، وأعاد مضمونه فى (المقابسات)[٢٧].

وما دعانى إلى إثبات هذه النصوص المكررة فى آثاره إلا أنها سارت فى نسق واحد تقريبا، وهو الوقوف فى الصف المواجه للصداقة والصديق، وليس فى الجانب المنسجم معها، وهذه هى الرؤية التى تبناها أبو حيان التوحيدى فى جميع آثاره، كما سنرى بعد قليل.

ـ ٣ ـ

كان مفهوم الصداقة والصديق يشغلان أبا حيان، ويلحان عليه فى حقيقتهما، ومدى صدق دلالتهما، وهل لهما وجود فى عالم الوجود، أم أنهما وهم، تعلق به الناس والمفكرون والأدباء، ودعوا إليه دون الوصول لمرماه؟ فأكثر أبوحيان من الحديث عن معنى الصديق مرة، ومفهوم الصداقة أخرى فى آثاره. وكان فى هذه الأحاديث سائلا، مستفسرا، موردا أقوال الفلاسفة والأدباء، معلقا عليها إن لم توافق مزاجه وهواه ـ وما أكثر ما كان لايتفق مع ما يقوله أولئك وهؤلاء ـ مع أن من تعامل معهم هم أساطين الفكر من اليونانيين والمسلمين، وإن فى هذا ملحظا لايمكننا تجاوزه دون الإشارة إليه، هو أن أبا حيان كان معنيا بكبار المفكرين فى التراث الإنسانى، حين يستشهد بقول، أو يرغب فى محاكاة قضية أو مناقشتها. أقول: عنى أبو حيان بمعنى الصداقة والصديق، وكان أكثر ما شغله تعريف الصديق عند الفيلسوف اليونانى أرسطاطاليس، الذى عرّف الصديق تعريفا عمى على أبى حيان أولا، ثم لم يرق له معناه حين فسر له، لأنه ند عن منهجه فى الحياة، وموقفه من الصديق خاصة،

والناس عامة. وأقول: شغل هذا التعريف أبا حيان، لأنه عرض له مرتين: إحداهما فى الصداقة والصديق[٢٨]، والثانية فى (المقابسات)[٢٩]. وأطال الوقوف عنده، والمحاججة فيه، وهو: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم، معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك». وإذا فسر هذا المعنى لأبى حيان بالقول: «الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود» نلحظه يهتبل الفرصة لتأييد موقفه وتأكيده قائلا: «ما فائدة هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئا لاحقيقة له، ولا دلالة عليه، ولايوجد فى الشاهد أصله»[٣٠]. ولايستقيم الأمر لأبى حيان إلا حين يبين له أن هذا ما كان إلا من باب «المبالغة فى القول»، وإذا به أقرب للخيال والمثال، منه للواقع والشاهد. ويتأكد أخذ أبى حيان بهذا الذى قررناه، أنه يعطف على قول أرسطاطاليس وتفسيره، بما قاله روح بن زنباع حين «سئل عن الصديق، فقال: لفظ بلا معنى»[٣١]. ويعد هذا شبيها بما قال أرسطاطاليس، وما هو كذلك، بله تناقضه معه. لكنه حين وقر فى ذهن أبى حيان أن المبالغة أساسه، وأن نصيبه من الواقع يكاد يكون معدوما، أجاز لنفسه القول إنه شبيه به. وما تعليقه على ما جاء به ابن زنباع إلا المفتاح الذى ينم على مذهب صاحبنا من الصداقة والصديق حين قال: «أى هو شئ عزيز، ولعزته كأنه ليس بموجود».

ويعجب المرء من كثرة النصوص والشواهد للفلاسفة اليونانيين، خاصة تلك التى استعان بها لتحديد معنى الصداقة والصديق، ناهيك عما جاء به على لسان فلاسفة المسلمين، والأعراب. وهى جميعها تصب فى مجراه الذى لايريد له أن يتعكر صفوه، أو يتحول اتجاهه. فإذا سئل ديوجانس عما ينبغى للرجل أن يتحفظ منه يجيب: «حسد أصدقائه، ومكر أعدائه»[٣٢]. فانظر كيف تساوى الأصدقاء والأعداء فى الدرجة والحالة، وهى «التحفظ». وكان ينتظر أن يكون الأمر خلاف ذلك: الملجأ للأصدقاء، والمهرب من الأعداء. لكن هكذا يريد أبو حيان الصديق، ولذلك لم تعوزه الوسيلة التى يتوسل بها لتأكيد رأيه.

ويصل الأمر بمن يبحث عن الصديق حد الإعجاز والاستحالة، حين يورد أبو حيان مفهوم الصديق بطريق غير مباشر، عند سؤاله عن «أطول الناس سفرا؟ قال: من سافر فى طلب صديق»[٣٣]. ولا أظن الأمر كذلك. فالأصدقاء قلة، أو قل ندرة، نعم، والأعداء كثر، نعم أيضا، ولكنهم يحيطون بالمرء فى كل زمان ومكان.

وإذا سأل الإسكندر ديوجانس: «بم يعرف الرجل أصدقاءه؟ قال بالشدائد، لأن كل أحد فى الرخاء صديق»[٣٤]، وإخال التعقيب الذى جاء بعد «الشدائد» لأبى حيان، وهو يحمل بين طياته النفى لوجود الأصدقاء، أو قل: تأكيد ندرتهم ـ إن أحسنا الظن به.

ويقرر انكاجورس أن الصديق لايمكن أن يكون على الصورة التى يرتجيها منه: وفاء، وصدقا، وإخلاصا، وودا، وتضحية... بسؤال إنكارى يطرحه: «كيف تريد من صديقك خلقا واحدا، وهو ذو طبائع أربع؟»[٣٥].

والمفهوم الإيجابى الوحيد الذى أورده أبو حيان عند الفلاسفة اليونانيين فى معنى الصديق وند به عن اليأس من وجوده، هو ما جاء به ثيفانوس، الذى عرف صديقه بقوله: «إذا سرت إليه فى حاجة، وجدته أشد مسارعة إلى قضائها منى إلى طلبها منه»[٣٦]، أقول: هذا المفهوم الإيجابى الوحيد، وإن كان يحمل بين طياته معنى المثال، لكنه ـ على كل حال ـ شمعة نستضىء بها فى الظلام الدامس الذى وضعنا فيه أبو حيان.

ولم يكن حال صاحبنا مع العرب الأعراب أحسن منه مع غيرهم من اليونانيين. فهذا أعرابى ينكر وجود الصديق، ويصل به الأمر إلى أن يعد الأصدقاء أعداء حين يسأل:

«كيف أنسك بالصديق؟ قال: وأين الصديق، بل أين التشبه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والذحول [الحقد] فى الحى، إلا الذين يدّعون الصداقة، وينتحلون النصيحة، وهم أعداء فى مسوك الأصدقاء»[٣٧].

فأية صورة قاتمة أوردها أبو حيان على لسان هذا الأعرابى ـ إن كان له وجود، ولم يكن هذا لسانه، نحله الأعرابى ـ وهل تراث العرب الأعراب خلا من كل قيم ومثل، وهم أهل القيم والمثل، مثلما هم أهل الكفر والنفاق!! نعم، إن الأعراب كذلك، ولهذا فلم يحرمنا أبو حيان من الصورة المقابلة لهذا الذى جاء به؟ وإذا بنا نجد الصديق عند أعرابى

آخر، فكان «مثل الروح لصاحبه، يحييه بالتنفس، ويمتعه بالحياة، ويريه من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها»(٣٨). ولكن هيهات!! وهل يقبل أبو حيان بهذا؟ بالطبع لا! لأنه كلما تيسر له من يأتيه بالوصف الدقيق والمعنى الشامل لمفهوم الصديق، نراه يحرص على أن يفسد الجو النفسى المريح الذى ندخل فيه، بإنكار وجود المنعوت، وإن كان قد طاب له النعت. انظره فى تعليقه على رد ابن برد الأبهرى الذى سأله أبو حيان:

«من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته.. قلت أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز!»(٣٩).

ولاينقذنا من هذا الجو الخانق الذى وضعنا فيه أبو حيان، فى تعريف الصديق، إلا المتصوفة الذين هاموا فى المثل العليا، وتمسكوا بها، ممنين النفس أن تكون فى عالم المعنى، بعد أن يئسوا منها فى عالم الحس.

فالصديق عند العباداني:

«من شهد طرفه لك عن ضميره بالوفاء والود. فإن العين أنطق من اللسان، وأوقد من النيران»(٤٠).

وهو عند صوفى آخر:

«من لم يجدك سواه، ولم يفقدك من هواه»(٤١)

ومع أن حديث المتصوفة داخل فى الاستغراق فى الحلم، والملكوت الخاص بالمثل السامية، والقيم العالية، وهو يمثل لونا من ألوان الهرب من الواقع، بعد اليأس والعجز عن التعامل معه، وإيجاد الحد الأدنى من إمكان التعايش والانسجام مع من فيه... أقول: مع ذلك، فإن أبا حيان، لم يترك الأمر يسير عند المتصوفة على رسله، وإذا به يجئ بصوفى آخر، لينقض ما بناه أقرانه من المتصوفة فى مفهوم الصديق. قال:

«قلت لأبى المتيم الصوفى الرقى: كيف حالك مع فلان؟ قال: نتداوى بالرياء إلى أن يفرج الله. قلت: هلا تخالصتما عن الرياء والنفاق؟ فقال: والله إن خوفى من أن يصير الرياء والنفاق مكاشفة، والمكاشفة مفارقة، أشد من خوفى من الرياء نفسه» !! (٤٢).

ولايخطئ من يلحظ أن الغلبة والتغلب لمفهوم الصداقة والصديق التى انبثت فى تراث أبى حيان كانت بعيدة عن المعنى السامى الذى تطلعت إليه الإنسانية فى مسيرتها الطويلة، وهذا ينم على شخصية صاحبنا، وخصوصيتها التى تفرد بها، أو يكاد. ولعل الأمر يزداد وضوحا، إذا عرضنا موقفه المباشر من الصداقة والصديق، وهو ما سنعالجه فى الفقرة التالية.

ـ ٤ ـ

تحددت رؤية أبى حيان للصداقة والصديق بشكل قاطع فى كتابيه (المقابسات) و(رسالة الصداقة والصديق). فهما عنده مرة «ينبغى أن نثق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه بالصديق»(٤٣). وأخرى «إذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية، والمحافظة، قد نبذت نبذا، ورفضت رفضا، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»(٤٤). هذه هى رؤيته واضحة محددة، لا لبس فيها ولاغموض، ولامجال للتفسير، أو التأويل. وكانت آثار الرجل تسير فى هذا الاتجاه، وتدعو إليه، وتستهجن الحياد عنه، أو الخروج عليه. وهو يدرك أن دعوته فيها جنوح، وموقفه مستغرب، لكنه أصر عليه، والتمس له الوسائل، واهتبل الفرص التى تسعفه وتخفف من حيرته تجاه الناس وغلوائه فى نظرهم. ولهذا لحظناه يفتتح رسالة (الصداقة والصديق) بقول لأبى بكر الخوارزمى ـ الذى ينعته بالشاعر البليغ، وهو نعت له دلالته ـ ينطق بحاله، ويعبر عما بداخله، وهو يصف الناس، وما آلوا إليه فى باب القيم والمثل، والعلم، والمعرفة فى دعائه:

«اللهم نفّق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولاتمتنى حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم»(٤٥).

إنهـا روح أبي حيـان، نطق بهـا أبو بكر الخـوارزمي، فتمسك بها، وافتتح بها رسالته، ولم يتركه على رسله، دون تذييل منه ، فكان تعليقه:

«وأقول: اللهم اسمع واستجب، فقد برح الخفاء، وغلب الجـفـاء، وطال الانتظار، ووقع اليـأس، ومرض الأمل، وأشفى الرجاء. والفرج معدوم، وأظن أن الداء في هذا الباب قديم، والبلوى فيه مشهورة، والعجيج منه معتاد»(٤٦) .

ولايخفى على القارئ أن الصورة التي رسمها أبو حيان أشد قتامة ويأسا من تلك التي اتكأ عليها عند أبي بكر. وما مرد ذلك إلا لأن صاحبنا اتخذ قول أبي بكر نقطة ارتكاز له لتدعيم رؤيته وتأكيدها، فانساق وراء هواه، أو قل: وراء ما كان يتجرع من مرارة، من بعض الناس، فعمم حكمه على جميع الناس، فقال:

«فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم فغريب!»(٤٧) .

وإذا كان مثل هذا غريبا نادرا، أو غريبا مستهجنا عند أبي حيان، فإن ما يقابله من العقوق، وعدم الوفاء، والضجر، والضيق، والخيانة، هو الأغلب الأعم:

«والذين ضجوا من إخوانهم الذين وثقوا بهم فخانوهم، وبكوا بالدموع الغزيرة على ما فاتهم منهم، وساءت ظنونهم بغيرهم، فكثير، لايحصيهم إلا الله تعالى»(٤٨) .

ولايكتفي أبو حيان بتقرير رؤيته، وتحديد موقفه بما يقوله هو، بل نراه يكثر من الأقوال التي تنسجم مع ما ذهب إليه، وتؤكده، كما أنها تخفف عما في نفسه من برحاء الغيظ والحرقة ـ على حد تعبيره ـ فجاء بآراء من سبقوه، أو عاصروه، من الفلاسفة والحكماء:

«قال الثوري لرجل قال له: أوصني، قال: أنكر من تعرفه. قال زدني. قال: لامزيد»(٤٩) .

و«كان العسجدي يقول كثيرا: الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له»(٥٠) . ويمكن أن تكون هذه الأقوال وجهات نظر تنسب إلى قائليها، وتكون ممثلة لهم، لكنها سرعان ما تصبح مطابقة لما يراه أبو حيان، وتكون ممثلة له، حين يعلق عليها بقوله:

«استرسال الكلام في هذا النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجياب للحرقة، واطراد للغيظ وبرد للغليل، وتعليل للنفس»(٥١) .

ـ ٥ ـ

ويبدو أن أبا حيان أدرك أنه أسرف في موقفه من الصداقة والصديق، لذا رأيناه يبحث عن تبرير له، وتدليل عليه. وما كان له إلا أن يفزع ثانية إلى كبار الفلاسفة والمفكرين يستأنس بآرائهم، ويستشهد بأقوالهم المبررة، المدعمة بالحجة والمنطق، البعيدة عن العاطفة والانفعال. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن العقل هو الحكم، والتجريد هو الأساس في الحكم. وهكذا كان أبو حيان يتعامل مع الصداقة والصديق. والأمر منسحب على الفلاسفة من قبل، إذ كان العقل رائدهم، والعاطفة في منأى عن تفكيرهم وسلوكهم، والصداقة أقرب إلى العاطفة منها للعقل في تفكير الإنسان.

فزع أبو حيان إلى الفلاسفة يستفتيهم في أصدقائهم، وما هو حالهم معهم، وإذا بهم أساتذة لأبي حيان في حاله مع أصدقائه. فعند أفلاطون: «صديق كل امرئ عقله»(٥٢) . وعند سقراط:

«مما يدل على عقل صديقك، ونصيحته لك، أنه يدلك على عيوبك، وينفيها عنك، ويعظك بالحسنى، ويتعظ بها منك، ويزجرك عن السيئة، وينزجر عنها لك» (٥٣) .

وهو عند ديوجانس:

«صديقي هو العقل، وهو صديقكم أيضا... فأما الصديق الذي هو إنسان مثلك، فقلما تجده. فإن وجدته لم يف لك بما يفي به العقل... فاكبحوا أعنتكم عن الصديق الذي يكون من لحم ودم، فإنه يغضب فيفرط، ويرضى فيسرف، ويحسن فيعدد، ويسيء فيحتج، ويشكك فيضل»(٥٤) .

أرأيت نظرة هؤلاء الفلاسفة للصديق؟ إنها نظرة المفكر، الذى رائده العقل، فلم يخرجوا عنه. ولما كان الصديق، فى مفهومه اللغوى والاصطلاحى، يعنى الحب، والألفة، والإخلاص، والصدق، لحظناهم يتمسكون بالمفهوم، وينسبونه إلى ما يرون أنه أشد إخلاصا وصدقا لهم، فكان العقل وليس الإنسان. وكان أبو حيان موفقاً أيما توفيق فيما استشهد به، ودلل عليه، ولكن يبقى السؤال الحائر المحير فى آن، وهو: هل كان أبو حيان يقوده العقل، والعقل فحسب، وهو ينظر إلى الصديق ويتحدث عنه، أم كان بجانب ذلك ردة فعل تجاه من لم يجد عندهم ما يريد ـ بحق ودون حق؟ إننى أميل إلى القول: إن الهوى والمزاج هما المحركان لأبى حيان وليس العقل، وإن كان قد التقى معه فى بعض الأحيان.

ومثلما لم يعوزه الدليل عند فلاسفة اليونان، تحقق له الأمر عند العرب والمسلمين فهذا ثابت البتانى يقول:

«جالست الناس خمسين سنة، فما جالست أحدا إلا وهو يحب أن تنقاد الناس لهواه، وإن الرجل ليخطئ، فيجب أن تخطئ الناس كلهم»(٥٥). و«قيل لعبد الله بن عروة، وكان خطيبا: تركت المدينة، ولو رجعت إليها لقيت الناس. فقال: وأين الناس؟ إنما الناس رجلان: شامت بنكبة، أو حاسد لنعمة»(٥٦). و«كتب أحمد بن إسماعيل بن هارون ـ الكاتب ـ إلى ميمون بن هارون: أعلمنى رسولى أنك سألته عمن آنس به من ناحيتى؟ ومن فى الناس يؤانسنى أو يجالس؟ نحن إلى الأنس منهم أحوج منا إلى الأنس بهم»(٥٧).

إنها صورة قاتمة قاسية تجاه الناس، بله الصديق. لكنها لقيت هوى وراحة عند أبى حيان، دعمت موقفه، ودفعته دفعا للسير فى اتجاهه السلبى من الصداقة والصديق.

ـ ٦ ـ

غلب على أبى حيان الغلواء والشطط فى أحكامه ومواقفه من تلك القيمة الإنسانية الخالدة، التى تمسك بها بنو البشر على مر العصور، وكان التشبث بها، والبحث عنها، بلسما فيه شفاء للنفس مغاير لشفاء أبى حيان. وإذا كنا ننكر هذا على الرجل، فعلينا ألا نغض الطرف عن النار التى اكتوى بها، والمعاناة التى لاقاها، من العامة والخاصة. وإذا كان يلتمس العذر للعامة لجهلها، فكيف يكون ذلك للخاصة، وهم يزعمون أنهم يوجهون الناس، ويقودونهم، ويرسمون لهم خطط المستقبل ـ فكرا وسلوكا؟! ألم يخبرنا أبو حيان أنه كتب رسالته وهو يردد:

«ومن العجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف، على ما فى النفس من الحرق، والأسف، والحسرة، والغيظ، والكمد... فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق. والله! لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جانبى من يصلى معى! فإن اتفق فبقال، أو عصار، أو نداف، أو قصاب. ومن إذا وقف إلى جانبى بصننته، وأسكرنى بنتنه. فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، مجتنفا [مائلا] على الحيرة، محتملا الأذى، يائسا من جميع من ترى»(٥٨).

وماذا ننتظر من رجل هذه حاله، وهذا شعوره تجاه المجتمع وسلوكه وقيمه آنذاك؟

عانى أبو حيان من هذا الذى ذكر، وكان رد فعله عنيفا، وأفرغ غيظه فيما قال. وهو جهد المقل، ورد العاجز عن سواه. أما إذا هدأت نفسه، ولان جانبه، وتروى فى حكمه ـ وما أقل ما يكون كذلك ـ فإن ديدنه مخالف لما قرر، وهو على قلته، له دلالة ومعنى، وفيه إنقاذ لهذه النفس المتوقدة ذكاء وفطنة. انظره فى هذا الخبر الذى يورده فى (الصداقة والصديق):

«قال القربانى محمد بن يوسف، قلت للثورى: إنى أريد الشام، فأوصنى قال: إن قدرت أن تنكر كل من تعرف، فافعل. وإن استطعت أن تستفيد مائة أخ، حتى إذا خلصوا لك، تسقط منهم تسعة وتسعين، وتكون فى الواحد شاكا، فافعل!!».

ويعلق أبو حيان على ما جاء به الثورى قائلا:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى. ولست أرى هذا المذهب محيطا بالحق، ولا معلقا بالصواب، ولا داخلا فى الإنصاف. فإن الإنسان لايمكنه أن يعيش وحده، ولايستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولابد له من أسباب يحيا بها، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة: بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا، وبعضهم ضارا، ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له»(٥٩).

وشتان بين التعليقين لأبى حيان، على قولين للثورى الذى كان منسجما فيهما مع نفسه، أما أبو حيان فخالف سنته، وخرج عن منهجه. ألم يمر بنا قول للثورى(٦٠) وقد أنكر فيه الصداقة ورفضها، وكان فى هذا شفاء لصدر أبى حيان؟!

ولعل ما يشى بعود الرجل إلى رشده، وانصرافه عن غيه ـ فى بعض الأحيان ـ إتيانه بشواهد أخرى تدلل على أنه إذا ما تروى فى الحكم، فهو الأديب المفكر، الفيلسوف، الذى يغلب العقل على العاطفة والانفعال فى نهاية المطاف. ولكن الاحتراز والحذر يظلان يخيمان على تفكير الرجل، خاصة إذا اتصل الأمر بالصداقة والصديق. ولعل تجربته الذاتية هى التى دفعته دفعا إلى اتخاذ هذا الموقف الذى لانملك إلا أن نلتمس له العذر فيه، ونشفق عليه منه، انظره يقول:

«أنشدنى عبيد الله بن عبدالله لنفسه:

وحدة الإنسان خير
من جليس السوء عنده
وجليس الصدق خير
من جلوس المرء وحده

وهذا لعمرى كما قال، لكن كيف لنا بجليس الصدق؟... ونحن لم نخالف، فى ما عممنا به الذم فى باب الإخاء والأنس، قول النابغة:

ولست بمستبق أخا لاتلمه
على شعث أى الرجال المهذب

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى
يلم بعين أو يكدر مشربا
ومن قلة الإنصاف أن تطلب
الأخ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا

وقال الآخر:

وكنت إذا الصديق نبا بأمرى
وأشرقنى على حنق بريقى
غفرت ذنوبه وكظمت غيظى
مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء، والاحتمال، والصبر، والكظم، مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على ما لايخلو الإنسان يأنس به من مثله. ألا ترى النابغة يقول: أى الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق. والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا. نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا، ولو وجدنا من يسلم لنا جملة إخائه. وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذى حصوله يغفر ما دونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلسنا نجحد النعمة فى بقية جميلة فى هذا الزمان من أحرار الإخوان ـ قد قدمك الله فيهم فضلا وبرا وهمة علية، وأخلاقا رضية ـ ومع ذلك، فإن على العاقل فى شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن يقتصد فى المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من تفى طاقته بما يجب لهم. فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه، لحقته الإضاعة لبعضها، وجنت الإضاعة عليه العداوة ممن أضاع حقه، ولذلك قيل: كثرة الأعداء، من كثرة الأصدقاء»(٦١).

ولانملك فى نهاية المطاف، إلا أن نأخذ بهذا الذى قرره: حذرا، وحيطة، وانتقاء.

الهوامش:

(١) انظر فى هذا الدراسات المستقلة التى كتبها عن أبى حيان التوحيدى كل من: عبدالرزاق محيى الدين، وإحسان عباس، وإبراهيم الكيلانى، وأحمد الحوفى، وزكريا إبراهيم، ومحمود إبراهيم، وعبدالأمير الأعسم، وعلى دب.

(٢) **معجم الأدباء**، ٥: ١٩٢٦.

(٣) **الإشارات الإلهية**، ١٣٥.

(٤) المصدر السابق، ٢٢٤.

(٥) نفسه، ٢٤٧.

(٦) **أخلاق الوزيرين**، ٤٩.

(٧) **الإشارات الإلهية**، ٥٩.

(٨) المصدر السابق، ٦١.

(٩) **معجم الأدباء**، ٥: ١٩٣٩.

(١٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ١: ٢٢٥.

(١١) **الإشارات الإلهية**، ١١٣ ـ ١١٧.

(١٢) **الهوامل والشوامل**، ٢.

(١٣) **معجم الأدباء**، ٥: ١٩٢٤.

(١٤) انظر فى هذا على سبيل المثال لا الحصر: عبدالرزاق محيى الدين ٤٢، ٤٧، ٢٠٥. وعبدالأمير الأعسم ٦٠ ـ ٦٨.

(١٥) حققه إبراهيم الكيلانى، وصدر عن دار الفكر بدمشق عام ١٩٦٤م.

(١٦) ص٥٥.

(١٧) ص٣٥٥.

(١٨) **الصداقة والصديق**، ٢.

(١٩) نفسه، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢٠) نفسه، ص٤٥.

(٢١) نفسه، ١: ١٢٨.

(٢٢) نفسه، ١: ٣٢ ـ ٣٣٠

(٢٣) نفسه، ٤٦.

(٢٤) نفسه، ٢: ٢٥٦.

(٢٥) نفسه، ٤٠.

(٢٦) نفسه، ٥٠.

(٢٧) نفسه، ٣٥٨.

(٢٨) نفسه، ٥٥ ـ ٥٧.

(٢٩) نفسه، ٣٥٥ ـ ٣٥٩.

(٣٠) **المقابسات**، ٣٥٦.

(٣١) **الصداقة والصديق**، ٣٥٧.

(٣٢) المصدر السابق، ٣٥٨.

(٣٣) نفسه، ٣٥٤.

(٣٤) نفسه، ٣٥٨.

(٣٥) نفسه، ٣٥٨، والطبائع الأربع هى: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

(٣٦) نفسه، ٣٥٨.

(٣٧) نفسه، ٩٠.

(٣٨) نفسه، ٣٠٧.

(٣٩) نفسه، ٣٠٩ ـ ١١٠.

(٤٠) نفسه، ٢٢٩.

(٤١) نفسه، ٨٥.

(٤٢) نفسه، ٩٢.

(٤٣) نفسه، ٩.
(٤٤) نفسه، ٥٠.
(٤٥) نفسه، ٢.
(٤٦) نفسه، ٣.
(٤٧) نفسه، ١٣.
(٤٨) نفسه، ١١٢.
(٤٩) نفسه، ١١٩.
(٥٠) نفسه، ١٢.
(٥١) نفسه، ١٢.
(٥٢) نفسه، ٢٢٥.
(٥٣) نفسه، ٢٣٨.
(٥٤) نفسه، ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٥٥) نفسه، ٢٥٠.
(٥٦) نفسه، ٣٩٣.
(٥٧) نفسه، ٣٩٦.
(٥٨) نفسه، ٧.
(٥٩) نفسه، ١١٩.
(٦٠) انظر: ١٥.
(٦١) نفسه، ٣٩٧.

المصادر والمراجع:

١ ـ علي دب، **الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي**. الدار العربية للكتاب. ليبيا ـ تونس. الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٢ ـ أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**. حققه عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت، ١٩٨١م.
٣ ـ أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**. نشره أحمد أمين وأحمد الزين. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٣٩م.
٤ ـ أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**. حققه إبراهيم الكيلاني. مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٦٤م.
٥ ـ إبراهيم الكيلاني، **أبو حيان التوحيدي**. دار المعارف بمصر، ١٩٥٧م.
٦ ـ إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدي**. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت، ١٩٥٦م.
٧ ـ أحمد محمد الحوفي، **أبو حيان التوحيدي**. نهضة مصر. القاهرة، ١٩٥٧م.
٨ ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي ـ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.
٩ ـ عبدالرزاق محيي الدين، **أبو حيان التوحيدي: سيرته ـ آثاره**. مكتبة الخانجي. القاهرة، ١٩٤٩م.
١٠ ـ محمود إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم**. الدار المتحدة للنشر. بيروت، ١٩٧٤م.
١١ ـ عبدالأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات**. دار الأندلس. بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
١٢ ـ أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**. حققها إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦٤.
١٣ ـ أبو حيان التوحيدي، **مثالب الوزيرين**. حققه إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦١م.
١٤ ـ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، حققه إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ١٩٩٣
١٥ ـ أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**. حققه محمد توفيق حسين، دار الآداب. بيروت. الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
١٦ ـ أبوحيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٥١م.



نصوص من التوحيدى

نصوص من التوحيدى

والكتاب يُتصفّح أكثرَ من تصفُّح الخطاب ، لأن الكاتب مختار والخاطِب مضطرّ ؛ ومن يَرِدُ عليه كتابك فليس يعلم أسرعتَ فيه أم أبطأت وإنّما ينظر أصبتَ فيه أم أخطأت ، وأحسنتَ أم أسأت ؛ فإبطاؤك غيرُ إصابتك كما أنّ إسراعك غير مُغفٍ على غلطك .

(الإمتاع والمؤانسة)

قيل لديوجانس : أيهما أولى ، طَلَبُ الغِنَى ، أم طلَبُ الحكمة ؟ فقال : للدّنيا الغِنَى ، وللآخرة الحكمة .

وقيل له : متى تَطيب الدّنيا ؟ قال : إذا تفلسَفَ ملوكُها ومَلَكَ فلاسِفتُها .

(الإمتاع والمؤانسة)

قال فيلسوف : الذي يُعلّمُ الناسَ الخيرَ ولا يفعلهُ ، بمنزلةِ الأعمى الذي في يده سِراجٌ ، غيرُهُ يستضيء به وهو خالٍ من منفعته منه .

(البصائر والذخائر)

الليلة الخامسة والعشرون

وقال — أدامَ اللهُ دَوْلتَه — ليلةً : أُحِبُّ أنْ أسمَعَ كلاماً في مَراتِبِ النَّظْمِ والنَّثْرِ ، وإلى أيِّ حَدٍّ يَنْتَهِيان ، وعلى أيِّ شَكْلٍ يَتَّفِقان ، وأيُّهما أجمَعُ للفائدة ، وأرْجَعُ بالعائدة ، وأدْخَلُ في الصِّناعة ، وأوْلَى بالبَراعة ؟ ؟

فكان الجواب : إنَّ الكلامَ على الكلامِ صَعْب . قال : ولِمَ ؟ قلتُ : لأنَّ الكلامَ على الأمور المعتَمد فيها على صُوَرِ الأمور وشُكولِها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحِسِّ مُمكِن ، وفَضاءُ هٰذا متَّسِع ، والمجالُ [فيه] مختلف . فأمَّا الكلامُ على الكلام فإنَّه يَدُور على نَفْسِه ، ويَلتَبِسُ بعضُه ببعضِه ؛ ولهٰذا شَقَّ النَّحْوُ وما أشْبَه النَّحْوَ من المَنطِق ، وكذٰلك النَّثرُ والشِّعْرُ وعلى ذٰلك .

(الإمتاع والمؤانسة)

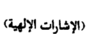
[٣٨/أ] العلم٣ بلاء ، والجهل عناء ، والعمل رياء ، والقولُ داء ، والسكوت هباء ، والنظر عداء ، وكلٌّ ذلك سَواء . فأما بلاء العلم فلأنه يهوي بصاحبه؛ إلى لُجَج الفكر ؛ وأما عناء الجهل فلأنه يُقْحِم صاحبه في شِعاب النُّكر ؛ وأما رياء العمل فلأنه يجلب على صاحبه جميع الكد ؛ وأما داء القول فلأنه يَصُبُّ العُجْبَ على أهْلِه في كل قبول وردّ ؛ وأما هباء السكوت فلأنه يُعَرِّي صاحبه من كل فائدة ؛ وأما عداء النظر فلأنه يعود على صاحبه بكل آبدة ؛ وأما سَواء كُلِّه ، فلأنه عِلْمٌ لذوي النُّهى باحتمال كَلِّه .

فهاتِ الآن حالاً ليس للعلم فيها نسب ، ولا للجهل فيها سبب ، ولا للعمل فيها بقيَّة ، ولا للقول فيها خبيَّة ، ولا للسكوت معها عَلاوة ، ولا للنظر عندها علاقة ، ولا لكلّه فيها استواء ، ولا لبعضه منها التواء . وأين تلك الحال

وكيف ؟ وهل تقف عليها بعَدْلٍ أو حَيْفٍ؟ وهل تصل إليها برمح أو سيف ؟ وهل تقدر أن تتمنّاها بـ « لعلّ » أو « سوف » ؟ فإذا كانت هذه الحـال تتنزه عن التمنّي في ضمائر النفس ، فكيف يستطاع الامتلاء بها على صحة الإرادة والحقيقة والقبس ؟ هي والله حال ذابت عليها الأكبادُ ، ومرّت على هذا الحديث في نغمتها الدهور والآباد . هي والله حال زَهَقَت عليها النفوسُ والأرواح ، وأتى على نعمتها المساء والصباح . هي والله [حالٌ] علَتْ عن الصفات والرسوم ، كما نزلت الصفات والرسوم عنها . هي والله حالٌ سَبَح في لجتها فكرُ كل نِحرير فلم يصل إلى ساحل، وسار في هوائها وَهْمُ كلّ متمكّنٍ فلم يقع على طائل . هي والله حال إن حلَمْتَ بها أيقظتك ، فإن استيقظت عنهـا حلَمت بك . هي والله حال [٣٨/ب] برزت بالجبروت ، وخفيت في الملكوت ، فلا الكلام يقع في وصفها أو تمنيها ولاالسكوت . هي والله حالٌ مَنْ ذاقها عرف ، ومن عرفها وصف ، ومن وصفها انتهـى ووقف ، ومن انتهى عنها [و] وقف، ابتدأ الحنين إليها وتشوّف .

(الإشارات الإلهية)

أيها السامع : ليس كل من رَقَدَ حلَم بما يريد ، ولا كلُّ مَن مدّ يـده نال ما يطلب ، ولا كلُّ من ادّعَى سُلِّم له دعواه ، ولا كلُّ من دعا أجيب ، ولا كل من قَرع البـاب دَخَل ، ولا كلُّ من استَرَق السمعَ سلم[1] ، ولا كلُّ من استعفَى أُعفِي ، ولا كلُّ من قال بَـدَا لي تُرِك، ولا كلُّ من استَرحم رُحم ، ولا كلُّ من تَعَرَّض استُخْدِم[2] ، ولا كلُّ من وَصَلَ نودم[3] ، ولا كلُّ مَنْ بَعُدَ عُدِم ، ولا كلُّ من سأل حُرِم ، ولا كلُّ من ألْحَفَ أُعْطِي ، ولا كلُّ من بكى أُرْضِي ، ولا كلُّ من خطب زُوِّج ، ولا كل من مَلَك تُوِّج ، ولا كلُّ من رَجا أدرك ، ولا كلُّ من مُنِع خاب ، ولا كل من قدم فقد أُكْرِم ، ولا كلُّ من أُخِّر فقد أُهين ، ولا كلُّ من سَبَح غَرِق ، ولا كلُّ من خُوِّف فَرِق ، ولا كلُّ من أُومِن اطمأنّ ، ولا كلُّ من دُلِّي[4] ارجحنّ ، ولا كل مـن تَوسَّل قُبل ، .ولا كل مـن التمسَ نُوِّل . في الغيب عجائب ، وفي العجائب أيضاً عجائب .


(الإشارات الإلهية)

مسألة

لِمَ إذا عَرَفَتْ العامّةُ حالَ المَلِكِ فى إيثار اللّذّةِ ، وانهماكِهِ على الشّهوة ، واسترساله فى هوى النفس استهانَتْ به ، وإنْ كان سفّاكا للدماء ، قتّالا للنّفوس ، ظَلُوماً للنّاس ، مُزِيلا للنِّعم ؟

وإذا عَرَفَتْ منه العقلَ والفضْلَ والجِدَّ / هابتْه ، وجَمَعتْ أطرافَها منه ؟

ما شهادةُ الحال فى هذه المسألةِ ؛ فإن جوابها يَشْرَحُ علماً فوقَ قدْرِ المسألة ؟

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ المُلْكَ هو صناعةٌ مُقَوِّمة للمدَنيَّة ، حاملةٌ للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتِهم بالإيثارِ ، وبالإكْراهِ ، وحافظةٌ لِمرَاتبِ الناس ومعايشِهم لتجْرِيَ على أفضلِ ما يمكن أنْ تجرىَ عليه .

وإذا كانت هذه الصناعةُ فى هذه الرُّتْبَةِ من العُلُوِّ فينْبغى أن يكونَ صاحبُها مقْتَنِياً للفضائل كلِّها فى نفسه ؛ فإنَّ مَنْ لَمْ يقوِّمْ نفسَه لم يقوِّمْ غيرَه ، فإذا تهذَّب فى نفسه بحصول الفضائلِ له أمْكَنَ أنْ يُهذِّبَ غيرَه .

وحُصولُ فضائلِ النفسِ يكونُ أوّلا بالعفّة التى هى تَقْوِيمُ القوّةِ الشّهويّةِ حتى لاتُنازِع إلى مالا ينْبغى ، وتكون حركتُها إلى ما يجب ، وكما يجب ، وعلى الحال التى تجب .

وثانياً تقويمُ القوّةِ الغَضَبِيّةِ حتى تعتدلَ هذه القوةُ أيضاً فى حركتها ، فيستعملها كما ينبغى ، وعلى من ينبغى ، وفى الحال التى تنبغى ، ويُعدّلها فى طلب الكرامة ، واحتمالِ الأذى ، والصبرِ على الهوان بوجهٍ وجهٍ ، والنِّزاع إلى الكرامة على القدْر الذى ينبغى ، وعلى الشرائط التى وُصِفَتْ فى كتب الأخلاق .

وإذا اعتــدلتْ هاتان القُوَّتان فى الأنسان فكانت حركتهما على ما يجب معتدلةً من غير إفراطٍ ولا تقصيرٍ — حَصَلَتْ له العَــدَالةُ التى هى ثمرةُ الفضائلِ كلِّها .

وبحصول هذه الفضائلِ تَقْوَى النفس الناطقةُ ، وتستمر للإنسان الصورةَ الـكَمَاليّةُ التى يَسْتحقُّ بها أنْ يكونَ سائسَ مَدينةٍ ، أو مديرَ بَلَدٍ .

ومتى لم تحصــل / هذه له فينبغى أن يكونَ مَسَوساً بغيره ، مُدَبَّرًا بمن يُقَوِّمُه ويُعَدِّلُه .

فأىُّ شىء أقبحُ مِنْ عكسِ هذه الحـالِ ، وإجرائِها على غير وجهِها ؟ وطباعُ الإنسانيةِ تأبى الاعوجاجَ فى الأمور فـكيف الانتِـكاسُ ، وقَلْبُ الأشـياء عن جهاتها ؟

* * *

فأما قولُك : وإن كان المَلِكُ ذا بطشٍ شـديدٍ ، وعَسْفٍ كثيرٍ بسَفْكِ الدماءِ ، وانْتهاكِ الحُرَمِ فهذه حالٌ تَنقُصُه من شروط المُلْكِ ولا تَزِيدُ فيه ، وهو بأنْ يسقطَ من عين رعيّتِه أقربُ ؛ إذْ كانت شريطةُ الملك أن يستعملَ هذه الأشياء على ما ينبغى ، وعلى جميع الشرائط التى قُدِّمَت



وهل هذا إلا مِثْلُ طبيبٍ يدَّعى أنه يُبْرِئُ مِنْ جميعِ العِلَلِ ، ويَتَضَمَّنُ بسلامة الأبدانِ على اختلاف أمزجتِها ، وحِفْظِها على اعتــدالاتها ، ثم إذا نُظِرَ يوجَدُ مِسْـقاماً ، مختلفَ المزاجِ بِسُوءِ التَّدبير . ولمـا سُـئِل ، وتُصُفِّحَتْ حالُه وُجِدَ مِنْ سوء البصيرةِ ، وفسادِ التَّدبيرِ لنفْسه بحيث لا يُنْتَظَرُ منه إصلاحُ مزاجِ بدنِه ، فـكيف لايعرِضُ مِنْ مِثْلِ هذا الضحكُ والاستهزاء ، وكيف لا يستهين به مَنْ ليس بطبيب ولا يدَّعى هذه الصناعةَ إلاّ أنه على سيرة جميلةٍ فى بدنه ، وسياسةٍ صالحةٍ لنفسه ؟ فإنْ اتَّفق لهذا المدَّعى أنْ يتغلَّبَ ويقسلَّطَ ، ويَسْـتدْعِىَ من الناس أنْ يَتَدَبَّروا بتدبيره ، فـكيف لا يزدادُ الناسُ من النُّفور عنه ، والضِّحكِ منه ؟

فهذا مثلٌ صحيحٌ ، مطابق للممثَّل به . فينبغى أن يُنظَرَ فيه ؛ فإنّه كافٍ فيما سألتَ عنه إن شاءَ الله .

(الهوامل والشوامل)

لم كان الإنسانُ محتاجًا إلى أن يتعلمَ العلمَ ؟ ولا يحتاجُ إلى أن يتعلم الجهل ، أَلِأَنّهُ فى الأصلِ يوجدُ جاهلا ؟ فما علةُ ذلك ؟ فبإثارة عِلَّتِهِ يتمُّ للدليلُ على صحته . /

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبينَ فى المباحثِ الفلسفيةِ أن العلمَ هو إدراكُ النفسِ صورَ الموجوداتِ على حقائقِها ، ولمّا قال بعضُ الأوائلِ : إن النفسَ مكانٌ للصورة اسْتَحْسَنَهُ أفلاطونُ ، وصوَّبَ قائلَهُ ؛ لأنّ النفسَ إذا اشتاقت إلى العلمِ الذى هو غايَتُها نَقَلَتْ صورةَ المعلومِ إلى ذاتِها حتى تكونَ الصورةُ التى تحصِّلُها مطابقةً لصورةِ المنقولِ منه ، لا يَفْضُلُ عليها ، ولا يَنْقُصُ منها ، وهو حينئذ علمٌ محضٌ . وإنْ كانت الصورةُ المنقولةُ إلى النفسِ غيرَ مطابقةٍ للمنقولِ فليس بعلم .

وهذه الصورةُ كلَّما كَثُرَتْ عند النفسِ قويتْ على استثباتِ غيرِها ، والنفسُ فى هذا المعنى كالمُناصِبِ للجسدِ ؛ وذلك أنّ الجسدَ إذا حَصَلَتْ فيه صورةٌ ضَعُفَ عن قبولِ صورةٍ غيرِها ، إلا بأن تَنْمَحِى الصورةُ الأولى منه ، أو تتركبَ الصورةُ الأولى والثانيةُ الواردةُ فتختَلِط الصورتان ولا تحصُلان ولا إحداها على التمامِ ، وليست النفسُ كذلك .

ولما كانت نفسُ الإنسانِ هيولانيةً مشتاقةً إلى الكلامِ الموضوعِ لها بأن يتصورَ بصورةِ الموجوداتِ كلِّها، أعنى الأمورَ الكليةَ دونَ الجزئيةِ، وكانت قويةً على ذلك، وكانت صورةُ الموجوداتِ فيها غيرَ مضيفةٍ بعضَها مكانَ بعضٍ، بل هى بالضِّدِّ من الأجسامِ فى أنها كلَّما استثبتَتْ صورةً فى ذاتها قويت على استثباتِ أخرى، وخلَّصَت الصورَ كلَّها بعضَها من بعضٍ / وذلك بلا نهاية — كان الإنسانُ محتاجا إلى تعلُّمِ العلمِ أى إلى استثباتِ صُوَرِ الموجوداتِ، وتحصيلها عنده.

فأما الجهلُ فاسمٌ لعدمِ هذه الصورِ والمعلوماتِ، ونحن فى اقتناء هذه الصورِ محتاجون إلى تَكَلُّفٍ واحتمالِ مشقةٍ وتعبٍ إلى أن تَحْصُلَ لنا.

فأما عدمُها فليس مما يُتَكَلَّف ويُتَجَشَّمُ، بل النفسُ عادمةٌ لذلك. ومَثَلُ ذلك من المحسوسِ صورةُ لوحٍ لا كتابةَ فيه، وإثباتُ الكتابةِ، وصورُ الحروفِ يكون بتَكَلُّفٍ، فأما تركه بحالِه فلا كُلْفَةَ فيه، إلا على مذهب من يرى صورَ الأشياءِ موجودةً للنفس بالذات، وإنما عرضَ لها النسيانُ، وأن العلمَ تَذَكُّرٌ وإزالةٌ لآفةِ النسيانِ عن النفسِ.

ولو كانَ الأمرُ كذلك لكانَ جوابُ المسألةِ بحسب هذا المذهبِ بيِّناً فى أنَّ التعبَ بإزالةِ آفةٍ واجبٌ، وتركُهُ مَأْوُوفاً لا تعبَ فيه.

ولكنْ هذا مذهبٌ غيرُ مرغوبٍ فيه، والشغلُ به فى هذا الموضعِ فضلٌ؛ لأنه ليس من المسألةِ فى شىء، وإن كان الكلامُ قد جرَّ إليه، ولكنَّا ندلُّ على موضعه فليُؤْخَذْ من هناك، وهو كتبُ النفسِ.

***

فقد تَبَيَّنَ أن العلمَ تَصَوُّرُ النفسِ بصورةِ المعلومِ، والتصوُّرُ تفعُّلٌ من الصورة. والجهل هو عدمُ الصورةِ، فكيف يُسْتَعْمَلُ التفعُّلُ من الصورةِ فى عدمِ الصورةِ؟ هذا مُحَال. /

(الهوامل والشوامل)

قال جعفر بن محمد لأمير المؤمنين عليهم السلام تِسْعُ كلماتٍ أَيَّمْنَ جواهرَ الكلام . وأَيْتَمْنَ حقائقَ البلاغة، وقطَعْنَ أطماعَ المُحاولين عن اللحاق بهن . ثلاثٌ منها في المُناجاة ، وثلاثٌ في الحكمة ، وثلاثٌ منها في الأدب : فأمَّا اللواتي في المُناجاة فقوله : الهي! كفاني فخراً أن تكونَ لي ربّاً ، وكفاني عزّاً أن أكونَ لك عبداً ، أنتَ لي كما أُحِب ، فاجعلني لك كما تُحبُّ . وأمَّا اللواتي في الحكمة فقولُه : أمْنُنْ على من شئتَ فأنتَ أميرُه ، واحتجْ إلى مَنْ شئت فأنت أسيرُه ، واستغن عمَّن شئتَ تَكُنْ نظيرَهُ . وأمَّا اللواتي في الأدب فقولُه : قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحْسنه ، والمرء مخبوء تحتَ لسانه ، والناس أعداء ما جهِلُوا .

(البصائر والذخائر)

مقابسة

[فى النثر والنظم وأيهما أشد أثراً فى النفس]

قال أبو سليمان ، وقدجرى كلام فى النظم والنثر : ألنظم أدل على الطبيعة، لان النظم من حيز التركيب . والنثر أدل على العقل ، لأن النثر من حيز البساطة . وإنما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثور لأنا للطبيعة أكثر منا

بالعقل، والوزن معشوق للطبيعة والحس : ولذلك يفتقر له[عند] ما يعرض استكراه فى اللفظ . والعقل يطلب المعنى ، فلذلك لاحظ للفظ عنده وإن كان متشوقا معشوقا . والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة ؛ أن المعنى متى صور بالسانح والخاطر وتوفى الحكم لم يُبل بما يقويه من اللفظ الذى هو كاللباس والمعرض والاناء والظرف . لكن العقل مع هذا يتخير لفظا بعد لفظ ، ويعشق صورة دون صورة ، ويأنس بوزن دون وزن ، ولهذا شقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم . وليس هذا للطبيعة ؟ بل الذى يستند إليها ما كان حلوا فى السمع ، خفيفا على القلب ، بينه وبين الحق صلة ، وبين الصواب وبينه آصرة ، وحكمها مخلوط بإملاء النفس ، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل

ثم قال : ومع هذا ففى النثر ظل النظم ، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا ، وفى النظم ظل من النثر ، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله ، ولا عذبت موارده ومصادره ، ولا بحوره وطرائقه ، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه

وقال كلاما أكثر من هذا وقد أخرته إن شاء الله لرسالة معدودة فى الكلام على الكلام ، ثمرة هذا بتمامه فيها مع سائر مايكون لها بشرح تام وعناية بالغة ، إن ساق الله إلى غايتها ، ورفع هذا الفساد الذى قد منع من كل ما تهم النفس به من الخير ، وصد عن كل ما يكون سببا للسعادة . ولا ملجأ إلا إلى الله فى كشف هذه الضراء ، وإماطة هذه اللأواء ، فهو أول كل خير ، وميسر كل طالب وناصره

(المقابسات)

مقابسة

[فى أن إنشاء الكلام الجديد أيسر على الادباء من ترقيع القديم]

سمعت الخوارزمى الكاتب يقول لأبى اسحق الصابى بن هيثم ابن هلال :

لم إذا قيل لمصنف أو كاتب أو خطيب أو شاعر ، فى كلمة من كلام ، وقد اختل شىء منه ، وبيت قد انحل نظمه ، ولفظ قلق مكانه : هات بدل هذا اللفظ [لفظا] ، ومكان هذه الكلمة كلمة ، وموضع هذا المعنى معنى؟ تهافتت قوته ، وصعب عليه تكلفه ، وبعل بمزاولة ذلك رأيه ؟ ولو رام إنشاء قصيدة مفردة ، أو تحبير رسالة مقترحة ، كان عسرها عليه أقل ، وكان نهوضه بها أعجل ؟

فقال : رقع ما وهى يحتاج إلى تدبير قد فات أوله من جهة صاحبه الاول ، ومن كان أولى به ، وكان كالأب له ، وذلك شبيه بعلم الغيب ، وقل من ينفذ فى حجب الغيب مع العوائق التى دونه ، وليس كذلك إذا افترع هو كلاما ، وابتدأ فعلا ، واقتضب حالا ، يستقل حينئذ بنفسه ولا يحتاج فيه إلى شىء كان من غيره ، أو يكون تعلقه بيقظته يعطيه تمام ما قد فتح عليه سده ، وقدح عليه زنده ، ولم يكن هكذا حاله فى كلام معروض عليه لم يهجس قط فى نفسه ، ولا أعدله شيئا من فكره ، فقد يعجزه مالم يتأهب له ولم يرض نفسه عليه ؛ وفى الجملة : كل مبتدئ شيئا فقوة البدء فيه تفضى به إلى غاية ذلك الشىء . وكل متعقب أمرا قد بدأ به غيره فإنه بتعقيبه يفضى إلى حد ما بدأ به فى تعقيبه ويصير ذلك مبداله ، ثم تنقطع المشاكلة بين المبتدئ وبين المتعقب .

(المقابسات)

سَأَلْتَني – رَفق اللهُ بك ، وعَطَف عليّ قلبك – أن[٢] أذكر لك الغريب ومِحنَته ، وأصِفَ لك الغُرْبة وعجائبها ، وأمرّ في أضعاف ذلك بأسرار لطيفة ، ومَعان شريفة ، إمّا مُعَرِّضاً ، وإمّا مُصَرِّحاً ، وإما مُبَعِّداً وإما مقرِّباً . فكنت عليّ أن أجيبك إلى ذلك . ثم إني وجدت في حالي شاغلاً عنك ، وحائلاً دونك ، ومُفَرِّقاً بيني وبينك . وكيف أَخْفِضُ الكلام الآن وأَرْفَع ، وما الذي أقول وأصنع ، وبماذا أصبر ، وعلى ماذا أجزع ؟ وعلى العلات التي وصفتها والعورات التي ستَرتها أقول :

إنّ الغريبَ بحيثُ ما حطّتْ ركائبُه ذليلُ
ويدُ الغريبِ قصيرةٌ ولسانُه أبداً كليلُ
[٣٥/أ] والناس يَنصُرُ بعضُهم بعضاً ، وناصِرُه قليلُ

وقال آخر :

وما جزَعاً مِنْ خَشْيَة البَيْنِ أَخْضَلَتْ دُموعي، ولكنّ الغريبَ غريبُ

يا هذا : هذا وصفُ غريبٍ نأى عن وطنٍ بُنِيَ بالماء والطين ، وبَعُد عن أُلاّف له عَهْدُهم الخشونة واللين ، ولعله عاقرهم الكأسَ بين الغُدْران والرياض ، واجتلى بعينه محاسن الحَدَق المِراض ، ثم كان عاقبة ذلك كله إلى الذهاب والانقراض ، فأين أنت عن قريب قد طالت غربتهُ في وطنه ، وقلّ حظه ونصيبه من حبيبه وسَكَنه ؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ قد علاه الشحوب وهو في كِنّ ، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شَنّ : إن نطق نطق حزيان منقطعاً ، وإن سكت سكت حيران مرتدعاً ؛ وإن قرب قرب خاضعاً ، وإن بَعُدَ بَعد خاشعاً ؛ وإن ظهر ظهر ذليلاً ، وإن توارى توارى عليلاً ؛ وإن طلبَ طَلَبَ واليأسُ غالبٌ عليه ، وإن أمسكَ أمسكَ والبلاء قاصدٌ إليه ؛ وإن أصبح أصبح حائلَ اللون من وساوس الفِكْر ، وإن أمسى أمسى مُنْتَهَبَ السر من هَواتك السِّتْر ، وإن قال قالَ هائباً ، وإن سكت سكت خائباً ؛ قد أكله الخمول ، ومَصَّه الذبول ، وحالفه النحول ؛ لا يتمنى إلا على بعض بني جنسه ، حتى

يفضيَ إليه بكامنات نفسه ، ويتعلّل برؤية طلعته ، ويتذكر بمشاهدته قديمَ لَوْعَتِه ، فينثر الدموع على صحن خده ، طالباً للراحة من كده .

وقد قيل : الغريب مَنْ جَفاه الحبيب ، وأنا أقول : بل الغريب من وَاصَلَهُ الحبيب ، بل الغريبُ من تغافل عنه الرقيب ، بل الغريب من حاباه الشريب ، بل الغريب مَنْ نُودي مِنْ قريب ، بل الغريب [٣٥/ب] من هو في غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب . فإن كان هذا صحيحاً ، فتعالَ حتى نبكي على حال أحدثت هذه المفوة ، وأورثت هذه الجَفْوة :

لعلّ انحدارَ الدَّمْعِ يُعْقِبُ راحةً   من الوَجْد أو يَشفى نَجِيَّ البلابل

يا هذا : الغريبُ من غَرَبَتْ شمسُ جماله ، واغترب عن حبيبه وعُذّاله ، وأغْرَبَ في أقواله وأفعاله ، وغَرَّبَ في إدباره وإقباله ، واستغرب في طِمره وسِرْباله .

يا هذا : الغريب من نطق وصفُهُ بالمحنة بعد المحنة ، ودَلَّ عُنوانهُ على الفتنة عَقِيب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه في الفينة حَدَّ الفينة . الغريب من إن حضر كان غائباً ، وإن غاب كان حاضراً . الغريب من إن رأيته لم تعرفه ، وإن لم تره لم تستعرفه . أما سمعت القائل حين قال :

بِمَ التعلُّل لا أهلٌ ولا وطن   ولا نديمٌ ولا كأسٌ ولا سَكَنُ

هذا وصفُ رجل لحقته الغربة ، فتمنّى أهلاً يأنَسُ بهم ، ووطناً يأوي إليه ، ونديماً يَحُلُّ عقد سِرِّه معه ، وكأساً ينتشي منها ، وَسَكَناً يتوادع عنده . فأما وصف الغريب الذي اكتنفته الأحزانُ من كل جانب ، واشتملت عليه الأشجانُ من كل حاضر وغائب ، وتحكّمت فيه الأيام من كل جاء وذاهب ، واستغرقته الحسراتُ على كل فائتٍ وآيب ، وشتّته الزمان والمكان بين كل ثقة وراثب ، — وفي الجملة : أتت عليه أحكام المصائب والنوائب ، وحطته بأيدي العواتب عن المراتب — فوصفٌ يخفى دونه القلم ، ويفنى من ورائه القرطاس ، وَيَشَلُّ عن تحبيره اللفظُ ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم له فيذكر ، ولا رسم له فيُشْهَر ، ولا طيَّ له [٣٦/أ] فينشر ، ولا عُذْرَ له فيعذر ، ولا ذنب له فيغفر ، ولا عَيْبَ عنده فيُسْتَر .

هذا غريبٌ لم يتزحزح عن مَسْقَط راسه ، ولم يتزعزع عن مَهَبِّ أنفاسه. وأغربُ الغُرباء من صار غريباً في وطنه ، وأبعَدُ البُعَداء من كان بعيداً في محلِّ قُرْبه ، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ، ويغمِض عن المشهود ، ويُغضي عن المعهود . ليجد من يغنيه عن هذا كله بعطاء ممدود ، ورِفـدٍ مرفود ، وركن موطود ، وحَدٍّ غير محدود .

يا هذا : الغريب من إذا ذكر الحقَّ هُجِر ، وإذا دعا إلى الحق زُجِر الغريب من إذا أسْنَدَ كُذِّب ، وإذا تظاهر عُذِّب . الغريب من إذا امتار لم يُمَر [2] ، وإذا قَعَدَ لم يُزَرْ . يا رحمتا للغريب : طال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب ، واشتد ضَرَرُه من غير تقصير . وعظم عناؤه من غير جدوى .

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله ، وإذا رأوه لم يدوروا حوله . الغريب من إذا تنفّس أحرقه الأسَى والأسف . وإن كتم أكْمَدَه الحُزْن واللّهَف. الغريب من إذا أقبل لم يُوَسَّع له ، وإذا أعرض لم يُسأل عنه . الغريب من إن سأل لم يُعْطَ ، وإن سكت لم يُبْدَأ . الغريبُ مَنْ إذا عطَس لم يُشَمَّت. وإنْ مَرِض لم يُتفقَّد . الغريب من إن زار أُغْلِق دونه الباب ، وإن استأذن لم يُرفع له الحجاب . الغريب مَنْ إذا نادى لم يُجَبْ ، وإن هادى لم يُحَبّ .

اللهم : إنّا قد أصبحنا غُرَباء بين خلقك ، فأنّسنا فى فنائك . اللهم وأمسينا مهجورين عندهم ، فَصِلْنا بحبائك .

اللهم : إنهم عادَوْنا من أجلك لأنّا ذكرناك لهم فنفروا ، ودعوناهم إليك فاستكبروا ، وأوْعدناهم بعذابك فتحيّروا ، ووعدناهم بثوابك فتجبّروا ، وتعرّفنا بك إليهم فتنكّروا ، وصُنّاك عنهم فتنمّروا، وقد [٣٦/ب] كعنا عن تدبيرهم ، ويئسنا من توفيرهم .

اللّهُمَّ : إنّا قد حاربناهم فيك ، وسالمناهم لك ، وحلمنا عنهم لوجهك، وصَبَرنا على أذاهم من أجلك ، فخُذْ لنا بحقنا منهم ، وإلاّ فاصرِفْ قلوبَنا عنهم ، وأنّسنا حديثهم ، واكفنا طيِّبَهم وخبيثَهم .

أيها السائل عن الغريب ومحنته : إلى ههنا بلغ وصفي في هذه الورقات . فإن استزدتَ زِدْتُ ، وإن اكتفيتَ اكتفيتُ ، والله أسألُ لك تسديداً في المبالغة ، ولي تأييداً في الجواب ، لنتلاقى على نعمته ، ناطقين بحكمته ، سابقين إلى كلمته :

يا هذا : الغريب في الجملة مَنْ كُلُّه حُرْقة ، وبعضُه فُرْقة ، وليلُه أسَف ، ونهارُه لَهَف ، وغَدَاؤه حزَن ، وعَشاؤه شَجَن ، ورؤاه ظِنَن ، وجميعه فِتَن ، ومُفَرَّقُهُ مِحَن ، وسِرُّه عَلَن ، وخَوْفه وطَن . الغريب من إذا دعا لم يُجَب ، وإذا هاب لم يُهَب . الغريب مَنْ [إذا] استوحشَ استُوحِشَ منه : استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقاً ، واستُوحِش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل مُحرَّقاً . الغريب مَنْ فَجْعته مُحْكَمة ، ولوعته مُضرمة . الغريب من لِبْسته خِرْقة ، وأكلته سِلْقة ، وهَجْعته خَفقة . دع هذا كله :

الغريبُ من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعياً إليه ، بل الغريب مَن تَهالك في ذكر الله متوكلاً عليه ، بل الغريب من توجَّه إلى الله قالياً لكل من سواه ، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضاً لجدواه .

يا هذا : أنت الغريب في معناك .

أيها السائل عن الغريب : اعمل واحدة ولا أقل منها ، وإذا أردت ذِكْرَ الحق فانْسَ ما سواه ، وإذا أرَدْتَ قُرْبَه فابعد عن كلٍّ ما عداه ، وإذا أردت المكانةَ عنده فَدَعْ ما تهواه لما تراه ، وإذا أردت الدُّعاء إليه فَمَيِّزْ ما لك مما عليك في دعواه : طاعاتك كلها مدخولة ، فلذلك ما ليست هي مقبولة هِممك كلُّها فاسدة ، فلذلك ما ليست هي [٣٧/أ] صاعدة ؛ أعمالك كلها زائفة ، فلذلك ما ليست [هي] نافعة ؛ أحوالك كلها مكروهة ، فلذلك ما ليست هي مرفوعة .

ويلك ! إلى متى تنخدعُ وعندك أنك خادع ؟ وإلى متى تظنُّ أنك رابح وأنت خاسر ؟ وإلى متى تدّعي وأنت منفيّ ؟ وإلى متى تحتاج وأنت مكفيّ ؟

وإلى متّى تبدي القلق وأنت غنيّ ؟ وإلى متى تهبط وأنت علّي ؟ ما أعجب أمراً تراه بعينك ، ألهاك عن أمر لا تراه بعقلك . الحمار أيضاً يرى بعينه ولا يرى بغيرها . أفأنت كالحمار فتُعْذَر ؟ فإن لم تكن حماراً ، فلِمَ تتشبّه به ؟ وإن كنته ، فلِمَ تدّعي فضلاً عليه ؟ وإذا لم تكن حماراً بظاهر خلقتك وصيغتك ، فلا تكُنْه أيضاً بباطن بنيتك وحِليَتك .

قد والله فَسَدْتَ فساداً لا أرجوك معه لفلاح ، ولذلك ما أدري بأيّ لسان أحاورك ، وبأي خُلُقٍ أجاورك ، وفي أي حقيقةٍ أشاوِرُك ، وبأي شيء أداورك : سِرُّك كُفران ، ولفظك بُهْتان ، وسرورك طغيان ، وحزنك عِصيان ، وغناك مرح وبَطَر ، وفقرك تَرَح وضَجَر ، وشبعُك كظّة وتُخمة ، وجُوعك قنوط وتُهمة ، وغَزْوك رياء وسُمْعة ، وحَجُّك حيلة وخدعة ، وأحوالك كلها بَهْرَجٌ وزَيْف ، وأنت لا تحاسب نفسك عليها بِلِمَ ، ولا بكَم وكيف .

ما أسعد من كان في صدره وديعة الله بالإيمان فحفظها حتى لا يسلبها منه أحد ! أتدري ما هذه الوديعة ؟ هى والله وديعة رفيعة ، هى التى سبقت لك منه وأنت بَدَدٌ فى التراب لم تجمعك بَعْدُ الصورةُ ، ولم يقع عليك اسم ، ولم يُعرف لك عَيْن ، ولم يَدُلَّ عليك خبر ، ولم يَحْوِكَ مكان ، ولم يَصِفْك عِيان ، ولم يُحِطْك بيان ، ولم يأت عليك أوان . أنت فى ملكوت غيب الله ثابتٌ في علم الله ، عطلٌ من كل شيء إلا من مشيئة الله [٣٧/ب] تُرَشّح لمعرفته ، وتُلحظ في صفوته ، وتُؤَهّل لدعوته .

فما أسعدك أيها العبد بهذه العناية القديمة من ربك الكريم الذي نظر لك قبل أن تنظر لنفسك ، وأيّدك بما لم تهتد إليه همتك ، حتى إذا نَشَر مَطْوِيَّك ، ورَتَق مُفْتَتَقَك ، وجمع مفترَقَك ، وقوّم مُنَآدك ، وسوّى مُعْوَجَّك ، وفتح عينك ، وطرح شعاعها على ملكوته التى جعلها قُبالة بصرك ، وعرّفك نفسك ، ودعاك باسمك ، وشهرك بحكمته فيك ، وأظهر قدرته عليك ، وعجّبك وعجّب غيرك منك ، ولاطفك ولطف لك ، وبيّن لك مكانتك إذا أطعت ، ومهانتك إذا عصيت ، وثَبّتَ على شهواتك فتناولتَها ، وعلى

لذّاتك فانهمكتَ فيها ، وعلى معاصيك فركبتَ سنامها ، ولم تفكر فيما خلفها وأمامها . ولمّا قيل لك : اتّقِ الله ، أخذَتْك العِزّةُ بالإثم ، وبُؤتَ فيما فيك من نعم الله عليك تَهُرُّ على ناصحك ، وتَهزأ بالمشفق عليك ، وتُحاجُّه بالجهالة ، وتقابله بالكبرياء والمَخِيلة . إنك عندي لمن المسرفين ، بل مــن المجرمين ، بل من الظالمين ، بــل من الفاسقين ، بل من المطرودين ، بل ممن قد تعرّض لأن يسلبه الله ما أعطاه ، ويجعل النار مأواه ، حتى يصير عبرة لمن وراه .

يا هذا : أحَجَرٌ أنتَ ؟ فما أقسى قلبك ، وما أذهبك فيما يغضب عليك ربك! أبينك وبين نفسك تِرَةٌ أو كيد ؟ أهل يفعل الإنسان العاقل بعَدُوّه ما تفعله أنت بروحك ؟ لا يَنْفَعُكَ وعظ وإن كان شافياً ، ولا ينجَعُ فيك نُصْحٌ[٢] وإن كان كافياً .

اللهم : تفضل علينا بعفوك إن لم نستحقّ رضاك ، يا ذا الجلالِ والإكرام.

(الإشارات الإلهية)



● مجلات تصدر عن

الهيئة المصرية العامة للكتاب

● **فصول**

مجلة فصلية

رئيس التحرير : جابر عصفور

● **إبداع**

مجلة شهرية

رئيس التحرير : أحمد عبد المعطى حجازى

● **القاهرة**

مجلة شهرية

رئيس التحرير : غالى شكرى

● **المسرح**

مجلة شهرية

رئيس التحرير : محمد عنانى

● **علم النفس**

مجلة فصلية

رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

● **عالم الكتاب**

مجلة فصلية

رئيس التحرير : سعد المجرسى

● **الفنون الشعبية**

مجلة فصلية

رئيس التحرير : أحمد مرسى





أبو حيان التوحيدي

(الجزء الثانى)

- حداثة أبى حيان
- التوحيدى وإشكال الصوت
- اللغة والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعى
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المحاورات وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكى والمحكى
- المشافهة والكتابة
- المجلسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

المجلد
الرابع عشر
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦

فصول
مجلة النقد الأدبي
مجلة علمية محكمة



الجـــــزء الثـــانى



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



رئيس مجلس الإدارة: سمير سرحان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هدى وصفى

الإخراج الفنى: سعيد المسيرى

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: حازم شحاته
فاطمة قنديل

سكرتارية: آمال صلاح
صالح راشد

السعر: ثلاثة جنيهات

● **الأسعار فى البلاد العربية:**
الكويت ١,٧٥٠ دينار ـ السعودية ٣٠ ريال ـ سوريا ١٣٣ ليرة ـ المغرب ٥٥ درهم ـ سلطنة عمان ٣ ريال ـ العراق ٢ دينار ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ البحرين ٣ دينار ـ الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال ـ الأردن ٢,٥ دينار ـ قطر ٣٠ ريال ـ غزة/ القدس ٢,٥٠ دولار ـ تونس ٥ دينار ـ الإمارات ٢٧ درهم ـ السودان ٦٧ جنيها ـ الجزائر ٢٤ دينار ـ ليبيا ١,٧ دينار – دبى/ أبو ظبى ٣٠ درهم.

● **الاشتراكات من الداخل :**
عن سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشا + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحوالة بريدية حكومية.

● **الاشتراكات من الخارج :**
عن سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد ـ ٢٤ دولارا للهيئات. مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية ـ ما يعادل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا ـ ١٦ دولارا).

● **ترسل الاشتراكات على العنوان التالى :**
مجلة «فصول» الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ شارع كورنيش النيل ـ بولاق ـ القاهرة ج . م . ع.

● **الإعلانات : يتفق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المعتمدين.**



الجزء الثانى

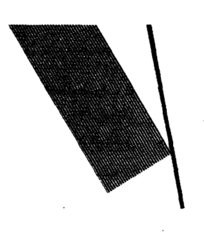
• فى هذا العدد

المجلد الرابع عشر
العدد الرابع
شتاء ١٩٩٦



الجزء الثانى





مفتتح

فى الساعة الحادية عشرة من صباح يوم الاثنين الموافق التاسع من أكتوبر (الرابع عشر من جمادى الأولى)، افتتحنا الاحتفالية الضخمة التى أقمناها بمناسبة مرور ألف عام على وفاة أبى حيان التوحيدى، وهى الاحتفالية التى بدأنا الإعداد لها منذ عامين، فقد توفى التوحيدى عام ٤١٤ للهجرة، ودعا من أجلها المجلس الأعلى للثقافة فى القاهرة باحثين من أكثر من عشرين دولة عربية وأجنبية. وحين جاء دورى لألقى كلمتى فى الافتتاح، بعد أن تحدث ميجيل هرنانديث من جامعة الكومبليتينثيا فى إسبانيا بوصفه أكبر الباحثين الأجانب سنا، وإحسان عباس الذى ألقى كلمة الباحثين العرب، وشوقى ضيف الذى ألقى كلمة الباحثين المصريين، شعرت بالرهبة وأنا أسترجع ذكرى التوحيدى الذى فارق الدنيا غير آسف عليها منذ ألف عام وعامين إذا شئنا التحديد.

ولكن عندما صعدت إلى منصة الخطابة، وتطلعت إلى الجمع الغفير من الباحثين والمثقفين الذين احتشدوا لهذه المناسبة، وإلى الحضور الكثيف من الشباب الذين وصل عددهم إلى مئات عديدة، والذين لم تسعهم قاعة مسرح الأوبرا فى القاهرة، فتجمعوا خارج المسرح ينصتون فى مهابة، شعرت بالفرح والفخر والأمل. الفرح لأن الثقافة الحقيقية لاتزال تجتذب الكثير من الشباب الذى يتلهف عليها، بعد أن أغرقته أدوات الإعلام التقليدية وأجهزته بكل ما يخدر وعيه ويسطِّح مشاعره. والفرح لأن الاحتفال بشخصية تراثية مثل أبى حيان يستطيع أن يجتذب إليه كل هذا العدد من الحضور الشاب المتطلع إلى المستقبل. والفرح لأن هذه الأمة تبرز من بين أبنائها من يقدِّر الإبداع الذى ظل هامشيا، ومن يصل إبداع الماضى بحياة الحاضر فى حركته الخلاقة، متطلعا إلى المستقبل. وشعرت بالفخر لأن الأمة العربية، ممثلة فى الصفوة من أبنائها، لا تضيع تراث المبدعين الذين صنعوا خصوصيتها ومكانتها بين الأمم، ولا تهمل المتمردين الذين لم يتقبلوا الحياة كما تقبلها غيرهم، وثاروا على أعراف التقاليد الجامدة والأقانيم الخامدة. وشعرت بالأمل فى المستقبل، لأن أمة تنطوى على هذه الصفوة، وتتدعم بهذا التراث، وتحتفى بالهامشى المتمرد، وتقبل معنى الاختلاف، لابد أن تتجاوز العقبات، وتمضى قدما إلى الأمام، وتقضى على كل أصوات التعصب، وتمحو كل ظلام الجهالة الذى لابد أن ينقشع ليبقى النور الذى يمثله الإبداع، والذى يرمز إليه بأجل معانيه أبو حيان التوحيدى.

وحين مضيت أرقب الاهتمام المتوثب الذى ظهر على الأوجه، والتطلع الواعد فى الأعين، وفرحة الاحتفاء بعنصر مضئ من عناصر الذاكرة التراثية التى ينطوى عليها الوعى، ولهفة الاستماع إلى الجديد الذى يصل الماضى بالحاضر فى حركته صوب المستقبل، خطرت على ذهنى أربعة معان أساسية، اقترنت باحتفالنا القومى بألفية التوحيدى.

المعنى الأول معنى قومى يؤكد وحدة الثقافة العربية، وقدرتها على أن تصل بين أبنائها رغم حواجز الأنظمة السياسية وعوائق القيود الإيديولوجية، فهاهو تراث أبى حيان التوحيدى يصل بين مثقفى الأمة العربية، على اختلاف أقطارها، محققا على المستوى الثقافى ما عجز عنه العمل السياسى. كنت أرى أمامى كيف يحتشد مثقفون وعلماء من حوالى خمس عشرة دولة عربية ليؤكدوا المعنى القومى للثقافة، ويبرزوا وحدة التراث الذى يجمعهم، والذى يصل الماضى بالحاضر الذى يندفع صوب المستقبل، دون أن يفكر واحد منهم أو يسأل: أين ولد التوحيدى أو أين مات؟ وهل ينتمى إلى هذا القطر العربى أو ذاك؟ فقد استقر فى خلد الجميع أنه ولد فى الثقافة العربية ومات كطائر الفينيق ليبعث فى الثقافة العربية، وبواسطة كل المثقفين العرب الذين يتطلعون إلى الغد.

ولكن هذا المعنى القومى لا يخلو من أسى الحاضر بالطبع، فمن بين الحاضرين نموذج المثقف العراقى الذى فرض عليه أن يعيش خارج العراق، ونموذج المثقف الفلسطينى الذى لا يزال موزعا فى المنافى، مؤكدا أن حلم السلام لايزال بعيدا. وأحسب أن هامشية أبى حيان قد انعكست على هامشية كثير من المثقفين الحاضرين فى أقطارهم، حيث الهيمنة للثقافة التقليدية والخطاب أحادى البعد الذى لا يعترف بسر المغامرة التوحيدية التى صنعت مكانته. ولكن الأسى المنسرب فى المشهد يتراجع بفضل الأمل فى إمكان تكرار مثل هذا الحشد القومى من المثقفين، فى عواصم عربية متعددة، تنطوى على إمكانات واعدة فى تأكيد أبعاد الاستنارة الخلاقة فى تراثنا القومى.

والمعنى الثانى هو معنى إنسانى، فإلى جانب المثقفين والباحثين العرب، يشاركنا باحثون من أقطار المعمورة الفاضلة التى تطلع إليها الفارابى، وحلم بها التوحيدى. أعنى المعنى الذى ارتبط بوضع التوحيدى فى تقاليد ثقافية انبنت على إضافة اللاحق إلى السابق، وتتميم النوع الإنسانى، واستحسان الحق واقتنائه وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق. وتلك هى التقاليد التى صاغ ابن رشد، بعد التوحيدى، مبدأها الأساسى بتأكيده ضرورة الاستعانة بغيرنا من أبناء الإنسانية، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك فى الملة أو غير مشارك، فالمهم فيها هو شروط الصحة، وما تثيره فى النفوس من دوافع تحث على الابتكار الذى يضيف إلى وعى الحاضر بالماضى الوعى بالمستقبل. وكما كانت كتابة التوحيدى تأكيدا للمعنى الإنسانى الذى انطوى عليه التراث، من حيث تجاوزه الأفق العرقى العنصرى الضيق، فإن الاحتفاء به جاء منطويا على المعنى نفسه. وتجلى ذلك فى اهتمام الباحثين فى كل أنحاء العالم بكتابة التوحيدى التى تنبنى على أسئلة تؤرق الإنسانية كلها ولا تقتصر على ثقافة قومية دون غيرها. وكان المعنى الإنسانى فى الاحتفاء بالتوحيدى واضحا فى الحضور الدولى، وفى الأوراق التى قدمها الباحثون الذين قدموا من استراليا والولايات المتحدة، ومن ألمانيا وإسبانيا، ومن تركيا وقازاخستان، ومن أقطار أخرى متعددة، ليشهدوا معنا ما يؤكد المعنى الإنسانى فى تراث التوحيدى.

أما المعنى الثالث فهو معنى علمي يتصل بتواصل الأجيال، الأجيال التي تعلمنا منها، جيل طه حسين، ثم جيل شوقي ضيف، ثم جيل إحسان عباس ومصطفى ناصف، إلى جانب الأجيال اللاحقة المتعاقبة التي تتواصل مع الأجيال السابقة بالحوار، ويأخذ شبابها عن شيوخها ما يكون بداية لإضافتهم الخاصة، تأكيدا للحضور المتجدد للعلم، وأمانة لمعنى الأستاذية والتلمذة ووفاء للمستقبل في آن. ويرتبط بهذا المعنى العلمي مبدأ الحوار الذي يؤكد أهمية الوصل حين يكون الوصل ضروريا، وأهمية الانقطاع حين يكون الانقطاع أشد ضرورة. وذلك معنى ينطوي على حق الاختلاف وضرورة التباين بوصفهما سبيل التقدم الإنساني في المعرفة. وها هي القاعة الفسيحة التي تنبسط أمام عيني، مزدحمة بالمحتفين بالتوحيدي، تمتلئ بباحثين ومثقفين من اتجاهات فكرية متنوعة، ومناهج أكاديمية مختلفة، متباعدة ومتصارعة أحيانا، متحاورة متفاعلة في أغلب الأحيان، تلتقي لتتفاعل في فضاء أبي حيان، مؤكدة علاقات الوصل وبدايات الفصل، باحثة في هذا الفضاء عن ما يتأكد بالحوار، ويثرى بالمناظرة، ويحيل مقابسة الحديث إلى إمتاع ومؤانسة. وذلك هو البعد الذي ظل هامشيا، مقموعا، طوال العصور التي وصلت الأدب بالزخرفة اللفظية أولا، ووصلته بالتعبير التلقائي عن الانفعال ثانيا، متجاهلة ذلك النوع من الكتابة الذي يمزج بين العوالم مزجه بين قوى النفس والعقل.

والواقع أن هذا المعنى العلمي دفعني إلى استرجاع التقاليد التي استنتها الثقافة العربية الحديثة منذ أن بدأت الاحتفاء بألفية المبدعين من أبنائها. وكانت البداية اللافتة في الثلاثينيات مع الاحتفاء بذكرى أبي الطيب المتنبي بعد ألف عام. وهي البداية التي كانت سبيلا إلى تجريب المناهج التاريخية والنقدية الجديدة في ذلك الزمان، ووسيلة إلى إبراز إسهام بلاشير الفرنسي إلى جانب عبدالوهاب عزام ومحمود شاكر وطه حسين المصريين، فضلا عن أقرانهم العرب الذين أتوا بمناهج جديدة تجلي النص الأدبي وتلقي عليه أضواء حديثة. وقد دارت الثقافة العربية دورات ودورات منذ الثلاثينينات، وأصبح الجديد في الثلاثينيات قديما في التسعينيات. ولكن ظل بعض القديم قادرا على نوع بعينه من العطاء، وقادرا على أن يناوش الحديث في نوع من الحوار المتوتر. وقد التقى القديم بالجديد في البحوث التي احتفت بالتوحيدي. وتجاور التوثيق التأريخي والمقاربات التاريخية التي تنوعت مناهجها وتباينت. وفي الوقت نفسه تجاورت البنيوية اللغوية والبنيوية التوليدية والأسلوبيات التداولية والسرديات المعاصرة والتفكيك والنقد النسائي. وشكل هذا التجاور مشهدا نقديا أكثر تعقيدا وتعددا بالقطع، إذا قسناه بالمشهد النقدي الذي انطوى عليه الاحتفاء بمرور ألف عام على أبي الطيب المتنبي منذ ستين عاما.

هذه الأعوام الستون التي تفصل الاحتفاء بألفية التوحيدي عن ألفية المتنبي أعوام حاسمة في عمر النظرية الأدبية والنقدية وممارستهما على السواء. ولم يقتصر الأمر في تعاقب هذه السنوات على ما حدث من تعدد وافر في العواصم الثقافية التي جاوز تكافؤها الواعد معنى المركزية، وذلك في اقترانها بالانتشار المتزايد للجامعات العربية التي تتضاعف أعدادها عاما بعد عام، وإنما انتقل التعاقب إلى التزامن الذي يشهد تعدد الاتجاهات الأدبية والنظريات النقدية إلى الدرجة التي اختفت معها مركزية النظرية المهيمنة، أو أحادية الاتجاه الأدبي السائد. وآية ذلك البحوث التي عرضت في ست عشرة جلسة استغرقتها الأيام الأربعة للاحتفال بألفية التوحيدي، حيث لم ألمح صوتا نقديا سائدا بالقياس إلى سواه، أو اتجاها بحثيا يغلب ما عداه، وإنما التعددية التي تغتني بالحوار، حتى على مستوى المقاربات الجديدة التي شدت إليها الأنظار دون غيرها.

والحق أن هذه المقاربات أكدت بعدا جديدا من الإبداع، هو ذلك البعد الذي لا ينغلق على الانفعال المهيمن أو العاطفية الطاغية، وإنما البعد الذي يصل الانفعال بالفكر، والفن بالتأمل، في تركيبة نوعية فريدة، هي التركيبة

التى تميزت بها كتابة أبى حيان الذى وصفه ياقوت الحموى بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. وذلك هو البعد الذى ركزت عليه المقاربات الحديثة، تلك التى التفتت إلى ما لم تلتفت إليه المقاربات القديمة، وفتحت من آفاق الكتابة التوحيدية ما ظل مغلقا أمام المناهج التاريخية التقليدية وأمام المقاربات الوصفية التى لا تجاوز السطح.

والواقع أن نص التوحيدى ينطوى على غوايته الخاصة التى تجتذب إليها المناهج الأحدث المغرمة بالتحليل اللغوى متعدد الأبعاد، فهو نص كتابى بالمعنى الذى يناقض الشفاهية، وهو نص الكتابة بالمعنى الذى يناقض نص القراءة فى مصطلح رولان بارت، وهو نص ينقض نفسه بنفسه فيغرى بالمقاربة النقضية له، ومن ثم البحث عن تدمير هذا النص الدائم لمركزية اللوجوس التى لا يقبلها إلا لينقضها. وهو نص يتضمن مستويات متعددة من الخطاب، تخايل المقاربات الأحدث بعلاقات الحوار على مستويات التشكل أو الإرسال، فى موازاة مستويات التلقى والاستقبال.

ويقود ذلك إلى المعنى الرابع من معانى الاحتفال بالتوحيدى.وهو معنى يتصل بالإبداع الذى يخرج على السائد، أو الثابت، ويؤسس للمتغير الواعد، مؤكدا حضور الحداثة. هذا الحضور يتصل بالمبدعين الهامشيين، أولئك الذين عاشوا على شفا جرف خطر من عصرهم، متحدين التقاليد الجامدة، خارجين على الأعراف المتكلسة، منطوين على الوعى الضدى للكتابة. وحين بادلهم العصر العداء بادلوه الإبداع، فتلك هى خاصية المبدعين الخلاقين الذين يحيلون جفاف اليباب إلى كتابة خضراء المنقار، حتى فى لحظات يأسهم التى لا يفارقهم فيها الحلم أو التشبث بالأمل، تماما كما فعل أبو حيان، ذلك الذى وصل به اليأس إلى أن أحرق كتبه، كما لو كان يصرخ الصرخة التى تحتج على كل الشروط التى يمكن أن توصل أقرانه إلى ما وصل إليه عندما أحرق كتبه بنفسه، كأنه يحرق نفسه، فى فعل احتجاج عنيف، يجاوز عصره إلى عصرنا، ليؤكد فينا الهامشية، وضرورة الحرص على التغيير وتشجيع الإبداع الخلاق، واستبدال جنون الإبداع المتغير بتعقل الكتابة الجامدة.

وأبو حيان واحد من هؤلاء المجنونين بالفن، الممسوسين بالتغيير، المتطلعين إلى المستقبل، الذين لا يستريحون إلى شئ، ويحولون كل شئ إلى سؤال. والإبداع سؤال مفتوح تذكرنا به أسئلة أبى حيان التى لا تنتهى، والتى هى أسئلة مطروحة علينا بالقدر الذى كانت مطروحة على عصره. ولعل النجاح المؤكد الذى حققته الجلسات التى دارت حول كتابة أبى حيان أنها تواصلت مع أسئلته، وأضافت إليها أسئلة جديدة، فالسؤال الذى يولد السؤال هو روح الإبداع الذى يعلمنا إياه أبو حيان، وهو روح البحث المنهجى الواعد الذى يصلنا بالتوحيدى ويصله بنا.

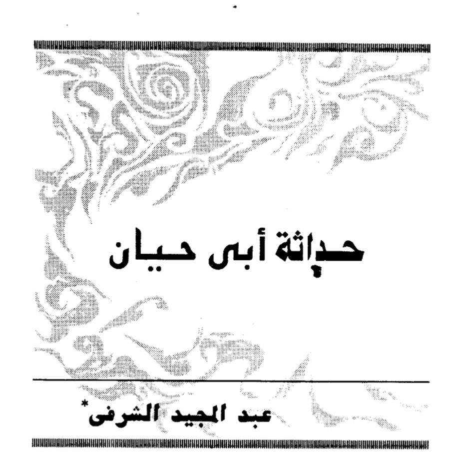
وإذا كان الاحتفاء بالإبداع الهامشى الذى يمثله أبو حيان، والذى يظل رمزا عليه، هو الاحتفاء بالنثر الذى ظل مقموعا بالقياس إلى الشعر، فإن هذا الاحتفاء احتفال بأنواع الكتابة التى شغلت نفسها بتأسيس أنواع جديدة. وليس من قبيل المصادفة أن كتابات التوحيدى تطرح على قارئها إشكال النوع الأدبى، على مستويات السرد الذى تومئ إليه وتجسده كتب مثل «المقابسات» و«الإمتاع والمؤانسة»، أو على مستوى المحاورة التى تضع كل شئ موضع السؤال كما يحدث فى «الهوامل والشوامل»، أو على مستوى الرسالة التى تنفرد بموضوع إشكالى مثل «الصداقة و الصديق»، أو الرسالة التى تقوم بتأسيس تقنيات الهجاء النثرى الموازى لهجاء القصيدة كما فى «مثالب الوزيرين»، أو فى كتابة النجوى التى يتعدد فيها المخاطب تعدد التوتر الذى تنطوى عليه «الإشارات الإلهية».

إن غربة أبي حيان لا تنفصل عن غرابة لغته، في هذا السياق الذي يصل الوعي بطرائق التعبير عنه، كما أن تعدد مستويات اللغة في كتاباته هو الوجه الآخر من تعدد أنواع الإبداع وتعدد المحاولة في تأسيس أنواع جديدة تخرج على المألوف، أو تنتقل بأوضاع المألوف إلى غير المألوف. وإذا كانت هذه التعددية هي المسؤولة عن الحوارية المنسربة في كتابات التوحيدي، وتمثل في ذاتها الموازي اللغوي للوعي المديني الذي تنطوي عليه هذه الكتابات، فإن هذه الحوارية، بدورها، هي الوجه الآخر لدوائر الأنواع التي لا تقبل التصنيفات الجاهزة، حيث يمتزج الذي لا يمتزج في كتابة التوحيدي، ويجتمع ما لا يجتمع، وذلك أمر لا يمكن وصفه أو إدراكه باللجوء إلى الأوصاف أو القوالب التقليدية التي تختزل الثراء في صيغة وحيدة البعد، لا تختلف كثيرا عن صيغة ياقوت الحموي التي توارثتها الأجيال، والتي ترددت كثيرا في جلسات المؤتمر، والتي تلخص التوحيدي في أنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة.

لنقل، في النهاية، إن كتابة التوحيدي عانت الغربة في عصرها، كما عانت من الغربة الأقسى في عصور متعددة. وآن الأوان لأن نقدر هذه الكتابة حق قدرها، وننزلها المنزلة التي تليق بها، في عصرنا المتطلع إلى الجديد، هذا العصر الذي أصبحت الحداثة وما بعد الحداثة علامتين مائزتين من علاماته. وإذا كان التوحيدي قال منذ ألف عام إن أغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه، فإننا بالاحتفال به نقول له في زمنه، ولأمثاله في زماننا، أنتم لستم الغرباء بل نوارة الغد الآتي بأحلامنا الإبداعية. وإذا كان التوحيدي أكد أن الغريب من إذا دعا لم يجب، وإذا هاب لم يهب، فإن احتفالنا به، هذه الأيام التي يتغير فيها العالم كله، يؤكد نقيض ما قاله، فقد دعانا هذا الغريب عبر القرون فاستجبنا له، ولكن بعد ألف عام وعامين. ونرجو ألا ينتظر أمثاله في عصرنا كل هذا الوقت لكي يستجيب لهم المستجيبون.

رئيس التحرير





حداثة أبى حيان

عبد المجيد الشرفى*

قد يبدو الكلام عن حداثة رجل عاش منذ ألف عام أو يزيد ضربا من المفارقة المرفوضة والإسقاط المقيت والتوظيف الفج. وإن الأمر لكذلك إن أنت اكتفيت من الحداثة بالظاهر من معانيها والمباشر من أبعادها، فاعتبرت الحديث مرادفا للجديد، مقابلا للقديم فحسب، والتبس عندك الحديث بالمعاصر، وقبلت أن تكون لاهثا وراء كل تقليعة عابرة لا تميز بين محتوى هذه وتلك، ولا يهمك إن كانت موغلة فى الرجعية، فاقدة كل عمق، مضربة عن كل قيمة إنسانية، بل منافية لأى ذوق رفيع. ذاك هو فعلا المتبادر إلى الذهن من معانى الحداثة، لاسيما إذا كان هذا الجديد آتيا من الغرب روجته الآلة الدعائية والإعلامية الجهنمية ترويجا، ورسخته فى نفوس الشباب ترسيخا، وامتزجت فيه الحاجة إلى مجاراة العصر بالحاجة إلى استهلاك المواد المنتجة من وراء البحر وإلى امتلاك البضائع الموفرة للرفاه المصطنع، دون القدرة على إنتاجها أو حتى تحويل وجهتها وتطويرها.

ولكن الحداثة ـ لو أمعنت النظر وتأملت ـ تجل عن هذا التمثل السطحى وتنأى عن الحصر فى قشرتها الخلابة، دون النفاذ إلى حقيقة كنهها وبعيد غورها. فهى ما كانت يوما علامة على التقليد، لا تقليد الآخر ولا تقليد السلف، لا تقليد الغالب ولا تقليد الماضى سواء بسواء، وما اقتصرت يوما على وجه الحياة المادى أو على الثروة المكدسة والعيش السهل والمتعة الرخيصة، وإن كانت هذه كلها من توابعها وآثارها..إن الحداثة فى جوهرها، ومنذ نشأتها قبل نحو من قرنين، نظرة متميزة إلى الكون وإلى الطبيعة وموقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، كلاهما يقوم على نبذ الآراء الجاهزة والنظريات المحنطة، ويتوق إلى تجاوز حدود المعرفة تجاوزا مستمرا ويسعى إلى عقلنة كل المعطيات، أشياء طبيعية كانت أو مؤسسات رمزية واجتماعية. الحداثة، إن شئت إجمال القول، قدرة على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب معيار الجدوى؛ جدوى الفهم وجدوى الفعل معا. لذلك ما استنكفت، منذ أن استقامت حضارة متكاملة وثقافة شاملة، من الاستفادة من كل متاح، بل من التنقيب عن مكنونات الطبيعة وكنوزها وعن مآثر الشعوب ومخلداتها وعما فى بطون الكتب وبقايا النقوش والرسوم والصروح لتعجنه عجنا آخر وتسويه بناء مستحدثا، لا تخضع فى ذلك لغير مرجعياتها

* جامعة تونس.

الثابتة، ولا تطرح إلا ما يخرج عن غاياتها وأهدافها، الطارف عندها فى منزلة التالد، والقريب الميسور تناوله مثل البعيد العسير الوصول إليه، والعجيب والغريب لا فرق بينهما وبين المعهود والمألوف، ما دام هذا أو ذاك دون ميز، ما يساعد على فهم أفضل يحقق به الإنسان ذاته متحررا من كل محظور، ومادام يجلب منفعة ويحسن تنظيما ويفيد متعة ذهنية أو حسية، حتى اعتبرت أنها أولى بما ينسجم مع مقاييسها من أصحابه وممن ابتدعوه وابتكروه، أو قل إنها تبتتهم على بعد الشقة وتقادم الزمن وحسبتهم من أعوانها ورجالها.

من هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، لا يجوز لنا فقط بل يجب علينا أن نعود إلى أبى حيان التوحيدى لنبحث فى آثاره عما يستجيب لتطلعاتنا ويتناسب مع حاجاتنا المعرفية ويتلاءم مع قيمنا الراهنة، لا باعتبار أن آراءه كلها صائبة أو أن مواقفه مازالت على علاتها صالحة، بل من حيث إنه مفكر وأديب فذ ومثقف ملم بمعارف عصره، عصر ازدهار الحضارة الإسلامية وأوج عظمتها، فمن المتوقع أن نعثر عنده على نفائس لم يبلها الدهر ولا أتى عليها تعاقب الأيام، هى من قبيل ما يمكن أن يمدنا به هذا الرأى أو ذاك وهذا الفصل أو ذاك من حكمة بوذا وكونفيشيوس، أو من فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو من ناموس موسى وبشارة عيسى ورسالة أحمد، أو من ملاحم يونان وأشعار العرب والفرس وآدابهم، فضلا عما يمكن أن نستفيده من آثار أعلام النهضة الأوروبية من أمثال إيرزم ولوثر وديكارت وجاليليو ونيوتن وكوبرنيك وسبينوزا، ورجال عصر الأنوار كفولتير وروسو وكندرسى، ومن آراء المفكرين الذين طبعوا الفكر الحديث كهيجل وكانط ونيتشه وماركس وداروين وفرويد. فما من باحث يعتد به فى عصرنا إلا وهو متشبع بآثار هؤلاء جميعا أو جلهم، وما من أحد يشهد له بالتبريز فى ميدانه إلا وله ـ إلى جانب تمكنه من ثقافته الفنية الدقيقة وقدرته على الاختراع والاستنباط والإضافة ـ إلمام حسن بشتى فنون المعرفة القديمة والحديثة، لا يدفعه الاشتغال بالهندسة إلى إهمال التاريخ أو بالطب إلى احتقار علم الاجتماع أو بعلم النفس إلى الجهل بالديانات والمعتقدات أو بعلم الحياة إلى التغاضى عن النظريات الاقتصادية أو بالفن والأدب إلى التنكب عن الرياضيات، وهلم جرا. بل لسنا مغالين إذا قررنا أن كل النظريات السائدة فى هذا النصف الثانى من قرننا الموشك على الأفول قائمة فى شتى الميادين على مقارنة واعية بين مختلف مجالات المعرفة بما فيها القديمة الموروثة، وأنها عبارة عن تأليف بين عناصرها يسنده الاختبار والتجربة وعن صهر لمكوناتها دونما تقيد بصورها التقليدية.

علينا إذن، والحال ما وصفنا، أن لا نتحرج أدنى الحرج من العودة إلى أبى حيان. فانخراطنا فى الحداثة يوفر لنا الميزان الذى به نزن مدى حداثة إنتاج الأعلام من أسلافنا ويعصمنا من الوقوع فى التمجيد المطلق، تعويضا عن خواء الحاضر أو التحقير المطرد نتيجة الانبهار بالآخر والاستلاب العقيم، كما يفرض علينا إزاحة الغبار عن روائع تراثنا وتجليتها؛ إذ لا مطمع فى أن ينهض بهذا العمل غيرنا أو يحل محلنا إزاءه. بهذا ندعم الكونية فينا وفى غيرنا، دون التنكر لخصوصيتنا والذوبان فى الآخرين.

وإن من حق أبى حيان علينا أن ندرس جملة ما وصلنا من كتبه ورسائله، فليس «إمتاعه» مثلا بأقل شأنا من «بصائره»، ولا «إشاراته» بأهون خطرا من «هوامله»، على ما بينها من اختلاف وائتلاف فى الشكل والأسلوب ومن تنافر وتكامل فى المحتوى والموضوع. ولكن ضيق المجال لا يسمح لنا بهذا المسح الشامل الكفيل وحده بإنصاف الرجل وتقييم آثاره تقييما يبرز عطاءه الحق فى غير ما تشويه ولا تضخيم. وحسبنا أن نعتمد فى هذه المقاربة السريعة كتابا من كتبه لم ينل فى نظرنا ما هو جدير به من الدرس العميق والفحص المتأنى، هو (المقابسات)، نختبر من خلاله حداثته ونبحث فى غضونه عما يستحق البقاء والخلود.

ومن الغريب أن التوحيدى نفسه كان يرتضى هذا المنهج فى تناول (المقابسات) بل كان يحث قارئه حثا عليه. اصغ إليه يقول فى آخر المقابسة الثلاثين[1]:

«وهذا كما تسمع، وما أزيدك استبصارا وتعجبا منه واستغرابا له، وهو نمط ما سمعته من صنف من أصناف الناس، فإن سرك فاستفده وإن سقط عليك فدعه لأهله فلست العيار على هذا الخلق»[2] .

ويقول فى أول المقابسة الحادية والتسعين:

«قد مرت فى هذه المقابسة التى تقدمت فنون من الحكمة وأنواع من القول ليس لى من جميعها إلا حظ الرواية عن هؤلاء الشيوخ، وإن كنت قد استنفدت الطاقة فى تنقيتها وتوخى الحق فيها بزيادة يسيرة لا تصح إلا بها أو نقص خفى لا يبالى به. وأنا أسألك أن تأخذ منها ما وافقك وتدع على ما بار عليك»[٣].

فما أبعدنا فى هذا الموقف عن الوثوقية الطاغية فى عصور الانغلاق والاستبداد بالرأى حين تقدم كل فكرة مهما كانت سخيفة على أنها عين الحق وغاية الصواب لمجرد أن أتى بها شيخ من الشيوخ أو رويت عن المتقدمين فأكسبها الزمن قداسة تمنع من إعادة النظر فيها وتمحيصها.

ولعل التوحيدى لم يدع قارئه إلى هذه الحرية فى الاختيار إلا لأنه هو نفسه قد تخلص من سلطان الماضى وربقة التقليد، فلم يكن حجاب المعاصرة يحول بينه وبين الاعتراف بفضل أعلام عصره، كما كان هذا شأن الكثيرين ممن كان الحق والصواب مقصورين عندهم على ما قاله السابقون واكتفوا بالحفظ والرواية، وإن هم جاوزوهما فإلى الشرح والتعليق أو الاختصار والتوفيق. لقد كان يشعر بأن معاصريه جديرون بأن تدون آراؤهم وتعتبر على قدم المساواة مع آراء القدماء، فيقول:

«ولولا أنى خلعت الحياء خلعا وتصديت للوم تصديا فى تحرير هذا الكلام... لكان ذلك كله نسيا منسيا فى جملة ما نسى ومغمورا فى غمار ما جهل وفائتا فى عرض ما فات»[٤].

ويقول كذلك منافحا عن معاصريه:

«وإذا كنت فى جميع ذلك راوية عن أعلام عصرى وسادة زمانى فأنا أفدى أعراضهم بعرضى وأقى أنفسهم بنفسى وأناضل دونهم بلسانى وقلمى ونظمى ونثرى، وأرجو أن لا يخرجنى الجزع عند التصميم وضيق العطن عند الخصام إلى مفارقة الأدب وإلى ما يقبح من الأحدوثة»[٥].

فلا نستغرب ذلك النفس الغنائى الذى يستعمله للتعبير عن حنينه إلى ما كان يدور فى مجالسهم حين يقول:

«فسقى الله تلك الساعات التى كانت تتضمن هذه الراحات. انظر إلى بقاياها المرسومة بالخط، المدونة بالقلم، المحكية باللفظ. والله إن مساريها فى النفس والعقل والروح كانت تنسى كل حال مشهودة وتعلى عن كل غاية محدودة»[٦].

ورب معترض لا يرى فى قول أبى حيان سوى نفثة أديب يطغى لفظه على معناه، وينساق وراء العبارة الجميلة فيبالغ فى التأنق والتزويق، دون اهتمام بالغرض، إلا أن الشواهد من (المقابسات) عديدة تثبت كلها وعى التوحيدى بخطر الآراء التى يدونها. انظر هذه الشروط التى يعددها لمن أراد أن يفهم بعض القضايا المطروحة فى قوله:«إذا أنعم النظر ونشط للإصغاء وصمد نحو الفائدة بغير متابعة الهوى وإيثار التعصب»[٧]، وتأكيده أن :

«من حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة أن يتحمل كل مشق دونها ويصبر على كل شديد فى اقتنائها وتحصيلها»[٨].

تدرك حينئذ خطر ما أورده على لسان ابن سوار:

«الحق لا يصير حقا بكثرة معتقديه ولا يصير باطلا بقلة منتحليه، ولكن قد يظن بالرأى الذى قد سبق إليه الاتفاق من جلة الناس وأفاضلهم أنه أولى بالتقديم والإيثار»[٩].

فتخلص هو من هذا الظن الكاذب ولم يجار من يؤثرون الرأى لمجرد« أن سبق إليه الاتفاق من جلة الناس» ويعتبرون على غرار ابن قتيبة أن «التقليد أربح لك»[١٠].

ورب معترض ثان لا يرى فى ما يقوله التوحيدى سوى مبادئ عامة ونظريات غير مشفوعة بالتطبيق، فكان من الضرورى إبراز ما فى (المقابسات) من جرأة على اقتحام أكثر

المواضيع رسوخا فى الاعتقاد بالنقد والتقليب والتمحيص والتفكيك، فيحمل قارئه حملا على إعادة النظر فى الجاهز من الآراء والموروث من الأفكار، فإنما فى جرأته هذه بالذات تكمن حداثته وفي تبنيه لهذا الموقف سر خلوده، بقطع النظر عن النتائج التى أداه إليها بحثه والحلول التى ارتآها لتلك المشاكل التى كانت، ولاتزال شائكة بل محرقة.

من هذه القضايا ما استقر فى النفوس من استبشاع الانتحار مع تحريم كل الشرائع له. وبالرغم من أن التوحيدى فصل القول فى الرد على من انتصر له واستحسنه، متجنبا النزعة الأخلاقية الضيقة، فإن إثباته، بكل أمانة، رأى «العاذر» للمنتحر لا يخلو من شجاعة هى عند بعضهم من قبيل الاستفزاز ، قال:

«شاهدنا فى هذه الأيام شيخا من أهل العلم ساءت حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه ومقت معارفه له. فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد حبلا إلى سقف البيت واختنق به ففاتت نفسه فى ذلك. فلما عرفنا حاله فزعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا. فقال بعض الحاضرين: لله دره! لقد عمل عمل الرجال، نعم ما أتاه واختاره، هذا يدل على مرارة النفس وكبر الهمة، لقد خلص نفسه من شقاء كان طال به وحال كان ممقوتا فيه مهجورا من أجله، مع فاقة شديدة وإضاقة متصلة، ووجه كلما أمّه أعرض عنه وباب كلما قصده أغلق دونه وصديق إذا سأله اعتل عليه»(١١).

ومنها كذلك إيراده للسؤال التالى فى شأن المعاد:

«هل يجوز أن يكون إثبات الناس للمعاد والمنقلب اصطلاحا منهم ومن أكابرهم ودهاتهم وعقلائهم فى بدء الدهر وسالف الزمان ثم ألف الناس ذلك وهفوا بنشره ولهجوا بذكره مع تأكيد الشرائع له وتأييد الكتب الناطقة به؟»(١٢).

إذ لا يخفى أن التساؤل عن إمكان أن يكون هذا العنصر الرئيسى من عناصر الإيمان من باب ما اصطلح عليه وأيدته الشرائع من شأنه أن يصدم الطريقة التى يثبت بها البعث عادة ويستدل بها على صحته. ولقد كان التوحيدى فى قضية الانتحار، كما فى قضية المعاد، مساندا للرأى السائد، وإن بوجه غير الوجه المألوف، وبحجج مغايرة لما اعتاد القوم سماعه، فكانت قيمة موقفه فى النبش عن غير المفكر فيه وأخذ الاعتراض على الراسخ من الآراء مأخذ الجد. كيف لا وهو الذى توجه إلى قرائه فى أكثر من مناسبة بهذه النصيحة الثمينة: «تأيدوا وتثبتوا، فليس التسرع بالإنكار من أخلاق بغاة الخير وسجايا طالبى الحق»(١٣).

ولكنه، فى مناسبات أخرى، لم يتردد لا فى إثبات الاعتراض الصريح فحسب، بل كذلك فى الدفاع عن خلاف ما راج من معتقدات. يبدو هذا جليا، على سبيل المثال، فى شأن النعيم المادى فى الجنة؛ إذ أورد فى المقابسة الخامسة والثلاثين قول أبى إسحاق النصيبى:

«ما أعجب أمر أهل الجنة... لأنهم يبقون هناك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح. أما تضيق صدورهم! أما يملون! أما يكلون! أما يربؤون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التى هى مشاكلة لأحوال البهيمة! أما يأنفون! أما يضجرون!».

ثم أتبعه بجواب أبى سليمان أنه :

«إنما غلب عليه هذا التعجب من جهة الحس... لأنه قد صح أن شأن الحس أن يورث الملال والكلال... وليس كذلك الأمر فى المعاد إذا فرض من جهة العقل، لأن العقل لا يعتريه الملل ولا تصيبه الكلفة ولا يمسه اللغوب ولا يناله الصمت ولا يتحيفه الضجر... فكيف إذا كان منقلبه إلى عالمه الصرف الذى لا حيلولة له ولا تغير وهو الوجود المحض والأمر الصرف...»(١٤).

ومعنى هذا، بعبارة أخرى، أن النعيم الأخروى، إن تصور من جهة الحس، يؤدى فعلا إلى «هذه الحالة الخسيسة التى هى مشاكلة لأحوال البهيمة» ، ولهذا يتعين تصوره «من جهة

العقل» فيكون منقلبا إلى «عالمه الصرف»، ولا مجال إذ ذاك للحديث عن الأكل والشرب والنكاح بالمعنى المادى المتبادر. إننا هنا بإزاء تأويل يجعل من نعيم الجنة نعيما عقليا بحتا ومتعة مجردة من شوائب المحسوسات. ولسنا فى حاجة إلى التنبيه إلى مناقضة هذا التأويل للتصور العامى المستمد من ظاهر العديد من الآيات القرآنية، ومعارضته للعقيدة السنية المتشبثة بهذه القراءة الظاهرية. ونسجل بالخصوص أن أبا حيان لم يوار ولم يعتم وهو يروى سخرية النصيبى اللاذعة بلفظها، كما احتفظ بشفافية جواب أبى سليمان المؤيد من حيث كان مخالفا والمدعم من حيث بدا غير موافق. لم يستعمل التوحيدى التقية على النحو الذى كان يذهب إليه كل من كان لا يرى رأى الجماعة، ولا اعتبر أن تأويل أستاذه ينبغى أن يبقى فى باب «المضنون به على غير أهله»، فيكون مكرسا لمقولة طالما عانى منها الفكر العربى والفكر الإسلامى عموما فى تاريخه، وتقوم على تقسيم الناس إلى عامة تخاطب على قدر عقولها ليس لها إلا واجب الاستفتاء من العلماء، وإلى خاصة يؤول إليها بتفويض إلهى تحديد ما يتعين قبوله أو طرحه من آراء وإنجازه أو تركه من أفعال، رغم علمه بأن كتابه سيتداول لا محالة وسيقع بين أيدى أصناف من القراء لا يحول دون تعددهم سوى شيوع الأمّية فى عصره.

وحرى بنا أن نلاحظ، فى هذا الصدد، أن الغزالى بعد التوحيدى، بما يقرب من قرن، سيغلق باب النقاش فى هذه المسألة مستعملا سلاح التكفير الرهيب، فلن تقوم بعده للتفكير الفلسفى الحر قائمة فى المشرق الإسلامى، ولن يتصدى له سوى ابن رشد فى المغرب مبرزا قصور فهمه لمقاصد الفلاسفة، ومتمسكا بالبحث عن الحقيقة فى غير ما يقرره نفاة العقل ودعاة التقليد. فلا غرو أن يلتقى أبوحيان وفيلسوف قرطبة كذلك فى مسألة أخرى كفر فيها الغزالى الفلاسفة وهى مسألة قدم العالم. يقول التوحيدى:

«إنما عرض الاختلاف بين الناظرين فى العالم أقديم هو أم محدث لأمر لطيف، وذلك أن الناظر إلى المركز وجد الشئ الكائن ثم وجد الشئ الفاسد فحكم أن الحدوث والقدم قد تعاقبا عليه، قدم بالزمان وحدوث أيضا بالزمان، فرأى أن الحكم بأنه محدث واجب. والناظر فى الأجرام العلوية وجد ما لا يكون وما لا يفسد ولا يعتريه دثور، فحكم بأنه قديم. فكان النظران صحيحين من الجهتين المختلفتين»[١٥].

ومن الواضح أن هذا الموقف، رغم ما فيه من محاولة توفيق واضحة بين المعطى الإيمانى والمعطى العقلى، من شأنه أن يثير حفيظة القائمين على المؤسسة الدينية، مثلما من شأن الحديث عن انتفاء الفروق بين النبى وغيره فيما عدا «الحال التى رشح لها ووشح بها وجعل سفيرا إلى الخلق من أجلها»[١٦] أن يجد معارضة من كل الذين اعتبروا أن أفعال النبى وأقواله وإقراراته خارج نطاق تبليغ الرسالة سنّة ملزمة، بقطع النظر عن تغير الظروف وتبدل الأحوال. فقرر أولاً أن «الكهانة قوة إلاهية»، وأن «مجال النبوة بين أثناء هذه القوة بالترقى والتحدر»[١٧]، ثم بين أن:

«الشخص المخصوص بهذه القوة على الدرجة بها رفيع المكان معها ما دام يخبر بها وعنها ولا يمزجها بغيرها، فإنه حينئذ ينبئ عن أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام، فأما إذا عاد إلينا مفارقا الاقتباس داخلا فى عادة ذوى الإحساس فهو كواحد من ضربائه ولداته، إن أصاب فبيقظته، وإن أخطأ فبفطرته لأنه فى مسلك غيره من البشر ومسلول من الطين الأول، ذو طبائع أربع متعاندة وعناصر متشابكة لا فرق بينه وبين غيره البتة»[١٨].

وذلك بعد أن كان الجواب عن السؤال التالى: «هلا يحلى شخص بقوة النبوة من غير أن يستفسر بها ويعرض للخلق من أجلها؟» بالإيجاب:

«قال نعم، لا مانع من ذلك ولولا هذه القوة التى تشيع على حدودها ومراتبها فى أشخاص العلماء والبررة ما كان يصح حدس ولا تصدق نفس ولا يتحقق ظن ولا يتوضح وهم»[١٩].

ولعلك لاحظت أنه حين حدد وظيفة النبوة جعلها إنباء عن «أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام»، ولم يبال بالوظيفة التشريعية التى استأثرت بنصيب الأسد فى اهتمامات المسلمين، منذ أن غلب هاجس التنظيم الاجتماعى المباشر الذى تكفل به الفقه ما سواه من الاعتبارات، وتقدمت مقتضيات تبرير المؤسسات المجتمعية المتطلبات الروحية والفكرية والأخلاقية فى الدين.

إن التوحيدى، ومن ورائه كامل المدرسة الفكرية التى ينتمى إليها، كان يدافع عن منهج فى النظر مخالف للمنهج الذى سطرته المدرسة الكلامية برمتها، حتى أضحى فى عداد المسلمات التى لا يرقى إليها الشك. كانت الجهود مركزة على تسييج المعرفة وحصر مواطن الخلاف فيما لا قيمة له ولا خطر فيه، وكان هو وأمثاله يسعون إلى كسر هذه الحدود وتجاوزها. من هنا كانت حملته الشديدة على الكلام والمتكلمين، وطعنه العنيف فيه وفيهم، يقول فى إحدى مقابساته:

«ولعمرى من طلب طمأنينة النفس ويقين القلب ونعمة البال بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء حل به البلاء وأحاط به الشقاء. والكلام كله جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وترقيق وتزويق، ومخاتلة وتورية، وقشر بلا لب، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، و ورق بلا ثمرو. المبتدئ فيه سفيه والمتوسط شاك والحاذق فيهم متهم. وفى الجملة آفته عظيمة وفائدته قليلة »[٢٠].

فلا عجب أن نراه، حين يتناول بعض المسائل التى هى من جوهر علم الكلام، لا يرتضى مذهب الجبرية ولا مذهب القدرية ولا يسعى إلى التوفيق بين هؤلاء وأولئك، على نحو ما ذهب إليه الأشاعرة، بل ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى غير زاويتهم، فيقول مثلا :

«قد صح بالبرهان أن فعل الله تقدس وعلا ليس باضطرار لأن هذا فعل عاجز، ولا دافع لهذا القول، وليس باختيار أيضا لأن فى الاختيار معنى قويا من الانفعال. وهذا مسلم عند من ألف شيئا من الفلسفة وشدا بعض علم الأوائل».

ثم يضيف:

«فقد بان أن قولنا يفعل ولا يفعل وفاعل وغير فاعل كلمات مطلقة على حد المجاز والعادة»[٢١].

ويقول فى مقابسة أخرى:

«ولا ينبغى أيضا أن يطلق على البارئ تعالى موجود... لأن الموجود مقتض للواجد لا محالة، فالرباط قائم والتعلق بيّن. والله تعالى يجل عن هذه الرتبة لأنه لا واجد له...»[٢٢].

فكان حرصه على التنزيه فوق حرص المتكلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم، وهو الذى دعا منذ مقدمة(المقابسات) إلى «عبادة بريئة من الرياء خالصة باليقين»[٢٣].

وليس من العسير تبين أسباب التجافى بين التوحيدى والمفكرين الذين دون آراءهم فى (المقابسات) من جهة والمتكلمين وعلماء الدين عموما من جهة ثانية. إنها تعود فى المرتبة الأولى إلى اختلاف فى المرجعية المعرفية والفكرية، وإلى إيمان بأفضلية المقاربة الفلسفية فى طرح المشاكل المشتركة بين الدين والفلسفة. فرغم تأكيده: «هل الحكمة إلا مؤكدة للديانة وهل الديانة إلا متممة للحكمة»[٢٤]، فإن الفلسفة عنده:

«علم العلوم وصناعة الصناعات، لا تعطيك فى موضع الشك اليقين ولا فى موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك فى كل شئ ما هو خاصته وحقيقته، إن شكًا فشكا وإن يقينا فيقينا»[٢٥].

ومن هنا :

«لم يصف التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا ذلك فى الفلسفة»، لأن:

«الكلام الذى يراد به استصلاح العامة واستجماع الكافة لابد من أن يكون مرة مبسوطا ومرة موجزا ومرة مستقصى الإيضاح والإفصاح ومرة مجموعا بالرمز والتعريض ومرة مرسلا على الكناية والمثل ومرة مقيدا بالحجج والعلل... فبالواجب كان جميع ما يحويه الشرع من هذا الضرب ليجد الخاصى فيه إشارة تشفيه والعامى عبارة تكفيه»(٢٦).

نعم، إن أبا حيان يكرس فى هذا الصدد التمييز المتأصل فى عصره بين الخاصة والعامة، وقد يبدو أنه من جنس التمييز الذى نجده عند علماء الدين أو عند المتصوفة، ولكن شتان بين موقفه وموقفهم. فالحكمة عنده مرتبة يصلها الإنسان بسعيه وجده فى الطلب، ولا مكان فيها للإقصاء والتكفير اللذين يلجأ إليهما رجال الدين لإسكات أى صوت مخالف، ناعتين إياه بالزندقة والإلحاد ومصنفين له ضمن أهل الأهواء والبدع، بل يصل بهم الأمر إلى إباحة دمه وإلى الاستنجاد بالسلطان عليه. كما أنه موقف مباين لطرح الصوفية العقل بالكلية وتعلقهم بالأوهام. جاء فى المقابسة الخامسة والتسعين:

«رويت لأبى سليمان يوما كلاما لبعض الصوفية، فلم يفكه له ولم يهش عنده وقال: لو قلت أنا فى هذه الطريقة شيئا لقلت: الحواس مهالك والأوهام مسالك والعقول ممالك... الحواس مضلة والأوهام مزلة والعقول مدلة. فمن اهتدى فى الأول وثبت فى الثانى أدرك فى الثالث، ومن أدرك فى الثالث فقد أفلح. ومن ضل فى الأول وزل فى الثانى وخاب فى الثالث فهو من الهمج»(٢٧).

أى أنه، بعبارة أخرى تمييز، يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعى. ولكنه يخلو من التعصب ومن الهروب أمام المعضلات التى تعترض حياة الإنسان فى آن. وهو نابع من تمثل لدور العقل، تكرر الحديث عنه فى (المقابسات) فى مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة.

وإن بعض الفقرات التى خصصها التوحيدى لتمجيد العقل لتذكر بتمجيد الجاحظ للكتاب، كأنها صيحة لإنقاذ مهدد تحيط به الأخطار ويتضافر عليه الأعداء من كل جانب. فيقول فى مقابسة:

«إن العقل حاكم عفيف وقاض عدل وصديق مشفق ووالد حدب وجار محسن وشريك ناصح وهاد صدوق وصاحب مؤنس وخطيب محقق ومناد مبلغ ومنهاج مفهم ومحدث مطرب وجليس فكه ونور شائع وضياء ساطع وقول فصل وركن وثيق وجوهر شريف وطود منيف ونقطة متصلة وذات مقدسة وخير محض ووجود بحت»(٢٨).

ويقول فى أخرى :

«العقل الذى هو خليفة الله تعالى فى هذا العالم يجول فى هذه المضايق ويفتح هذه المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق»(٢٩).

ويسجل فى الغرض نفسه قول عيسى بن على بن عيسى:

«لو أن الأولين اجتمعوا فى صعيد واحد وأعير كل واحد قوة الباقين ثم مجدوا العقل مطنبين مسهبين ووصفوا شعاعه ونوره وشرفه وبهاءه ونبله وكماله وبهجته وجماله وزينته وفعاله لما بلغوا منه حدا ولا استوعبوا من ذلك جزءا. أنظر إلى من فقده ولم يوهب له شئ منه كيف يخذل ويعادى ويسترذل ويهرب منه ويستوحش من قربه وكلامه حتى ولده!» (٣٠).

ومن الطبيعى، إذن، أن يتبنى جواب ابن زرعة حين سئل:

«ما معنى قولنا العقل يحرم كيت وكيت والعقل يطلق كيت وكيت؟»

فقال :

«معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه القبيح... فلهذا ما كان للعقل تحريم وتحليل

وحظر وإباحة ومنع وإجازة وكف وحث وإطلاق وقيد وحبس وبعث، لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق ولا استجابة له لداعى الرشد»[٣١].

وأن يورد تلك القولة العجيبة التى صدر بها محمود المسعدى بعض أعماله[٣٢]:

«اعلم أن اليقظة التى لنا بالحس هى النوم والحلم الذى لنا بالعقل هو اليقظة»[٣٣].

وتندرج فى هذا النطاق نفسه معارضته حصر العقل فى معنى العقال الذى اشتق منه، فقال:

«هذا كلام ملفق ومعنى دنس ودعوى متهافتة، إنما يدل الاشتقاق من الكلمة على جهة واحدة فى المطلوب المتنازع، لأنه مأخوذ من تركيب الحروف وتأليف اللفظ وصورة المسموع أترانا إذا نطقنا بلغة أخرى كالرومية والهندية بمعنى العقل أكنا نريد به معنى العقال؟ لا والله! بل هذا المعنى مأخوذ أيضا من صفاته ومذكور فى غرض ما ينعت به، لأن العقل يعقل أى يمنع ويحبس وهو أيضا يبيح ويطلق ويسرح ويفرع ولكن فى حال دون حال وأمر دون أمر ومكان دون مكان وزمان دون زمان...»[٣٤].

فهذا كلام بعيد الغور يدل على منزع كونى صريح ينبذ التقوقع داخل حدود اللغة الواحدة والثقافة الواحدة، ويعلن عما توصل إليه ميرسيا إيلياد (Mircea Eliade) فى عصرنا، بعد دراسة آراء مختلف الشعوب ومعتقداتها من أن المفاهيم الحضارية ليست بحال رهينة الاشتقاق وأنها تكتسب بالاستعمال أبعادا لا صلة لها بجذورها اللغوية[٣٥]. وحسبك أن تنظر فى العبارات المتداولة على ألسنة الناس من أمثال الهاتف والقطار لترى صحة ما ذهب إليه التوحيدى، وأنها تثير فى الأذهان معانى فقدت كل علاقة بالجن والإبل وما شاكلها. فأحرى بالعقل أن يتمرد على العقال الذى يريد بعضهم أن يحصره فيه، مثلما هو حرى بالمنطق أن يكون: «مقصورا على عادة جميع أهل العقل من أى جيل كانوا وبأى لغة أبانوا»[٣٦].

إن إيمان أبى حيان بخطر العقل ودوره فى الوصول إلى الحق وإلى الخير إنما هو إيمان بالإنسان وبقدراته الذاتية، وهو أساس النزعة الإنسوية التى ميزته هو وثلة من مفكرى القرن الرابع / العاشر[٣٧]، فتأمل قوله:

«إن الحق معرض لك بل نازل عليك بل حاضر عندك بل متحكك بك بل موجود فيك. وإنما تؤتى من جفائك فى الطلب وسوء العناية فى التحرى لا من توارى الحق عنك ولا اشتباهه عليك»[٣٨].

ثم تأمل هذه الاستعارة التى يستعملها لبيان قدرات الإنسان:

«أنت سماء وفيك كواكب تزهر وأرض وفيك بحور تزخر وهواء وفيك رياح تهب وجبل وفيك عيون تنبع»[٣٩].

يتضح لك السر فى إيلائه الإنسان منزلة رفيعة منذ المقابسة الأولى، حين خاطبه بقوله:

«فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس وتعقل، فقد أردت لحال نفيسة ودعيت إلى غاية شريفة وهيئت لدرجة رفيعة وحليت بحلية رائعة ونوجيت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية قريبة»[٤٠].

ولسنا فى حاجة إلى تأكيد أن من يبوئ الإنسان هذه المكانة لا يمكن أن يكون إلا متفائلا بالمستقبل بعيدا عن أولئك الذين يعتقدون أن الأمور ما انفكت تتدهور، وأن العالم يسير القهقرى، فجعلوا مثلهم الأعلى وراءهم لا أمامهم، وخلقوا فى وهمهم عصرا ذهبيا ولى، دون رجعة بقوا يحنون إليه ولا ينتظرون كلما ابتعدوا عنه إلا مزيدا من الفساد. فالتوحيدى ونظراؤه على نقيض النزعة السلفية التى رفع لواءها أصحاب الحديث ومن لف لفهم، والتى ما كان لها أن تولد سوى التعصب والانغلاق وسوء الظن بما هو آت[٤١][١٧]، ولنا فى جواب أبى سليمان عن سؤال التوحيدى: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟» خير دليل على أن ما سجله أبو حيان مطابق للروح الموضوعية التى

ومعبر عن الإيمان بإمكانات الإنسان وبأن المستقبل سيكون أحسن من الماضي والحاضر، أي معبر بطريقته الخاصة عن الإيمان بالتقدم الذي هو كذلك من علامات الحداثة. قال أبو سليمان في جوابه:

«هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة وحذق ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتي على آخرها وأقصاها، حتى نحكم حكما بريئا من الهوى والتقليد والعصبية والمنشأ وهذا لا يطمع فيه إلا ذو عاهة».

ثم ختم إجابته بقوله:

«ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشئان هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا، فإن العالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال»(٤٢).

قد يذهب الظن ببعضهم إلى أننا «نبني من الحبة قبة»، وإلى أن ما جاء في (المقابسات) من شذرات متناثرة وإشارات سريعة لا يكفي للجزم بحداثة صاحبها. كلا، إنما هي شواهد سقناها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، لها ما يعضدها في العديد من المواطن. وهي، مجتمعة، تكون هذه الرؤية التي لا نملك إزاءها إلا الإعجاب والتقدير. ومن عناصرها هذا التصنيف «لما فيه الناس من السيرة وما هم عليه من الاعتقاد»:

«إذا لحظ استيلاء الطبيعة عليهم وغلبة آثارها فيهم في الرأي والمعتقد والسيرة المؤثرة فأكثر ذلك باطل، لأن سلطان العقل في بلاد الطبيعة غريب والغريب ذليل. وإن لحظ حكم العقل وما يجب به ويليق بجوهره ويحسن مضافا إليه فأكثر ذلك حق، كان الملحوظ رأيا أو سيرة أو عادة أو خليقة»(٤٣).

وهذا التفسير لمنشأ اختلاف الخلق في الرأي:

«اعلم أن المذاهب والمقالات والنحل والآراء وجميع ما اختلف الناس فيه وعليه كدائرة في العقل، فمتى فرض فيها قول وجعل مبدأ للأقوال انتهى منه إلى آخر ما يمكن أن يقال»(٤٤).

ولحتمية هذا الاختلاف:

«للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة... ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس في حال من الأحوال ولا سبيل من السبل... فاختلاف الصور إنما نشأ من اختلاف المواد»(٤٥).

أليس من شأن ذلك أن ينسف نسفا مسعى الذين يرومون توحيد آراء الناس في نمط معين، وينظرون إلى كل اختلاف على أنه من أسباب الفتنة والفرقة والوهن عوض أن يروا فيه مصدر قوة ويعتبروا التنوع شرطا من شروط الثراء الفكري والمجتمعي، يجدر توجيهه نحو الخير ونحو الابتكار لا كبته وتبديعه باسم إجماع زائف، والجرى وراء سراب لا أصل له في طبيعة الأشياء وقوانين الاجتماع الإنساني، ولا يمكن أن يولد سوى الفقر الذهني والنفاق القاتل.

إن أبا حيان يمدنا بدرس بليغ في التسامح من غير أن يلجأ إلى الوعظ المباشر، ويدعونا إلى تجنب المفاضلات التي هي من أهم دعائم الاستبداد، فالناس عنده:

«في أصل جبلتهم وبدء خلقهم وأول سنخهم قد افترقوا مجتمعين واجتمعوا متفرقين واختلفوا مؤتلفين وائتلفوا مختلفين، وأحساسهم متوقدة وظنونهم جوالة وعقولهم متفاوتة وأذهانهم عاملة وآراؤهم سانحة، وكل متفرد بمزاج وشكل، وطباع وخلق، ونظر وفكر، وأصل وعرق، واختيار وإلف وعادة، وضراوة ونفرة، واستحسان واستقباح، وتوق ووقفة، وإقدام وجسارة، واعتراف وشهادة، وبهت ومكابرة...»(٤٦).

وكما أن الزمان والمكان ليس فيهما «جزء أشرف من جزء»، فإن الإنسان:

«لا شرف له أيضا على إنسان آخر من جهة حدّه الذى هو الحياة والنطق والموت... فإن اعتبر بعد هذا فعل هذا وفعل ذاك من جهة الاختيار والإيثار والاكتساب والاجتلاب فذاك يقف على الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى»(٤٧).

ومن قبيل هذه المواقف التى لو نسبت إلى أحد معاصرينا لما أنكرت نسبتها، بل ما انتبه إلى أن صاحبها عاش فى القرن الرابع/ العاشر، الموقف التالى من الملك أى ملك ومهما اختلفت الأسماء والألقاب:.«الملك من ملك رقاب الأحرار بالمحبة»(٤٨). ألسنا فى هذا الصدد بإزاء تعريف لا صلة له بمفهوم الراعى والرعية، ولا علاقة له بالحق الإلهى ولا بالتغلب والقهر، تلك التصورات التى عاشت عليها أجيال من المسلمين وحسبتها قدرا محتوما، ومازالت تعشش فى أدمغة الكثيرين وتسكن لاوعيهم فى العهد الذى دشنته الثورة الفرنسية معلنة عن حقوق الإنسان والمواطن. وأولى بحكامنا اليوم أن يتأملوا هذا التعريف ويعملوا به عوض الاعتماد على العسف والتخويف بواسطة البوليس والعسكر وأجهزة الدعاية والقضاء المدجن.

فهل يبقى فى نفسك أدنى ريب بعد كل هذا الذى أوردناه من الشواهد على حداثة أبى حيان ؟ أم أنت على رأى محقق (المقابسات) فى تقديمه إياها:

«أن أهميتها من الوجهة العلمية تاريخية وأهميتها من الوجهة الأدبية تعبيرية، ندرسها لنعرف كيف فكر أسلافنا فى فترة من تاريخنا وكيف عاشوا ولأى هدف سعوا (كذا) لا لنأخذ الحلول منها لمشاكلنا وهمومنا وهى غير مشاكلهم وهمومهم بسبب تغير الظروف والأحوال ونقرؤها من الناحية الأدبية فتثرى لغتنا وتغنى بياننا وتصور لنا كيف يعبر الأدب عن العلم والفلسفة بالبيان المشرق والأسلوب الرفيع»(٤٩).

وذلك بعد أن طرح القضية على نحو جيد، فقال:

«لعل أهم سؤال يتحتم علينا أن نسأله عن المقابسات، بل وعن كل كتاب نؤلفه أو ننشره أو نترجمه أو ندرسه، هو: هل له قيمة فكرية بذاته؟ وهل لديه رسالة يبلغها لنا؟ وما نوع هذه الرسالة، وما قيمتها وثمرتها؟ وهل يفيد أبناء جيلنا فى تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتنوير عقولهم؟ وهل يعينهم فى حل مشاكل أنفسهم ومجتمعهم؟ » (٥٠).

إننا نزعم أن محقق الكتاب قد فشل فى قراءته؛ لأنه تأثر برأيى مايرهوف ودى بور (٥١) وكان له موقف سلبى من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، باعتبارها «فلسفة مثالية صوفية صدورية إشراقية» (٥٢)، مستواها «دون مستوى الفلسفة اليونانية فى عصور ازدهارها»، بل « دون مستوى فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا»(٥٣)،ومن رأينا أن الإجمال والتعميم لا يجديان فى تقييم الأعمال المدروسة وأنه لابد من القيام بعملية فرز تفصيلى حتى ندرك ما «يفيد أبناء جيلنا فى تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتنوير عقولهم »حسب عبارة المحقق نفسه.

ونحن واعون لا محالة بصحة ما ذهب إليه من أن «مشاكلنا وهمومنا هى غير مشاكل [أسلافنا] وهمومهم، بسبب تغير الظروف والأحوال»، ولكن ذلك لا يبرر بحال حشر كل المشاكل فى بعدها الظرفى، فإن منها ما هو من قبيل القضايا الأزلية الأبدية، ما دام الإنسان هو الإنسان تحت كل سماء وفى كل عصر وأوان. ولا شك عندنا أن ما بيناه من جرأة التوحيدى على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة، ومن تركيزه على الإنسان قيمة محورية مطلقة، ومن دفاعه عن مشروعية الاختلاف وعن مكانة العقل ومن نبذه للتقليد. كل هذا وغيره مما تزخر به (المقابسات) هو من جوهر قيم الحداثة ومن مستلزماتها، لا ينقص من شأنه اختلاطه بآراء ونظريات تجاوزتها المعرفة فى عصرنا، وأضحت لا تهم سوى مؤرخ الأفكار فحسب؛ فتلك سمة كل نتاج رفيع وعلامة كل أثر خالد.

الهوامش:

(١) نعتمد الطبعة التي حققها محمد توفيق حسن، ط ٢، بيروت، دار الآداب، ١٩٨٩، وعليها نُحيل.
(٢) **المقابسات**، ص ١٢٩.
(٣) **المقابسات**، ص ٢٨٢.
(٤) **المقابسات**، ٧٥.
(٥) المقابسة ٩١، ص ٢٨٣، والملاحظ أن التوحيدي ذكر عددا من هؤلاء الأعلام في المقابسة الثانية: أبا سليمان السجستاني وأبا زكرياء الصيمري وأبا الفتح النوشجاني وأبا محمد العروضي والمقدسي والقومسي وغلام زحل، «وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه وفرد في صناعته سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة وهم أحياء بعد»، ص ٥٨. وذكر في ثنايا المقابسات الأخرى عدداً آخر منهم أبو العباس البخاري وثابت بن قرة وأبو الخير اليهودي وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي وأبو الحسن العامري وأبو علي عيسى بن زرعة وعيسى بن علي بن عيسى وأبو إسحاق النصيبي وأبو زكرياء يحيى بن عدي... ارجع إلى فهرس الأعلام في آخر **المقابسات**، إلا أن أرقام الصفحات التي تحيل عليها يشوبها خطأ كثير.
(٦) المقابسة ٥٥، ص ١٩٠.
(٧) المقابسة ٢، ص ٦٤.
(٨) المقابسة ٢، ص ٥٨.
(٩) المقابسة ١٧، ص ٩٩.
(١٠) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ط بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت، وهي مصورة عن ط القاهرة ١٣٢٦ هجرية.
(١١) المقابسة ٤٦، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
(١٢) المقابسة ٩٨، ص ٣٣٤.
(١٣) المقابسة ١٠٦، ص ٣٥٥.
(١٤) المقابسة ٣٥، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧.
(١٥) المقابسة ٩٣، ص ٣٠١. وقارن بما يقوله ابن رشد: «لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر... ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما، والله تعالى قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لاعلة له» ويقول كذلك مؤكدا الفكرة نفسها:. «وأما إن كان العالم قديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلا. وأما إن كان قديما بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الحدوث المنقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شئ وفي زمان وبعد العدم» **تهافت التهافت**، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٨/ ١٩٦٨، ص ٢٢٢وص ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(١٦) المقابسة ٥٠، ص ١٧٥.
(١٧) المقابسة نفسها، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(١٨) المقابسة نفسها، ص ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
(١٩) المقابسة نفسها، ص ١٧٥.
(٢٠) المقابسة ٣٥، ص ١٣٦. وقارن بالمقابسة ٤٨، ص ص ١٦٩ ـ ١٧١ في الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة.
(٢١) المقابسة ١٠، ص ٩٠و ٩٢. وقارن بالمقابسة ٢٩، ص ١٢٣.
(٢٢) المقابسة ٣٠، ص ١٢٨.
(٢٣) **المقابسات**، ص ٥٣.
(٢٤) المقابسة ٣٩، ص ١٤٢.
(٢٥) المقابسة ٤١، ص ١٤٦.
(٢٦) المقابسة ٦٣، ص ص ٢١٧ ـ ٢١٨.
(٢٧) المقابسة ٩٥، ص ٣٠٩.
(٢٨) المقابسة ٩٩، ص ٣٣٨.
(٢٩) المقابسة ٢٠، ص ١٠٦.
(٣٠) المقابسة ٥٤، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٣١) المقابسة ٣٨، ص ص ١٤٠ ـ ١٤١.
(٣٢) محمود المسعدي، **المسافر في السد**، تونس، شركة النشر لشمال إفريقيا، ١٩٥٥/١٣٧٥، ص ١٩٠.
(٣٣) المقابسة ٢٦، ص ١٢٠.

(٣٤) المقابسة ١٠٦، ص ٣٧١.

(٣٥) M. Eliade, Le Yoga. Paris, 1977 p. 5. وقارن بما قاله محمد أركون في مقاله: Peut - on parler de merveilleux dans le Coran? ضمن كتاب M. Arkoun et al., **L'étrange et le merveilleux dans l'islam médéval**, Paris, J. A, 1978، ص ص ١ ـ ٢٤ وخاصة ص ٩، والنقاش الملحق به، ص ص 25 - 60.

(٣٦) المقابسة ٢٢، ص ١١٠.

(٣٧) انظر في هذا المجال أطروحة أركون: M. Arkoun, **Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVèXè siècle. Miskawayh philosophe et historien**, Paris, Vrin, 1970.

(٣٨) المقابسة ٢٠، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣٩) المقابسة ٦٢، ص ٢١٥.

(٤٠) المقابسة ١، ص ٥٧.

(٤١) ارجع في هذا الصدد إلى فصل «السلفية بين الأمس واليوم»، ضمن كتابنا لبنات، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٤، ص ص ٣٥ ـ ٥١.

(٤٢) المقابسة ٨٨، ص ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٤٣) المقابسة ١٧، ص ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٤٤) المقابسة ١١، ص ٩٢.

(٤٥) المقابسة نفسها والصفحة نفسها.

(٤٦) المقابسة ٤، ص ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٤٧) المقابسة ٥، ص ٨٥.

(٤٨) المقابسة ٦٦، ص ٢٢٧.

(٤٩) محمد توفيق حسين، مقدمة **المقابسات**، ص ٤٧.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٥١) نفسه، ص ص ١٩ ـ ٢٠.

(٥٢) نفسه، ص ٣٥.

(٥٣) نفسه، ص ٤٢.



أبــو حيــان والتعامــل مــع الحــداثـــة

أنور لوقـا*

حداثة قبل ألف سنة :

بيننا وبينه عشرة قرون، فكيف يخطر لنا أن نطرح عليه سؤالنا عن ماهية الحداثة، لنهتدى بتجربته ونحن نتخبط حاليا فى بحثنا عن أقوم الطرق التى ننفذ منها إلى عصرنا؟

وهل نستطيع أن ننعت عصره بالعصر الحديث، وهو الرجل الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى؟

أجل، فليست هناك حداثة واحدة وإنما هى حداثات. وللخروج من المفارقة إلى وضوح الرؤية، سنساير أبا حيان، ونلتمس فى مواقفه وفى كلامه تعريف المصطلح، ولو رافقناه واستمعنا إليه مليا لانتزعنا من سطوة مفهوم للحداثة استقر فى أذهاننا نتيجة لظروفنا التاريخية المباشرة. فالحداثة، فى نظرنا، مقصورة على أقرب فترة من تاريخنا المعاصر، وهى لا تبعد على وجه التحديد عن أول أجيال القرن الماضى ـ جيل رفاعة الطهطاوى ـ حيث اقترنت نهضة العالم العربى من ربقة الحكم العثمانى بعلاقات دولية جديدة ربطتنا بالغرب، فاتخذناه نموذجا، وحاولنا أن نسترشد بقيمه فى المجتمع والسياسة والاقتصاد وأوجه السلوك. من فضل أبى حيان علينا، إذن، أن يعيدنا ـ فى بحثنا عن الحداثة ـ إلى أصالتها فى المعجم العربى، وإلى واقعية التعامل مع دلالاتها.

إنما الحداثة ـ وهى نقيض الركود ـ ظاهرة متواترة عبر مختلف العصور، لا يمسك عن إفرازها تفاعل الظروف التاريخية، فى أى زمان، كلما اجتمعت عقاقيرها وتخامرت فى بيئة معينة. ولنا فى أعمال أبى حيان وسيرته وثيقة حية تنفى نسبة الحداثة إلى مجرد سياق القرون بترتيبها الآلى العهيد ـ عصر قديم فعصر وسيط فعصر حديث. وقد أصاب علال الفاسى حين كتب لجيلنا محذراً من الخلط بين العصرية والمعاصرة:

«إن الحياة حركة، والحركة تقتضى أمرين أساسيين: المتابعة فى السير، والانتقال من نقطة إلى أخرى. وكذلك هى الحقيقة، فإن الإنسانية سائرة دائما لا تعرف الوقوف، ثم هى تنتقل من حالة إلى غيرها دون مبالاة بما يريده الناس أو

---

* جامعة ليون الثانية، فرنسا .

يعتبرونه. ومتابعة السير لا تعنى دائما أنها تتقدم، ولذلك فليس هناك تقدم حتم على خلاف ما كان سائدا عند مفكرى القرن التاسع عشر، وانتقالها يعنى التطور، ولكن التطور يكون إلى أعلى وإلى أسفل. وإذن فقد تصل فى العصر الحاضر أثناء سيرها وتطورها إلى أقصى ما يمكن من التقهقر الذى لا تغطى عليه معاصرته لهذا الجيل أو ذاك، كما أن حركتها التاريخية لا تستطيع أن تهيئ لنا مختلف المظاهر التى نجدها أقوى انطباقا على العصرية التى نريدها من أحدث أنواع التفكير والتنظيم»[١].

وكان أبو حيان ـ قبل علال الفاسى ـ على وعى بمكر اللفظ، وبمطارق الاشتقاق والمقابلة والتكرار التى تبعج المعنى، وتزج بشبهات الخلط بين المفاهيم. وحول رغبته فى الحد من تلك الآفات تدور معظم أسئلته، كسؤاله فى (الهوامل والشوامل):

«لم صار الرجل إذا لبس كل جديد قيل له: خذ معك بعض ما لا يشاكل ما عليك ليكون وقاية لك؟

وعلى ذكر المشاكلة، ما المشاكلة؟ والموافقة، والمضارعة، والمماثلة، والمعادلة، والمناسبة؟

وإذا وضح الكلام فى هذه الألفاظ وضح الحق أيضا فى المخالفة والمباينة والمنافرة، والمنابذة»[٢].

وأبو حيان يطرح بعد ذلك مسألة أخطر على مناظره الفيلسوف مسكويه، فلا يجد لديه إلا الازدراء، ويبقى سؤاله هذا بلا جواب:

«ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباعدة؛ فإن العادة من عاد يعود، واعتاد يعتاد، فكيف فزع الناس إلى أوائلها وجروا عليها؟ وما هذا الباعث الذى رتب كل قوم فى الزى، وفى الحلية، وفى العبارة، والحركة، على حدود لا يتعدونها، وأقطار لا يتخطونها؟»[٣].

ويحيلنا مثل هذا التساؤل الطليق الدقيق إلى الجو الفكرى الذى استنشق هواءه أبو حيان. لقد زالت فى أيامه مركزية الإمبراطورية الإسلامية؛ تفككت الخلافة إلى دويلات، ولم يبق للخليفة العباسى إلا بغداد وملحقاتها، على حين استقلت البصرة وواسط، وسيطر بنو بويه على الرى وأصفهان، كما قامت الدولة السامانية فى خراسان وما وراء النهر ثم خلفتها الغزنوية بالهند وأفغانستان، وحكم الإخشيديون مصر والشام وتلاهم الفاطميون قادمين من المغرب، وخضعت اليمامة واليمن للقرامطة، وتعددت الحملات على الحدود مع الروم. وقد أدت تلك الحركات السياسية الانفصالية ـ على عكس المفروض ـ إلى إخصاب حضارى، نتج عن اتصال الأجناس فى منطقة جغرافية شاسعة، تداخلت على رقعتها مصالح الناس وتطورت وتزايد انتفاعهم المشترك بالتنقل والتبادل الاجتماعى والثقافى: فالسامانيون والبويهيون من الفرس، والإخشيديون والغزنويون من الترك، والحمدانيون والفاطميون والأمويون فى الأندلس من العرب، وجميعهم ـ يتعاملون باللغة العربية وينتمون إلى الإسلام[٤]. وتنافس الأمراء الجدد، فى هذا العالم العربى المتقطع المتواصل، على اجتذاب الكتاب لوزاراتهم، وتفاخروا بتألق الأدباء والعلماء فى حاشياتهم.

تبدأ سيرة أبى حيان التوحيدى بتجسيم تلك الظاهرة الحضارية فى شخصه؛ إذ يرجح بعض مؤرخيه أنه ولد بنيسابور، بينما يقول بعضهم الآخر إنه ولد بشيراز، ويقول غيرهم إنه ولد بواسط، فضلا عمن ينسبونه إلى بغداد!

وسوف يتجلى ذلك الشمول المكانى الرمزى، فى صورة ثقافية حقيقية هى تطلعه الجارف فى شبابه نحو معرفة موسوعية، وانطلاق فكره إلى أقصى ما يستطيع بلوغه من مدارج العقل الإنسانى. وأعانته على الإيغال فى مجالات البحث، وعلى الانتهال من موارد العلم المتباينة، أدوات توفرت منذ القرن الثالث الهجرى، وأشواط قطعها أساتذته من قبله، إذ كانت الأذهان قد استوعبت فلسفة اليونان وعلومها من خلال الترجمات المنهجية التى أصدرتها منظمة «بيت الحكمة» ـ مؤسسة المأمون الشهيرة، ولا ننسى أنها أكملت ما سبقها من نشاط الرشيد والبرامكة فى ذلك الميدان. هناك

.نبغ فى نقل المراجع العامة وأصول المعارف العقلية قسطا ابن لوقا وحنين بن إسحاق وتلاميذهما. فازداد ثراء المعاجم، وانتعش التأليف لا فى مواد النحو والبلاغة والفقه فحسب، بل فى الطبيعيات والتنجيم والطب والسياسة والتاريخ وتقويم البلدان والمنطق والفلسفة.

عندما تلتقى الحضارات:

موسوعية، تكامل، ميزان.

يمثل أبو حيان هذا التفتح على المعرفة بجملتها وتفصيلها. فقد حصل من العلوم تحصيلا مكنه من تصنيفها وإيضاح وظائفها، والتمييز فى مشروعه الدراسى الطموح بين الكلى والكل: «إن الكل متأخر عن أجزائه، والكلى متقدم على جزئياته»[٥]. هكذا تعلم من أبى سليمان السجستانى المنطقى ـ أكبر علماء بغداد ـ وكان مربيا محنكا يحسن تدريب مريديه على التفكير المستقل. أحبه أبو حيان فواظب على مجالسه وأماليه، وصحبه فى نزهاته الخاصة. وأفاد من مناقشة يحيى بن عدى الملقب بالمنطقى أيضا. أما النحو، فقد تلقاه على السيرافى والرمانى، والفقه الشافعى على أبى حميد المروروذى وأبى بكر الشاشانى. وتعج مؤلفاته بأسماء المفكرين والعلماء الذين خالفهم وحلل شخصياتهم كإسحاق بن زرعة، وابن الخمار الطبيب، ومتى بن يونس، وأبى الحسن العامرى، وأبى النفيس الرياضى، وأبى الوفاء المهندس، ونظيف، ومسكويه. ثم ارتفع فى آخر حياته بالبحث العلمى إلى مراتب التصوف. لذا يستهل ياقوت تعريف التوحيدى بأنه «شيخ فى الصوفية» ثم يضيف:

«وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة، كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية»[٦].

ومثل هذه الشهادة بتفرد التوحيدى إنما تقاس بقيمة عصره ـ وهو العصر الذهبى للثقافة العربية الإسلامية ـ وبقيمة معاصريه، الواقعين مثله تاريخياً بين الفارابى وابن سينا ومنهم، إلى جانب من ذكرنا، أعلام كالخوارزمى والصولى وأبى الفرج الأصفهانى وأبى المحاسن التنوخى وأبى منصور الثعالبى وأبى زكريا الرازى.

ويتوسم التوحيدى فى « الفلسفة » اجتماع أغراض سائر العلوم التى تصدى للإلمام بها، على ما يظهر من استشهاده بقولة أستاذه أبى سليمان المنطقى:

«إنها بحث عن جميع ما فى العالم ، مما ظهر للعين، وبطن للعقل، وما ركب بينهما ... من غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف يفتقر معه إلى جناية التقليد»[٧].

إن تعطش أبى حيان إلى إدراك « جميع ما فى العالم» إدراكا موضوعيا إنما ينطوى على احتفاله بمختلف الأمم التى يعترف بتساويها أساساً ثم بأصالة كل منها، كما يقول فى (الإمتاع) :

«اشتركت الأمم فى جميع الخيرات والشرور، وفى جميع المعانى والأمور، اشتراكا أتى على أول التعاون ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأختها، واشتراكهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفروع»[٨].

ولما كانت ضالته هى الحكمة فقد وجدها موزعة بين شعوب الأرض بصورة متكاملة الطرافة : « نزلت الحكمة على رءوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدى الصين»[٩]. كأن الأمم تؤلف جسماً واحدا. و« لأن العالم منوط بعضه ببعض، ومنسوب بعضه إلى بعض، ومقيس بعضه على بعض» ، فقد تولى المنطق وظيفة تنظيمية لازمة، فهو:

« آلة عند أربابه كالميزان يزنون به كل مختلف فيه، ومتفق عليه. وليس فيه كفر ولاجهل، ولا دين ولا مذهب ولا نحلة ولا ملة، وإنما هو تصفية المعانى وتنقية الألفاظ»[١٠].

المنطق ومحاسبة اللغة :

التوحيدى رائد الألسنية :

وهكذا يفضى به المنطق إلى محاسبة اللغة. فلم يكن بد لأبى حيان التوحيدى ـ وهو يعيش فى عصر اختمار فكرى

وإنضاج عقلى، ومقارنات مذهلة بعيدة الأطراف، وتفاعل متواصل بين المعارف المتشابكة ـ من البحث أولا فى اللغة، مادة الكلام وأداة الإفهام . فالمعانى عالقة بالألفاظ التى تنشئ الجمل المفيدة. والألفاظ متوالدة منتشرة، خلابة بجرسها وتجاورها، وما أيسر أن تودى بنا إلى مزالق الإيهام واللبس والمغالطة![11]. لذا، انبرى أبو حيان للتحقيق والتدقيق فى اللغة، وأراد تمحيص «الاشتقاق وأصوله، والتصريف وأبنيته والوزن وأمثلته»[12]. لقد أثار قبل الجرجانى إشكال «المعنى ومعنى المعنى»[13]، وأهاب بالمنطق والنحو لضبط الفوضى الكلامية :

«فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه. ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر»[14].

ويقف أبو حيان التوحيدى فى طليعة اللغويين المحدثين الذين يعيدون النظر فى الموروث من البلاغة، بنزعته إلى تحليل العلاقة بين النحو والمنطق، وتجريب افتراضاتهما بغية تعرف مسار المعنى فى اللفظ وفى التركيب. إنه يتعامل مع اللغة تعامل أهل اليوم؛ منذ يسلط أول أسئلته فى (الهوامل والشوامل) على موانع الشفافية اللغوية، محاولا إسقاط ذلك القناع الذى يصطنعه المتكلم دون أن يتعمد التقنع. وبطرحه إشكال المصطلح؛ أى «وضع الأسماء الدالة بالتواطؤ... وتأليف الحروف التى تصير أسماء وأفعالا وحروفا بالاتفاق والاصطلاح» سبق أبو حيان مؤسس الألسنية الحديثة فردينان دى سوسير الذى طلع علينا فى القرن العشرين بالتمييز بين الدال والمدلول فى اللفظ، وبين اللغة لسانا والقول خطابا ونصا، ونبهنا إلى اعتباطية العلامة وتعسفها. على تلك المبادئ شيد الألسنيون فى المعاهد الغربية ـ لأبناء جيلنا ـ مناهج التداولية وجدلية اللغة (La pragmatique)، والسيميائية الجديدة (La sémiotique)، وعلم السرد (La narratologie). إن فى سؤال أبى حيان هذا الاستهلالى «ما الفرق بين الغرض والمعنى والمراد؟» حدسا صادقا بالدراسات المفصلة التى تستغرق حاليا لفيفا من اللغويين.

لقد صدر أبو حيان فى ذلك عن وعيه بمجانبة مقصودة إذا توخى الدقة فى الكلام. وتلك مثالية الأديب الحق الذى يتحرج من المخادعة، ولو كانت مخادعة اللغة العامة الشائعة فى أفواه الناس وأسماعهم، التى يرددها هو كسائر المتخاطبين للإبلاغ والإعلام. ويدفعه تحرى الحقيقة إلى حد أن يسأل: «العرب تؤنث الشمس، وتذكر القمر، فما العلة فى ذلك؟»[15]، ويدهشه أن الاسم الفرد يدل على معان كثيرة، فيستعيد قول أبى سليمان المنطقى عن العقل: «اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعانى إلى أقسام بحسب ما ينقسم كل ذى عقل»، ويستخلص أن «الواحد» قد يشير إلى كثرة تندّ عن الإحصاء:

«الواحد اسم مشترك يدل على معان كثيرة... ويكون مبدأ العدد الذى هو جمع الوحدات... ونسبة كل واحد إلى ما له»[16].

هكذا يلاحظ أبو حيان، فى الكلمة، تعددية أجزاء المعنى (Polysémie). وهذه من المسائل التى تدور عليها من حولنا مباحث لغوية منبثقة عن الألسنية. وبالأمس لم يفطن مؤرخو أبى حيان إلى أنه يحمل هذه الظاهرة اللغوية فى منطوق اسمه، فهو «التوحيدى» لا نسبة إلى أهل التوحيد ـ كما زعم ابن حجر فى (طبقات الشافعية) ـ بل نسبة إلى نوع من التمر، تمر التوحيد، الذى كان يبيعه أبوه فى شوارع بغداد. إن الوحدة فى اسم أديبنا تشتمل على جمع!

بين التعددية والثنائية

أو سذاجة الاستفهام المتفجر

وتلح صيغة الجمع على عناوين كتبه، من (البصائر والذخائر)، ومن (الهوامل والشوامل) إلى (المحاضرات والمناظرات)، و (الإشارات الإلهية) و (المقابسات)... كأن تعددية الأمم والحضارات، التى أدت إلى كثرة المعارف والعلوم، قد أصبحت الإطار الطبيعى لتحركه الفكرى. وهذا مهاد الحداثة كما نراه عند بزوغ عصر النهضة الأوروبية من ترحال أبنائها فى فجر القرن السادس عشر ـ للاطلاع على مصادر المعرفة. ولقد تدارك أبو حيان مقدما تراجع من سيضيقون من بعده دائرة المعرفة ويقصرون مفهوم العلم ـ كالخطيب البغدادى صاحب «تقييد العلم» ـ على مفهوم

«نقل الحـديث وشـروط روايتـه»[١٧]، فكتب فى «رسـالة العلوم» إن «العلم بالألف واللام لا يخـتص مـعلومـا دون معلوم»[١٨].

وصـمـيم التـعـددية ـ إذا حـاولنا اختـزالهـا إلى أدنى حدودها ـ هو مقابلة الرأى والرأى الآخر؛ أى صبّ الحوار فى بوتقة الثنائية. وكثيرا ما يحيل أبو حيان التعددية ـ فى عناوينه ـ إلى طرفين يناقشان شتى مواضيعها. وأبلغ مثل على ذلك تسميته كتاب (المقابسات) بجمع المؤنث السالم، فما المقابسة؟ اللفظة اسم مفعول لفعل قابس، وصيغة المفاعلة تفيد المشاركة والمشاطرة؛ أى ثنائية المقابلة، التى يصورها من جانبين؛ تداول الشرط وجواب الشرط. وهى مشتقة من فعل «قبس» أى أخذ شعلة بطرف عود له يقربه من نار موقدة، واقتباس العلم هنا ـ فقد شاع تشبيه العلم بالنور أو اللهب ـ يتواصل بشكل مزدوج؛ إذ إن كلاً من طرفى المحادثة يقتبس من علم صاحبه أو يقدم له ما يقتبسه. وعلى وزن المقابسة تخير أبو حيان المؤانسة فى تسمية كتابه الشهير (الإمتاع والمؤانسة) الذى سنفتحه فيما بعد.

ولنقف أولا عند (الهـوامل والشـوامل). هنا كـتـابان فى كتاب واحد. مجموعة من الأسئلة طرحها أبو حيان على مفكر ممتاز من فلاسفة عصره هو مسكويه، وأثبت إجاباته. خضع الجمع لنسق الثنائية. والأسئلة متلاحقة تكاد تبلغ المائتى سؤال، بعضـهـا جوهرى وبعضـهـا تفـصـيلى، تثير موضوعات أخلاقية أو اجتماعية أو لغوية أو طبيعية أو طبية أو نفسية أو اقتصادية. لا يكفى أن نستخلص من قراءتها أن أبا حيان شخصية فلسفية «طلعة» كما يقول أحمد أمين، فإنها تدلنا فوق ذلك على أنه صاحب مبادرة فكرية جريئة، ومحاولة لتغيير حدود المعلوم، بتعقب السبب الخافى. يكتب مثلا:

«قال المأمون «إنى لأعجب من أمرى، أدبر آفاق الأرض وأعجز عن رقعة» ـ أى الشطرنج ـ وهذا معنى شائع فى الناس، فما السبب فيه؟ فإنه إنما عجب من خفاء السبب»[١٩].

ويثق السائل فى إيجابية المعالجة للموضوعات، لذا يقتنص هواجس سارحة بارحة، ولا يجد لتقييدها والتعامل معها إلا شكل الأسلوب الحوارى.

والحق أن إلقـاء أى سـؤال هو طرح لمضـمـون مـعين، بصرف النظر عن صياغته الاستفهامية. فمع السؤال قسم خبرى، وإفادة عن معنى خاص هو بؤرة التوضيح المطلوب. بل إن تشكيل نص السؤال، أو تنظيم مصاريع القضية، هو الذى يحدد نواحى الرد، ويرسم للمجيب المستقصى مواقع خطاه، ويدفعه إلى النظر فيما لم يمعن فيه النظر من قبل. أى أن توجيه السؤال توجيه للجواب. ويعترف بذلك مسكويه قائلا:

«وليس للمـجيب أن يقـتـرح السـؤال وينظم الشكوك، ولأجل هذا اضطررت إلى الكلام فى جميعها على حسب مراتبها»[٢٠].

يحق لنا، إذن، أن ننعت أسئلة أبى حيان بالشوامل بدلا من نعتـهـا ـ تواضعـا ـ بالهـوامل[٢١]. فـمـا هى بالأسئلة السطحية أو التافهة، ولو امتنع مسكويه عن الإجابة على بعضهـا، جزئيا أو كليا ـ فهذا شأن رزانته ووقاره، والدليل أيضـا على حـدوده المعرفـية. أما أبو حيـان فـشـديد الوعى بالمفارقات، متلهف إلى حل ألغازها، يريد أن يطمئن على استهدافه أقصى آماد البحث:

«هل يجـوز لإنسـان أن يعى العلوم كلهـا على افتنانها وطرقها، واختلاف اللغات بها والعبارات عنها؟ ـ فإن كان يجوز فهل يجب؟ وإن وجب فهل يوجد؟ وإن كان وجد فهل عرف؟ ـ وإن كان جائزا فما وجه جوازه، وإن كان يستحيل فما وجه استحالته؟ فإن فى الجواب بيانا عن خفيات العالم»[٢٢].

ولعل أبا حيان يعنى بالهوامل أنها أسئلة غير تقليدية، واستفهامات هامشية. وبذلك ننتقل معه من صعيد التواضع الخلقى إلى صعيد الفكر الموضوعى، ونشهد كيف يطرح إشكال النسبية، وكيف يشكك فيما جرت عليه المصطلحات المعتادة من إضفاء قيم مطلقة على اعتبارات جزئية أو مزاعم غير مستوفاة منطقيا، ولا يحسن السكوت عليها. وقد يفضى لون من الأسئلة «التداولية» ـ التى تستدعى الإجابة بنعم أو لا ـ إلى ذم الممدوح أو مـدح المذمـوم أو التـحـفظ على

الأحكام المطلقة الشائعة. كما أن هناك طبقة خاصة من الأسئلة غير المباشرة التى تندس فى صلب القول، كأنها استدراك عابر، يصحح تصور قضية من القضايا تصحيحاً عفوياً. وفى صيغ الالتماس أو المناشدة أو التمنى، أو طلب النصيحة بصدد أمر معين، يتستر الإعلام أو الإعلام المضاد.

... بل يتستر الإلزام أحياناً. لأن السؤال يتخذ أهميته من علاقته بالجواب. فعن طريق الأسئلة ـ وهى استفهام موضوعى فى ظاهره ـ يخاطب أبوحيان ممثلاً للفكر الرسمى فى عصره هو مسكويه الذى كان خازن الكتب لعضد الدولة وخازن بيت المال، ويدعوه إلى الالتزام. وما استدراج ذلك المسؤول إلى الخوض فى إشكالات الإنسان والمجتمع إلا تجلية لموقفه، وكشف عن كامن نواياه، وحث له على الاضطلاع بمسؤولية تترتب عليها العواقب. هذا إلى جانب ما ينم عنه تعجب السائل نفسه أمام الظواهر التى تستوقفه؛ إذ يفصح شخصياً عن تطوره المعرفى.

وهكذا ينعقد حوار غزير الدلائل فى شكلية مسراه. كأن الطرفين يلعبان الشطرنج؛ «فإن لكل ضربة يتغير بها شكل الشطرنج ضربة من الرسيل مقابلة لها»(٢٣). وتحرك المتحاورين من نقطة إلى نقطة ينتج انتقالهما إلى مكان مسحاه مسحاً معرفياً، وأصبح أنسب حيز يشمل واقعهما الفكرى الذى طلعا عليه معاً. وههنا التجديد؛ أى إعادة تصنيف القيم المعرفية.

إن الشكلية الاستفهامية من أنجع وسائل البلاغة والمنطق فى إحداث التقدم المشترك نحو حل لقضية يتقبله طرفا البحث، وهى السبيل إلى الخروج من ركود كل منهما إذا هو ظل مصراً على سابق رأيه وعلى الجهل بخبرة نظيره أو مناظره. وفى سيرهما معاً، قد يقع الحافر على الحافر كما كانت تقول العرب، ولكن مادية هذا التعبير تنافى ثنائية التقدم فى المسيرة. إنما الحوار فعل قوامه حق الاختبار وعلاقة المشاطرة. فالإجابة من شأنها أن تتضمن حصيلة المقارنة بين وجهة نظر السائل ووجهة نظر المجيب: وذلك التمحيص المتبادل هو الذى يفضى إلى وضع مستحدث من المعرفة.

فى إجراء الحوار، إذن، تكمن المقارنة المرجعية الحافزة على تجديد الفكر، بتحريك الرأى مع نسبته، لتوسيعه أو تشذيبه، لأن الحوار «ميزان» أى إهابة بالعقل أساساً. ولن نصعد إلى محاورات أفلاطون، وفن سقراط فى توليد المعانى بمشافهة مناظره، وإنما سنهبط نحو إمام الحداثة فى عصرنا، رفاعة الطهطاوى، وهو الرحالة الذى فرضت عليه المقارنة فرضاً، وشبهها فى (تخليص الإبريز) مراراً «بالميزان»(٢٤). هو ذا يوجز خلاصة تجربته الحضارية فى آخر كتبه (المرشد الأمين للبنات والبنين) قائلاً:

«فالعقل فى الإنسان هو الجزء الناطق المتفكر، وهو عبارة عن قوة روحانية نورانية تدرك ما له وجود فى خارج العيان أو فى الأذهان على حقيقته، وتدرك جميع العلاقات والمباينات فى المخاطبات والمحاورات»(٢٥).

نحو دور المثقف :

ونعرف أن الطهطاوى يمثل تطور وظيفة الأديب فى العصر الحديث، فهو يكتب للناس ـ للبنات والبنين هنا أى لشباب الأمة ـ بعد أن كان الأديب فى الماضى خادما للأمراء أو تابعاً للأعيان، يدبج رسائلهم وينظم وينثر فى مدحهم ليفوز بعطائهم. ولم يبتعد عهدنا بشوقى «شاعر الأمراء»، وقيل «أمير الشعراء»! إن تحول الطهطاوى تدريجيا عن مدح «ولى النعم» وانصرافه إلى تربية مواطنيه وتنوير عقولهم، دليل على ظهور «المثقف» فى مجتمعنا، كما سبق أن ظهر فى المجتمعات الغربية، ولاسيما فى زىّ «فلاسفة» عصر التنوير ـ الذين مهدوا للثورة الفرنسية ـ ورجحوا على ما كانوا ينالون من جوائز الملك والأمراء والنبلاء مصالح الشعب فكتبوا ـ سرا أو علانية ـ لتوعية الشعب بحقوقه، ونشروا لتعليمه ضمن ما نشروا «دائرة المعارف» الشهيرة التى رأس تحريرها ديدرو وشاركه فولتير و روسو وكوندورسيه Diderot, Voltaire, Rousseau, Condorcet) .. وقد تأثر الطهطاوى بهم وبتلاميذهم (Les Idéologues). ويدهشنا أبوحيان إذ يرفع أمام أنظارنا ـ قبل عشرة قرون ـ وجه «المثقف» الحديث المعتد بفكره، الثائر على امتيازات العظماء.

الوراق: صفحة حضارية مجهولة!

ذلك أنه كـان يشـتـغل وراقـاً، يرتزق من نسخ الكتب وبيعها. وتلك مهنة مضنية مرهقة، غير مجزية مادياً، ولكنها ضمنت له الاستقلال إلى حد ما، وأشبعت قبل كل شئ نهمه إلى الاطلاع والمعرفة. فقد انكب على تقليب الكتب. قرأ بل نسخ وراجع واستوعب الكثير مما ورد في بطونهـا، والتـهم كل مـا راج في مـجـتـمع بغـداد من الرسـائل والترجمات والأخبار. وامتاز أبوحيان بجمال الخط، وبدقة النقل لدرايته بالتصحيف والتحريف. واشتهرت عنايته الخاصة بمؤلفات الجاحظ، وهو يذكر أن ابن سعدان قد استنسخه (كتاب الحيوان).

وكـما ورّق أبوحيان لصديقه أبي الوفاء المهندس، نسخ الكثير لزيد بن رفاعة الذي كان يخلبه نقش الحروف:

«ويزعم أن البـاء لم تنقط من تحت واحـدة إلا بسبب، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلا لعلة، والألف لم تعرّ إلا لغرض»(٢٦).

ونلمس تمكن أبي حيان من صنعة الوراقة في جوابه هذا الفني حين تلهف ابن سعدان على قراءة مسودة إحدى رسائله:

ـ تلك تجزّع في دست كاغد فرعوني.

وشرح هذه الكلمات الغريبة لم يستغرق من أحمد أمين وأحمد الزين ـ ولهما الفضل في نشر (الإمتاع والمؤانسة) ـ سوى سطرين على هامش النص، مع الإغضـاء التـام عن مضمون السياق الذي أملاها وجاور بينها (٢٧). إنها ألفاظ معربة تحمل بصمات فارس والصين ومصر، إشارة إلى مراحل استكشاف الإنسانية صنع الورق واستخدامه وتداوله. واختراع الورق فتح من أعظم فتوح الحضارة، لا يضارعه إلا اختراع المطبعة التي هي ابنة الورق، وبها تقترن الحداثة ويؤرخ بزوغ النهضة الأوروبية. ومن المذهل أن علمنا بالوراقة وأهلها قد انحسر من ذاكرتنا، مع أن صنع الورق بأيدي العرب كـان فصلاً من أشهر فصول قصة الحضارة. فقد عرفت أوروبا الورق عن طريق العـرب، واسـتـوردته منهم ـ في حـيـاة التـوحـيـدي ـ ونعتت تلك المادة الجديدة عليـهـا «بالورق العربي». وإزاء سكوت تواريخ الأدب المقررة في مدارسنا عن حديث «الورق العربي»، فقد يتعين علينا أن نروي وقائع ذلك الإسهام المجيد الذي بتنا نجهله، ولكن ليس هنا مجال تلك الرواية.

حسبنا أن نحـدد توصـل العـرب إلى أسـرار ذلك الفن ـ الذي ابتكره الصينيـون في القرن الأول الميـلادي ـ بسنة ١٣٣هـ/٧٥١م، على إثر المعـركـة التي نشبت بين خـان طشقند وحلفائه العرب من ناحية و بعض قبائل التركستان وحلفائهم الصينيين من ناحية أخرى، وانتصر فيها صاحب طشقند فتعقب أعداءه حتى حدود الصين، واقتـاد من الأسرى الصينيين إلى سمرقند من أدخلوا صناعة الورق في العالم الإسلامي للمرة الأولى. وفي عصر التوحيدي يشير الثعالبي ـ النيسابوري مثله فيما يقال وقد عاش في خراسان ـ إلى تميز مدينة سمرقند بإنتاج هذا الورق الذي حل محل لفائف البردي المصري (حجم الطومار)، ومحل رقع الجلد الضيقة التي كان يكتب عليها القدماء. وانتقلت صناعة الورق إلى بغداد سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م، ومنها إلى التهـامة وصنعاء، ودمشق والقاهرة (٢٨)، وغربا حتى مدينة فاس التي دارت فيها مئات الأرحية تطحن الخرق المعجونة بالماء ـ على الطريقة الصينية ـ وما الورق إلا محلولها يجفف على الألواح في الشمس ويصقل بالنشا. ثم استوطن الورق العربي أرض أوروبا بمدينة شاطبة الأندلسية. وظلت أوروبا تستورد ذلك الورق حتى القرن الثالث عشر الميلادي، حين اقتبس من العرب أسراره تجار إيطاليون أذكياء، أجادوا تصنيعه في بلادهم بطواحينهم المتطورة، وأفلحوا في خفض أسعار تكلفته وتصديره (٢٩).

الخروج من نفق الذاكرة إلى أفق الكتابة

كـان التـوحـيـدي، إذن، وراقـا في أوج عـصـور «الورق العربي». ولا ينبغي أن نهـون من أثر تلك المادة التي طرأت على المجتمع العربي حين ترامت حدوده، ووافق إنتاجها في سمرقند ـ منذ قرنين خليا ـ قيام الدولة العباسية وبناء بغداد. لقد أدى ظهور الورق إلى طفرة حضارية نقلت العرب تاريخيا

إلى عهد التدوين. تأسس لديهم نمط معرفى جديد، ولم يعد ركونهم إلى الذاكرة ركونا مطلقا. لاحظوا ما يشوب الذاكرة من ثقوب النسيان، وما يعترضها من مزالق التواطؤ والتنافر فى النقل بين أجيال عبرت إلى غير رجعة، فضلا عن خطر وقوع الذاكرة فيما ينصبه دونها مكر الرواة من فخاخ التحوير و التناقض. لم يعد العلم بالمعلوم تيارا يجرى فى مسارب السماع والمشافهة فحسب، وانغلاقا على رؤية محلية تحصر الأبصار فى التطلع إلى الوراء. فبإقبال الورق على المسلمين وإقبال المسلمين على الورق، نزعت الخواطر إلى التحقيق والبحث، ونشط التأليف والتصنيف. تمكن من تدوين الحديث وتبويبه البخارى ومسلم وأبوداود والترمذى والنسائى وابن ماجه. وفى إقامة البخارى ثم وفاته سنة ٢٥٦هـ/٨٧٠م عند بعض أهله بقرية خرتنك ـ على بعد فرسخين فقط من سمرقند ـ ما يصور شدة اقترابه من مصدر الورق، ولو أن مدينة بخارى ذاتها لا تبعد كثيرا عن سمرقند. وإلى جانب كتب الفقه والتفسير، بدأ الاهتمام المنهجى باللغة، واستخدم الخليل بن أحمد جذاذات الورق لوضع أول المعاجم. ولم يجد سيبويه خيرا من كلمة «الكتاب» عنوانا لتأليفه فى النحو، فوظيفة المكتوب هى تثبيت القواعد. وبتراكم المجموع من مواد الموضوع الواحد، حلت مجلدات متماسكة مرتبة محل الصحف النادرة المبعثرة التى حملت فيما سبق شذرات مقتضبة من الأخبار والأحكام. وتعددت المخطوطات للتعريف بالطبقات، ولتسجيل التواريخ، ولتقويم البلدان.

ولولا توفر الورق، لما استطعنا أن نتخيل أعمال الترجمة العظيمة التى أنجزها العباسيون، ولا خزانات الكتب الحاشدة فى «بيت الحكمة»، ولدى العلماء والقضاة. ومؤلفات الجاحظ تشهد بطريقة «الكاتب» فى الاستقصاء، للإحاطة من ناحية بالتراث اللغوى والبلاغى العربى، ومن ناحية أخرى بمضمون المترجمات التى تدفقت فى عصره. هكذا، أوى المنقول والمعقول إلى الدفاتر، وبات طلب المعرفة مرادفا طلب ضوابط التوثيق. فالجاحظ يندد بأولئك الذين «لا يستندون من العلم إلى وثيقة»[٣٠]. وكان يتردد على دكاكين الوراقين فيكتريها للقراءة وإطالة النظر. ويروى المبرد أن «الجاحظ كان إذا وقع فى يده كتاب قرأه من أوله إلى آخره، أىّ كتاب»، ويتهافت على اقتناء الأوراق المكتوبة، ولو مقطعة، فإن «فيها ما لايوجد إلا فيها»[٣١]. ومن فصوله المأثورة التى تشيد بفضل الكتب، تنبض هذه السطور بسعادته لانطلاق العلم من قيود الذاكرة، وبإيمانه أن عصر الورق فتح الأذهان على فنون الحكمة، وأذكى بها الحياة العقلية:

«ولولا ما رسمت لنا الأوائل فى كتبها، وخلدت من فنون حكمها، ودونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بذلك ما غاب عنا، وأدركنا به ما بعد منا، وجمعنا إلى كثيرهم قليلنا، وإلى جليلهم يسيرنا؛ وعرفنا ما لم نكن لنعرفه إلا بهم، وبلغنا الأمد الأقصى بقريب رسومهم؛ إذًا لحسر طلاب الحكمة، وانقطع سببهم عن المعرفة. ولو ألجينا إلى مدى قوتنا، ومبلغ ما تقدر على حفظه خواطرنا، وتركنا مع منتهى تجارتنا، لما أدركته حواسنا وشاهدته نفوسنا، لقلت المعرفة، وقصرت الهمة، وضعفت المنة، وماتت الخواطر، وتبلد العقل»[٣٢].

عصر النهضة قبل عصر النهضة

والوراقون هم الجنود المجهولون فى حركة النهضة الفكرية التى ازدهر بها العصر العباسى، وجعلت الثقافة العربية جزءا من التراث العالمى، لاسيما ومدوناتهم هى التى أمدت أوروبا الناهضة فيما بعد بما احتجب عنها من نصوص الفلسفة اليونانية وعلومها. كانت دكاكين الوراقين، حول الجوامع، ملتقى الأدباء والعلماء، «كالصالونات» الأدبية فى أيامنا. غير أن المؤلفين كانوا يمزجون هناك آداب المؤانسة بآداب المقابسة، ويتجاوزون قراءة الكتب إلى التعليق عليها والمشاركة فى تحقيقها. وعلى أيدى النحويين والمتفلسفين، وخلطائهم من النساخ، ازداد ضبط اللغة المسطورة وتصحيح المتون. ولم يكن أحرص من المؤلفين أنفسهم على إملاء كتبهم ومراجعتها. فلا يضمن دقة المعارف والعبارة إلا التدقيق فى نقلها. ويقال إن يحيى بن عدى كان يبتاع الورق والأقلام والمحابر ليكتب بخطه رسائله الفلسفية، فينسخ مائة صفحة فى

يوم وليلة [٣٣]، على حين كان سواه من الميسورين يستخدم فى بيته فريقا من الخطاطين الأجراء.

والآن وقد اعتدنا على المطبعة والمطبوع، نستطيع أن نتمثل كيف اضطلع الوراقون لا بوظيفة «المكتبات» التى تبيع الكتب فحسب، بل بوظيفة «دور النشر» التى تعدد نسخ الكتاب. بالإضافة إلى ظاهرة نلاحظها فى شباب حركة النشر ـ شرقا وغربا ـ هى تعاون الناشر مع محقق النص القديم أو مؤلف النص الحديث. يتجلى ذلك التعاون بصورة رائعة، بعد ستة قرون من زمن التوحيدى، عند اختراع المطبعة فى أوروبا. توثقت إذ ذاك العلاقة بين الطابعين والعلماء المحققين إلى درجة أن أصبح المحقق طابعا، فلم يكن بد من مراجعة الأصول وتصحيح المخطوطات فى لغتها اليونانية أو اللاتينية قبل تصفيف الحروف. ولم يكن استيعاب المعارف واقتباسها وتنميتها لتلبية حاجات الحاضر منفصلا عن توثيق نصوص التراث وطباعتها. لذلك، لا يدهشنا أن نرى بين وجوه الطابعين فى القرن السادس عشر كبار أعلام النهضة ـ أمرباك Amerbach ومانوس Alde Manuce وإيراسم Erasme ورابليه Rabelais إلخ. ـ عاكفين فى مطابع المدن الأوروبية الكبرى على اختيار المخطوطات الجديرة بالنشر وفحصها ثم تصحيح تجارب المطبعة[٣٤]. ولا يدهشنا مما بلغنا عن أبى حيان، ومما نقرأ فى كتاباته، أنه كان «الوراق» الذى ملك اختصاص اللغوى المحقق، والباحث الذى درس الترجمات، وصنف العلوم وناقش أصحابها، والأديب الخبير «بتفاوت وقع الألفاظ فى السمع والمعانى فى النفس»[٣٥].

أحاط أبوحيان بكل مقومات الثقافة فى عصره. وليس كتابه الضخم (الذخائر والبصائر) ـ وقد بلغ بخطه ألفى صفحة ـ إلا ثمرة من ثمار تثقفه العصامى أثناء اشتغاله بالوراقة. فقد جمع فيه ـ بمثابة «يوميات» فكرية طيلة خمس عشرة سنة ـ مقتطفات استرعت انتباهه وهو يطالع شتى الكتب، وشذرات وقعت من نفسه المتحفزة للسؤال موقع الإلماع إلى جواب أو التمادى فى الاستفهام، وأراد أن يستبقيها ليمعن فيها نظره ويتعمقها بالمقارنة والاستنتاج، ويستشهد بها ويحتج فى حلقات «شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب»[٣٦]، لاسيما وسوق الوراقين كانت المكان العام الذى اعتاد أن يلتف فيه طلاب المعرفة حول علماء العصر، كما يتوافد اليوم طلاب الجامعة على قاعات المحاضرات لسماع أساتذتهم. وقد دأب هناك أبوحيان على الإصغاء إلى أوسع العلماء أفقا، وتسجيل أهم أحاديثهم، فهكذا يبدأ مقابسته الأربعين:

«قال أبوبكر الصيمرى لجماعة عنده ـ ونحن فى طاق الخوانى بالوراقين، وقد ذهب به القول فى كل عروض، وجذبه إلى كل باب: العلم حياة الحى فى حياته، والجهل موت الحى فى حياته... والعلم كله نور، وأنوره ما أضاءك وسطع عليك وأسفر بك وجلا عن حقيقتك ..» إلخ.

فيلسوف الأدباء أو مفهوم «الإنسان الكامل»

هذه الموسوعية الشاملة ـ وشعارها «نحو النور» ـ هى ثقافة الوراق أو وراقة المثقف فى عصر أبى حيان وبيئته. وقد اصطدم بهذه الموسوعية لاستكشاف عناصرها باحثون مدققون رغبوا فى تمييز مذهب أبى حيان التوحيدى بين مذاهب الفلاسفة المحترفين كالكندى والفارابى وابن سينا. ومن الحق أنه ألف «رسالة فى العلوم» بين فيها وظيفة كل علم وفائدته للإنسان، من اللغة والنحو والبلاغة، والفقه والتفسير والسنة، إلى المنطق والطب والنجوم والهندسة. ولكنه استعرض العلوم استعراض الأديب المنتفع بها، العارف بجوهر موضوعاتها وبتكاملها فى الاستجابة لملكات الإنسان، وتجنب مضايق التخصص. لقد استوعب المراجع المتخصصة ثم اكتفى بالإحالة إليها، «مثل كتاب أقسام العلوم، وكتاب اقتصاص الفضائل، وكتاب تسهيل سبل المعارف»[٣٧]. نخطئ إذن، إذا حاولنا أن نقارن رسالته فى العلوم بمناهج من توفروا على تصنيفها نظريا واستقصوا فروعها ومباحثها استقصاء فنيًا، كالفارابى والخوارزمى وابن النديم والتهانوى. ونخطئ إذا حاولنا أن نحلل مؤلفات أبى حيان بقصد إحصاء مصادره وتحديد ما نقله منها لتقدير ما أضافه إليها إضافة شخصية. وقد توقف أخيرا عبدالأمير الأعسم عند ظاهرة «تداخل كلمات التوحيدى بكلمات هؤلاء الذين نقل عنهم»، فقال:

«وبالضرورة، تداخلت أفكاره بأفكارهم، حتى صار الباحث الدقيق، مهما بلغ اقتدارا فى المنهج، لا يتحكم دائما بالأفكار فى انتمائها الحقيقى، أى ما كان لأبى حيان بالفعل، وما كان له بالانتحال، وما كان لغيره بالنص المعهود، أو ما كان لهؤلاء بالوضع والانتساب»(٣٨).

إنما الأفكار تتداخل وتتفاعل وتتواصل، ويستقيها أبوحيان من مظانها بنزعته التواقة إلى معرفة الإنسان وإنسانية المعرفة. ولا تنفصل عنده حكمة الفلسفة عن فطنة الشعر. فهو أديب لا يحصر عقله فى مذهب فلسفى، بل يتأثر بالبلاغة أيضاً، ويتسمع همس العاطفة، ويلبيها، ولا يحرجه أن يسأل الفيلسوف مسكويه مثل هذا السؤال: «ما معنى قول الشاعر:

والظلم فى خلق النفوس فإن تجد

ذا عفة فلعلة لا يظلم»

فيحترس الفيلسوف من شطح الشعر، ويلزم صراط المنطق المستقيم، ويجيبه: «الظلم انحراف عن العدل... وأما قول الشاعر «والظلم فى خلق النفوس» فمعنى شعرى لا يحتمل من النقد إلا قدر ما يليق بصناعة الشعر. ولو حملنا معانى الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق، لقلّ سليمه».. إلخ(٣٩). من هنا نعت ياقوت أبا حيان بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. ورأى زكريا إبراهيم فى هذا النعت «المقرون» أصدق تعريف به، فاتخذه عنوانا لكتابه عنه.

ونستطيع أن نجمع بين هذين الجانبين ـ الفلسفة والأدب ـ ونوحد شخصية التوحيدى، إذا أطلقنا عليه كلمة من مفرداتنا الحديثة هى كلمة «المثقف»(٤٠). فالقراءة والكتابة ـ عند ذلك الوراق المرهف ـ من تجليات امتياز الإنسان باللغة أولا:

«فكل من تكامل حظه من اللغة... كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان»(٤١).

وامتياز الإنسان بالنطق ـ أى استخدام اللغة ـ ينطوى على امتيازه بالعقل، فالمنطق من النطق:

«يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذى هو أفضل موهبة الله تعالى، وأكبر نعمة له على العبد، وبه فضل الإنسان على سائر الحيوان»(٤٢).

وبالعقل يهتدى الناس إلى خالق الخليقة، «فالله منح العقول حتى يستضاء بنورها فى تصفح عالمه»(٤٣).

إنسانية الإنسان، إذن، تقتضيه أن ينمى معارفه وأن يشتغل بالعلوم «مستفيدا ومفيدا، ومباحثا ومستزيدا»(٤٤). ومصداقا لتصريح مسكويه:

«إنه مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألا يقعد عن السعى والطلب لتكميل نفسه بالمعارف، ولا ينى ولا يفتر مدة عمره عن الازدياد من العلوم»(٤٥).

يمضى أبوحيان مستطلعا، يطرح أسئلته بلا هوادة على كل من يتوسم لديه جوابا، وهو يطمح أن يحقق فى واقع عيشه مفهوم «الإنسان الكامل»، هذا المفهوم الذى اقتبسته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة الإفريقية، والذى سيفعل كذلك فعل المثل الأعلى فى فكر عصر النهضة الأوروبية المرادف للحداثة. لقد قرأ أبو حيان وكتب وانطلق إلى تجاربه كلها تحدوه الاستزادة من حياة النفس وحياة الحقيقة(٤٦).

شيخه الجاحظ: «عقل غيرك تزيده فى عقلك»

ومن الطريف أن التوحيدى عندما أراد أن ينهل من منابع الثقافة، اغترف أولا وبغزارة من مؤلفات الجاحظ. فقد وجد فيها من تنوع الموضوعات، ومتعة التشويق، واتساع دائرة المعارف، مع الوعى والنفوذ إلى المعانى، والقدرة على تطويع اللغة لأغراض الجد والهزل، والمخاطبة والجدل، مادفعه إلى اقتباس الكثير من فقراتها فى كناشته التى سماها (البصائر والذخائر)، مستوحيا هذا العنوان من مضمون أدب الجاحظ نفسه. ونظن أن أبا حيان كتب فى ذلك العهد رسالته

«تقريظ الجاحظ» التى لم يبق منها للأسف إلا الصفحات التى حفظها ياقوت من الضياع فى (معجم الأدباء). ويطلق أبو حيان العنان لإعجابه «بشيخه» الجاحظ فيقول: «وكتبه هى الدر النثير، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال». ألا يرجع هذا الإيثار إلى عمق التجارب بين الأديبين؟ والحق أن قارئهما اليوم يدرك تشابههما الشديد فى الفكر وفى الفن حتى لينسى افتراقهما فى الزمان على بعد قرن ونصف قرن.

يضع أبو حيان فى صدارة تقريظه شهادة ثابت بن قرة الذى يعد الجاحظ مفخرة من مفاخر الأمة العربية، ويقول:

«كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة... الخلفاء تعرفه، والأمراء تصافيه وتناديه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامة تحبه. جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأى والأدب، وبين النثر والنظم، وبين الذكاء والفهم».

وتلك هى المطامح التى كان يصبو أبو حيان لبلوغها. ونلمس من القيم التى يستند إليها فى تعليقه ما يعكس صورته الشخصية فى مرآة الجاحظ. فهو يطنب فى اعتزازه بوجهة نظر ابن قرة لأنها نظرة خارجية، «وقول صابئ» لايدين بالإسلام:

«قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الهول [خوف النقد] ونفس لا لطخ [لوث] بها من التقليد، وعقل ما تخيّل بالعصبية».

بهذا الإلحاح يبرز أبو حيان رأى المثقف الصابئ الذى يعلو فوق كل الحواجز الطائفية، ويشيد بفضل المثقف المسلم الذى شملت كتبه معارف الإنسان، فأصبح أدبه ملتقى المشارب. إن الثقافة بشمولها أداة وعى واستنارة وتحرير من الظنون المسبقة. وعلى مفاهيم التنوير والموسوعية ومكافحة التعصب سيتبلور فكر الفلاسفة الذين سيفجرون الثورة الفرنسية فى التاريخ الحديث ويعلنون حقوق الإنسان(٤٧). إننا نتعرف كل هذه العناصر فى كتابات الجاحظ وأبى حيان.

إن علاقة أبى حيان بالجاحظ موضوع مركزى فى تاريخ الثقافة العربية، جدير بدراسة وافية تستقصى خطوط اهتماماتهما المشتركة ودواعى تجاوبهما النفسى، وحسبنا، هنا، أن نقرأ السطور التالية من إحدى رسائل الجاحظ لنشعر برابطتهما الوثقى:

«ولم أزل ـ أبقاك الله ـ بالموضوع الذى عرفت، من جمع الكتب ودراستها والنظر فيها. ومعلوم أن طول دراستها إنما هو تصفح عقول العالمين، والعلم بأخلاق النبيين، وذوى الحكمة من الماضين والباقين من جميع الأمم، وكتب أهل الملل... وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزى لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن. وذلك أن العقل الغريزى آلة والمكتسب مادة، وإنما الأدب عقل غيرك تزيده فى عقلك»(٤٨).

عمرت ذاكرة أبى حيان بالأخبار المنقولة والشوارد المعجمية، والاشتقاقات ومدلولاتها، واختمرت فى ذهنه الألفاظ والمعانى فمضى يتحقق من تطابقها على مسميات الواقع وأفعال الناس، وأمعن النظر فى مسائل الفلسفة لتعليل وتحليل قضايا الإنسان، مستضيئا بالمنطق وصدق البصيرة، وانتخب ما يروقه من فنون الشعر والنثر وآثار البلاغة، واغترف من المعارف على اختلاف مصنفات العلوم، فهو يوفق بين الحساب والبلاغة(٤٩)، وبين المنطق والفقه(٥٠)، ويضع فوق التخصص فى مادة معينة والتقيد بمنهجها، شرف «العلم» أى المعرفة على الإطلاق ـ «فقد استوعب الجنس هذا العموم واشتمل على الأصل والفرع»(٥١) ـ وهذا ما نسميه اليوم «بالثقافة».

ونجد عند أبى حيان وظيفة الثقافة كما نعرفها وهى التنوير:

«فمن نظر فى هذه الكتب عرف مغازى الحكماء، ومرامى العلماء، وبان له فى المشكل دليله، ووضح عند الخصام احتجاجه».

أى أن للمثقف دورا يؤديه بين الناس فى تعارضهم، هو دور الناقد الخبير الواعى، الذى يصدر عن أولوية الفكر. فإن تفهم الرأى والرأى الآخر يقتضى إعمال العقل الذى تزود بالمعارف، وأصبح قادرا على الشرح بتحليل الظواهر وربط النتائج بالأسباب. ونستشف فى تعلق أبى حيان بأستاذه أبى سليمان المنطقى السجستانى ما ينم عن صورته الذاتية، صورة المثقف المعتد بالفكر:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرا، وأقعرهم غوصا، وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر... مع فرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز»(٥٢).

والنص على الجرأة واستبداد الخاطر فى وصف أبى سليمان المنطقى يحيلنا إلى ما اتصف به أبوحيان نفسه من:

«حرارة عاطفته وقوتها وصدقها... فهو يمزج عاطفته بفكرته، لأنه يدين بما يقول، وينافح عن رأى أو مذهب»(٥٣).

وكانت الوراقة - إلى جانب إفادة صاحبها بمحتويات الكتب - تجمع ما يشبه اليوم نشاط الناشر ونشاط الصحفى معا. فكلاهما يشتغل بتحبير الصحف وإنتاج المكتوب وإذاعته، بل بإعادة إنتاج القول ومراجعة صياغاته ومضامينه وتقديمها للقارئ بالتعليق عليها. وتلك مسؤولية فكرية يضطلع بها بيننا «المثقف» الحديث الذى يعرف قدر الكلمة، ويعمل على إعلاء الرأى، ويكافح فى سبيل حرية التعبير حيال نظم سرعان ما يصطدم بسلطتها، تنتقص من استقلاله وتريد إخضاعه بهيمنة الدولة ونواهى الأمن وضغوط الإثراء والإفقار. وهى مأساة أبى حيان فى زمانه: من مهنة الوراقة إلى «ذم الوزيرين» إلى إحراق كتبه.

أضناه نسخ الكتب وأرهق بصره، دون أن يدر عليه كسبا مجزيا، فضاق بمهنته، وتاق إلى الخروج من طبقته الاجتماعية التى تتناقض مع رقى علمه:

«لقد استولى علىّ الحوف [الحرمان] وتمكن منى نكد الزمان إلى الحد الذى لا أسترزق - مع صحة نقلى، وتقييد خطى، وتزويق نسخى، وسلامته من التصحيف والتحريف - بمثل ما يسترزق البليد»(٥٤).

وطلعت عليه بشئ من العزاء والأمل عبارة الجاحظ فى (الحيوان):

«والكتاب هو الذى إذا نظرت فيه أطال إمتاعك، وشحذ طباعك، وبسط لسانك، وجود بيانك، وفخم ألفاظك، وعمر صدرك، ومنحك تعظيم العوام وصداقة الملوك».

فلماذا لا يلمع نجمه - وهو الأديب الفيلسوف والمتحدث البارع - فى مجالس الأمراء من رعاة الأدب، ويحظى بتشجيعهم وجوائزهم؟ هناك يستطيع أن يعبر عما يجيش فى صدره بعد ما اختزن من تعاليم الحكمة، وغربل من النصوص، وحفظ من الشواهد الخلابة والنوادر اللاذعة. هناك لابد أن يرتفع قدره المغمور إلى ما يستحق من الكرامة والتكريم .

الصعود على سلم المجتمع:

مأساة «اللفظ الحر والمعنى الحر»

وبدأ بمسكويه، فهو فيلسوف رصين، تخصص فى علم الأخلاق الذى استمده من أرسطو، وطبقه على الحضارة العربية وعلى تجارب الأمم. واجتذبه نجاح مسكويه اجتماعيا، وصعوده إلى أعلى طبقات العلماء وأثراها، إذ تبوأ لدى عضد الدولة منصب خازن الكتب وخازن بيت المال، أى أنه كان مدير المكتبة ووزير المالية. وعن طريق الكتب واقتنائها، بلاشك، عرفه أبوحيان الوراق. وكى يستأثر بانتباه مسكويه، ويوثق علاقته به، وقف أبوحيان منه موقف طالب المعرفة المستزيد، ووجه إليه ما يدور بخلده من أسئلة حائرة كتبها كلها وقدمها دفعة واحدة إلى مسكويه. ولم يجبه مسكويه ببحث جامع بل:

«إجابات متفرقة، عن كل سؤال جواب. [ولكنه] تصرف فى الأسئلة؛ فأحيانا لا يثبتها كما وردت فى الأصل، وأحيانا يشير إلى قسم منها ويترك القسم الآخر»(٥٥).

وغالبا يحذف ما يسميه «حكايات» رواها السائل، وهى وقائع سردية ضرب بها أبوحيان المثل على كلامه النظرى. وإذا دلت تلك «الحكايات» المحذوفة على موهبة أبى حيان القصصية ـ التى سنعود إليها عند الحديث عن «إبداعه» ـ فإننا نلمس هنا، فى موضوعية المسائل التى أثارها، نقدا ثاقبا للأوضاع السائدة، وإثباتا لعكس المظنون الشائع، وثورة على النفاق والظلم، وسخطا على ما يزرى بإنسانية الإنسان. وهذه بعض علامات الغليان المكتوم:

ـ كيف يسرى الشرف من المتقدم فى المتأخر، ولا يسرى من المتأخر فى المتقدم؟ (مسألة ٨٠).

ـ لم صار الكريم الماجد النجد يلد اللئيم الساقط الوغد؟ وهذا يلد ذاك على تباين ما بينهما فى أغراض النفس وأخلاقها مع قرب ما بينهما فى أصولها وأعراقها؟ (مسألة١١١).

ـ لم إذا كان أبو الإنسان مذكورا... بالدين والورع، وجب أن يكون ولده، وولد ولده يسحبون الذيل، ويختالون فى العطاف، ويزدرون الناس، ويرون من أنفسهم أنهم قد خولوا الملك، ويعتقدون أن خدمتك لهم فريضة، وتجانك بهم متعلقة؟ ما هذه الفتنة والآفة؟ وما أصلها؟... (مسألة ٨١).

ـ ما حد الظلم؟... سمعت فلانا فى وزارته يقول: «أنا أتلذذ بالظلم»، فما هو هذا؟ (مسألة ٢٩).

ـ لم صار الحظر يثقل على الإنسان؟ (مسألة ١٤٣).

ـ ما الذى سوغ للفقهاء أن يقول بعضهم فى فرج واحد «هو حرام» ويقول الآخر فيه بعينه «هو حلال»؟ وكذلك المال والنفس. كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة... (مسألة ١٥٣).

ـ حدثنى عن مسألة هى ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهى الشجا فى الحلق، والقذى فى العين، والغصة فى الصدر، والوقر على الظهر، والسل فى الجسم، والحسرة فى النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها، وهى: حرمان الفاضل وإدراك الناقص... (مسألة ٨٨).

مسألة المسائل، إذن، هى المساواة، والإنصاف، ونوال كل ذى فضل حقه. إن «الهوامل» تنطوى على خطاب احتجاج سافر، مسدد كسن الرمح، لا يكاد يحجبه عن القارئ قناع التأدب وعلامات الاستفهام. والتوتر محتوم بين طرفى ذلك الحوار: فأبوحيان الكتبى الفقير يخاطب الكتبى الذى اغتنى بل تقمص رمز وزير المال. على أننا نلمس الثروة حيث لا نتوقع، إذ يغمرنا حديث أبى حيان بغزارته، وتدفق ذكائه المستطار إلى أدق المعانى وإلى أبعد آفاق النفس، مع الشعراء والصوفية والفقراء ممن يستشهد بتجاربهم وأبياتهم وحكاياتهم، استشهاده بالعلوم العقيلة والنقلية، بينما يقتصر مسكويه على منهجية الفكر النظرى وجفافه. ويقول أحمد أمين:

«كان مسكويه أضيق منه أفقا، كما كان أسوأ منه تعبيرا، فليس له مجال كبير يجول فيه ويصول إلا فى الفلسفة، وحتى فى الفلسفة لا يحسن الإلهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يحسن الأخلاق إذ ألف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلى، والناحية العملية فى فلسفة أرسطو لا فى غيرها»[٥٦].

خاب أمل أبى حيان فى علم مسكويه وماله وجاهه، ورسم فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) (١/٣٥) صورته بما يعلل تلك الخيبة:

«وأما مسكويه ففقير بين أغنياء، وعيى بين أبيناء، لأنه شاذ... مع كلفه بالكيمياء، وإنفاق زمانه وكد بدنه فى خدمة السلطان، واحتراقه فى البخل بالدانق والقيراط والكسرة والخرقة... وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلى به».

وانصرف أبوحيان وهو بالرى إلى ساحة ابن العميد، الذى خلف أباه الكاتب المشهور ـ أبا الفضل ـ فى الوزارة لركن الدولة البويهى ثم لمؤيد الدولة. وكان أبوالفتح ابن العميد فتى

موهوبا، يشهد أبوحيان أنه «لو عاش كان أبلغ من أبيه كما كان أشعر منه»(٥٧). ولكن «نزق الحداثة، وسكر الشباب، وجرأة القدرة» دفعته إلى «إظهار الزينة الكثيرة، فجلب ذلك عليه ضروب الحسد من السلاطين وأصحاب السيوف والأقلام»(٥٨). وشقى أبوحيان من تهوره و «مجانته فى الكلام»، ورآه صاحب لهو وصيد وحقد، «مشى فعثر... وظن أن كفايته تحفظه ونسبه يكنفه». وتلك سخرية من لقبه «ذى الكفايتين» ـ أى كفاية السيف والقلم ـ تؤكد ثورة أبى حيان على كذب الأبهة الرسمية وضياع الجدارة. وعاد الامتياز والنبوغ على أبى حيان بنقمة ابن العميد، فهكذا يختتم وصفه:

«وكان أحسد الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان، أو فلج فى المناظرة... ولقد لقى الناس منه الدواهى كهذه الأخلاق الخبيثة. وقد ذكرت ذلك فى الرسالة».

والرسالة التى يشير إليها هى (مثالب الوزيرين) أو (أخلاق الوزيرين)، كما يسميها ياقوت ـ الذى أنقذ من الضياع بعض صفحاتها. أما الوزير الثانى الذى اضطر أبوحيان إلى التنديد بسيرته معه، فهو الصاحب ابن عباد، الكاتب المرموق، الذى استوزره مؤيد الدولة وحكمه فى أمواله، ولقبه بالصاحب لأنه كان يصحبه وينادمه. وقد حل ابن عباد محل خصمه ابن العميد بعد نكبته وقتله. وكان مولعا بالقراءة واقتناء الكتب، ويقال إن فهرس مكتبته فى الرى ملأ عشرة مجلدات. وما أكثر من قصده ومدحه من الأدباء والشعراء! وكان فى بلاطه يقول لهم: «نحن بالنهار سلطان وبالليل إخوان». غير أن ألمعية أبى حيان وسرعة بديهته وتظرفه أغضبت عليه هذا الوزير المستعلى الذى كان يأخذ هيمنته وكبرياءه مأخذ الجد. يروى ياقوت عن أبى حيان:

«قال لى ابن عباد يوما: يا أباحيان، من كناك بأبى حيان؟ قلت: أجل الناس فى زمانه، وأكرمهم فى وقته. قال: ومن هو؟ ويلك. قلت: أنت. قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت: يا أباحيان من كناك أباحيان. فأضرب عن هذا الحديث، وأخذ فى غيره على كراهة ظهرت عليه»(٥٩).

وأبوحيان يرجو الحظوة ولا يريد أن يفارق بلاط ابن عباد الباذخ، فيعمد إلى التورية فى جوابه حين يسأله ابن عباد سؤالا نحويا:

ـ أبوحيان ينصرف أو لا ينصرف؟

ـ إن قبله مولانا لا ينصرف.

يتجهم الصاحب، ثم يتطرق إلى حديث النحو فينوه بالكلمات التى على وزن «فَعْل» وبجمعها النادر على «أفعال»، ويتباهى بذكر الأمثلة الثلاثة المعروفة، فيرد أبوحيان بأنه يحفظ ثلاثين كلمة من هذا النمط، ويستطرد للتدليل على خطأ آخر للنحاة، فيقاطعه الوزير:

ـ لا نهب آذاننا لكلامك، ولم يف ما أتيت به بجرأتك فى مجلسنا، وتبسطك فى حضرتنا.

ويتمادى الصاحب فى تحقيره:

«طلع ابن عباد على يوما فى داره وأنا قاعد فى كسر إيوان أكتب شيئا قد كان كأدنى [كلفنى] به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا»(٦٠).

ولكن «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» يأبى أن يحط الوزير من قدّره إلىّ مجرد وراق، ويلقى على رسائل ابن عباد نظرة الناقد المتمرس فلا يستبقى من كثيرها إلا القليل:

«قدّم إلىّ «نجاح» الخادم ـ وكان ينظر فى خزانة كتب الصاحب ـ ثلاثين مجلدة من رسائله، وقال: يقول لك مولانا انسخ هذا فإنه قد طلب منه بخراسان، فقلت بعد ارتياء [إمعان]: هذا طويل، ولكن لو أذن لى لخرّجت منه فقرا كالغرر، وشذوراً كالدرر... فرفع ذلك إليه ـ وأنا لا أعلم ـ فقال الصاحب: طعن فى رسائلى وعابها، ورغب عن نسخها، وأزرى بها، والله

لينكرن منى ما عرف، وليعرفن حظه إذا انصرف».

فسدت علاقة أبى حيان بابن عباد المتعجرف، كما فسدت بابن العميد الطائش، لأنه ظل وفيا لنفسه ورأيه وإبداعه، يعرف قدر الفكر والصنعة، ويحاسب المسؤولين حساب المثقف المسؤول. عابوا عليه التبسط والجرأة فى مجلس الوزير، والحق أنه هو الذى يعيب على الوزير سطحيته وغروره ونفاقه:

«إن الرجل كثير المحفوظ... نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافا... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد، وليس عنده بالجزء الإلهى خبر... وهو حسن القيام بالعروض والقوافى، ويقول الشعر وليس بذاك... ولا يرجع إلى الرقة والرأفة والرحمة. والناس كلهم محجمون عنه لجرأته وسلاطته واقتداره... وحسده وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية.. وقد قتل خلقا وأهلك ناسا، تعنتا وتجبرا... وهو مع هذا يخدعه الصبى، ويخلبه الغبى... وذلك بأن يقال: مولانا يتقدم بأن أعار شيئا من كلامه، ورسائل منثوره ومنظومه... لكأنما رسائل مولانا سور قرآن!... فيلين عند ذلك ويذوب... ثم يعمل فى أوقات كالعيد والفصل شعرا، ويدفعه إلى أبى عيسى بن المنجم ويقول: قد نحلتك هذه القصيدة، امدحنى بها فى جملة الشعراء...»(٦١).

خرج أبوحيان من تلك المهزلة الشنيعة، ولكنه باء بالحرمان والقهر، وعاد من إيوان الوزير إلى براثن الحاجة والفقر. فلم يستطع أن يكتم استنكاره:

«رجعت بغير زاد ولا راحلة، ولم يعطنى فى مدة ثلاث سنين درهما واحدا، ولا ما قيمته درهم واحد. ولما نال منى هذا الحرمان الذى قصدنى به وأحفظنى عليه، وجعلنى من جميع غاشيته [روّاده] فردا، أخذت أملى فى ذلك بصدق القول عنه، وسوء الثناء عليه. والبادئ أظلم، وللأمور أسباب، والأسباب أسرار...»(٦٢).

ويغيب السر عن أحمد أمين نفسه عندما يكتب عن أبى حيان إنه «يريد أن يستعلى على المسئول وأن يفهمه أن هذا حق لا إحسان فنفر من استجداهم منه»(٦٣). فما سر علاقة الاستعلاء بالاستدناء؟ وما السيادة، وما مشروعيتها، إذا كان المستجدى أنقى قلبا وأكبر فضلا ممن «يحسن» إليه؟ وما معنى الإحسان، وما قياسه، إذا لم يكن ـ على المدى الطويل ـ هو إحسان الأديب المعطاء إلى أجيال الناس من بعده، بما يسدى لهم إبداعه وطموحه من خير وتحرر وحيوية؟ لقد ندد أبوحيان بالتفاوت الاجتماعى، وضيعة الأديب الصادق، وتحكم التافهين فى الحكماء. إن رسالته فى (مثالب الوزيرين) تعبير عن رفضه لاختلال الموازين، وإفساد السلطة للقيم الإنسانية بتغليب الانتهازية والنفاق. واحتجاجه ينبئ بوعى «المثقف» فى العصر الحديث، ومعاناته فى سبيل التعبير عن رأيه واستقلاله(٦٤). ومن مكاننا نعرف كيف انخرط فى معارك التنوير قادة الفكر من جيل إلى جيل، على صعيد الإنسانية قاطبة، وكيف سيكافح عندنا حتى اليوم «أبناء رفاعة الطهطاوى»(٦٥). لقد استخدم أبوحيان ـ فى كتابات أثارت السخط عليه ـ أسلحة التهكم والمبالغة كما سيفعل ڤولتير، وتفنن فى أساليب الخطاب والمحاورة كما سيفعل روسو وديدرو. إنه يتطلع إلى «الديمقراطية» التى يلوح بها ويكذبها، فى آن، الوزير ابن عباد بقوله لجلسائه الأدباء: «نحن بالنهار سلطان وبالليل إخوان».

تضخم عند المثقف الأبىّ شعوره بالظلم، لاسيما وقد تأصلت فيه بممارسة الوراقة قوة النقد والتحقيق، وعادة مساءلة النص عن الخطأ والصواب. كانت حرفته «قراءة الكتب الكبار ذوات الورق الكثير، مع العناء المتصل فى الدرس والتصحيح، والنّصب فى المسألة والجواب، والتنقير عن الحق والصواب»(٦٦)، فتجرع النقيض الذى نتمثله فى قول الجاحظ الساخر:

«إن سنخ الكتابة بنى على أنه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو فى معنى الخادم... وليس للكاتب تقاضى فائته إذا أبطأ، ولا التحول عن صاحبه إذا التوى، فأحكامه أحكام للأرقاء، ومحله من الخدمة محل الأغبياء»(٦٧).

هذا مالم يقبله أبوحيان الذى يدرك تفوقه بشرف صناعته، ويتسامى بالبيان إلى المطالبة باللفظ الحر والمعنى الحر: «ومن فاته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر»(٦٨).

المساواة: فاتحة الإمتاع والمؤانسة

وفزع أبوحيان إلى صديق عرفه قديما بالأهواز ثم اجتمع به فى بغداد، هو أبوالوفاء المهندس، فواساه. وعلى لسانه وضع أبوحيان قصة ذلك الطور من سيرته الذاتية:

«إنك تعلم يا أباحيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين [وثلثمائة] بعد فوات مأمولك من ذى الكفايتين... عابسا على ابن عباد مغيظا منه، مقروح الكبد، لما نالك به من الحرمان المر، والصد القبيح، واللقاء الكريه، والجفاء الفاحش، والقذع المؤلم، والمعاملة السيئة، والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحبس الأجرة على النسخ والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة»(٦٩).

وسعى أبوالوفاء ليوصله إلى رجل من أعيان بغداد، يرعى الأدب والأدباء، ويحفل مجلسه بنخبة منهم، هو ابن سعدان، الذى سيستوزره بعد سنتين صمصام الدولة. وما أن سمع ابن سعدان بإيثار التوحيدى لكتب الجاحظ، وعنايته بتصحيح (كتاب الحيوان)، حتى استكتبه نسخة من ذلك النص الكبير. وتبادلا التقدير والود. واصطفاه ابن سعدان ـ وكان واسع الاطلاع ـ ليشاطره أعمق ما يقرأ ويحصل من مسائل الفلسفة واللغة والأخلاق وشتى فروع العلم، وليستقى منه أخبار شيوخ الحكمة والأدب فى مختلف الأوساط. ونما فى سمرهما التعاطف، والعرفان المتبادل بالفضل. أشرقت الدنيا فى نظر أبى حيان بعد عبوس، وانفتحت فى حياته فترة باسمة، مواتية، من أخصب مراحل إبداعه. فقد كتب لابن سعدان رسالة (الصداقة والصديق)، ورسالة (مثالب الوزيرين)، وكتاب (الإمتاع والمؤانسة) ـ وفى ثلاثتها بحث عن الثقة الضائعة، وشعور بالاطمئنان لمن يرعاه، وبنعمة الألفة.

مسامراتهما هى مادة (الإمتاع والمؤانسة). ومنذ الليلة الأولى زالت بينهما الكلفة، بل اتفقا على إسقاطها، كما نقرأ فى هذا الحوار الاستهلالى:

«أبوحيان ـ كل شئ أريد أن أجاب إليه يكون ناصرى على ما يراد منى، فإنى إن منعته نكلت، وإن نكلت قل إفصاحى...

ابن سعدان ـ قل، عافاك الله، ما بدا لك، فأنت مجاب إليه مادمت ضامنا لبلوغ إرادتنا منك، وإصابة غرضنا بك.

أبوحيان ـ يؤذن لى فى كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش...

ابن سعدان ـ لك ذلك» (٧٠).

هذه المساواة ـ بين أنا وأنت ـ كانت ضالة أبى حيان، وسبق أن طرح سؤاله عنها فى (الهوامل): «لم إذا اشتد الأنس واستحكم، والتحمت الزلفة... سمج الثناء؟» فأيده مسكويه بجواب واضح: «المودة والمحبة نتيجة الإنصاف وثمرة العدل»(٧١).

وأبوحيان يلازمه مصطلح «الأنس» أو «المؤانسة»، الذى يحيلنا إلى الإنسان والإنسانية. ويزاوج عنوانه بين «الإمتاع» و«المؤانسة». وتنطوى صيغة كل من الكلمتين على وجود قرينين، يبدأ أحدهما بإدخال اللذة (إمتاع)، ثم تحدث المشاطرة بالمؤانسة أى تبادل الأنس فيما بينهما. ولابد أن تصفو اللذة شعورا شخصيا ذاتيا حميما ـ خاليا من ظل أى سلطة تضايقه ـ قبل أن تصبح هذه اللذة مؤانسة، أى لذة مشتركة تصح عند الطرفين، وقد شعر كل منهما بمكانه وتوازنه فتفتح لاستقبالها. ويظهر هذا التدرج العاطفى فى عبارة أبى حيان:

«يتوكد الأنس وترتفع الحشمة وتستحكم الثقة ويقع الاسترسال والتشاور»[٧٢].

ويتجلى معنى الاسترسال فى استشهاده بالغناء:

«وسأل مرة عن المغنى إذا راسله آخر لم يجب أن يكون ألذ وأطيب، وأحلى وأعـذب؟ فكان من الجواب:... إذا ثنى المسموع ـ أعنى توحد النغم بالنغم ـ قوى الحس المدرك... والحس لا يعشق المواحدة والمناسبة والاتفاق إلا بعد أن يجدها فى المركب، كـمـا أن العقل لا يعشق إلا بعـد أن ينالها فى فضاء البسيط»[٧٣].

ومن أوجه الحداثة عند أبى حيان اهتمامه بموضوع اللذة والإمتاع، الذى يلهج به المعاصرون على تشعبهم فى مجالات علم النفس والبلاغة، من فرويد الذى اتخذ اللذة مبـدأ من مبـادئ التحليل النفسـانى ‹Le principe de plaisir›، إلى رولان بارت الذى رصـدها فى كـتـابة النص الأدبى ‹R.Barthes: Le plaisir du texte›. ولكن أباحيان أقرب إلى الصوفية، يستعير مصطلحاتها، ويشير هنا بالمؤانسة إلى «أنس» الصوفى بالله، وهى مرتبة تتجاوز المرتبة الأولى التى يمتزج فيـهـا الخـوف بالـرجاء، والمـرتبة الثـانيـة التى يبلو فيـهـا البسط والقبـض، ثـم يأتى الأنس فى المرتبة الثالثة مقابل الهيبة.

ينطلق فى هذه الحقبة أبوحيان من الضنك الاقتصادى والضعة الاجتماعية إلى حياة عريضة جديدة، يتناغم معها اسم «العارض» الذى يحمله ابن سعدان (بحكم وظيفته قبل تولى الوزارة؛ إذ كـان يعـرض العـسكر على الملك ويرتب أرزاقـهم)[٧٤]. إنه «وادع القلب»،[٧٥] يحتـضنه الحاضـر، وينعم باختلاف حاضره عن ماضيه. الآن يتحقق ـ فى جو من اليسر المادى والوجدانى ـ حلم الوراق المثقف بالتفرغ لما تطويه الكتب من الأخبار والأفكار، ولاستثمار نتائجها بأصالة قريحته، وبمناظرة أفضل خبرائها. والانطلاق الوجودى من ذلك الماضى الخانق إلى هذا الحاضر المنعش الشائق نقلة إلى الأمام، تطابق سير الزمن المتجدد، وطبيعة الحداثة فى حركتها نحو المستقبل.

الحديث والحداثة:

قراءة فى «الليلة الأولى»:

لايدهشنا، إذن، أن يثير أبوحيان إشكال الحداثة. فى بداية مشروعه الإبداعى ـ كتاب (الإمتاع والمؤانسة). فالليلة الأولى تطالعنا بصفحات خطيرة قد يشهد ظاهرها أنه كتبها كتابة عفوية، فى سياق مسامرة، مع أنها المدخل الحقيقى لغرضه من العمل الأدبى الذى يقدمه، حيث يرتبط مفهوم الإبداع بمفهوم الحداثة أوثق ارتباط. ويدلف أبوحيان إلى موضوع «الحداثة» من ثغرة كلمة «المحادثة» فى العبارة الاستهلالية التى يحييه بها الوزير فور دخوله عليه:

« ـ تاقت نفـسى إلى حـضـورك للمـحـادثة والتأنيس، ولأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد فى نفسى على مر الزمان، لا أحصيها لك فى هذا الوقت، لكنى أنشـرها فى المجلس بعـد المجلس على قدر ما يسنح ويعرض، فأجبنى عن ذلك كله باسترسال».

ومعروف أن هذا الكتاب الضخم بأجزائه الثلاثة قد دون فيه أبوحيـان كل ما دار بينه وبين الوزير من أحاديث، نزولا على رغبـة صـديقـه أبى الوفـاء المهندس الذى حـرص على استيفـاء توسطه بينهـمـا بأن يكون «كـالشـاهد معـهـمـا أو الرقيب».

وفى سياق عرضه اللمـاع المرن المباشر لما دار فى الليلة الأولى من سمره مع ابن سعدان، يبث أبوحيـان ـ للتعريف بمقومات عمله الفنى ـ طاقة جديدة فى مصطلحات ضيق الفقهاء حقلها المعجمى فيما سبق أن وضعوا من قواعد تقيد العلوم النقلية ولاسيـما علم «الحديث»[٧٦]. فالحديث عند أبى حيـان منبجس من السجية، مرتجل، ذو شجون، ويأبى التجميد فى القوالب، لأنه نشاط حيوى من مميزات الإنسان الناطق للتعامل ـ باللغة والعقل ـ مع مثيله الإنسان الناطق، شريكه فى العيش وفى تشكيل المجتمع.

ولا يكاد أبوحيـان يحصل على الإذن فى مخاطبة الوزير «بالكاف والتاء» حتى يستأنف الحديث فيكتب:

«ورجعنا إلى الحديث فإنه شهى، سيما إذا كان من خطرات العقل قد خدم بالصواب فى نغمة ناغمة، وحروف متقاومة؛ ولفظ عذب، ومأخذ سهل؛ ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنثر والسجع؛ وتباعد من التكلف الجافى، وتقارب فى التلطف الخافى، قاتل الله ذا الرمة حيث يقول:

لها بشر مثل الحرير ومنطق

رخيم الحواشى لا هراء ولا نزر

وكنت أنشد أيام الصبا هذا بالذال، وكان ذلك من سوء تلقين المعلم؛ وبالعراق رد على وقيل: هو بالزاى».

إنه يقرر تضافر اللغة والعقل فى إنشاء الحديث، ويؤكد حرية الرأى فى «خطرات العقل»؛ أى فى تنقله الطبيعى من فكرة إلى فكرة، ويرى سداد التعبير وجمال الكلام فى الابتعاد عن التكلف. دعوة ثلاثية إلى الالتزام بالصدق مع بديهيات الإنسان. وإذاكان الأديب ـ فى نص آخر لأبى حيان عن «البلاغة» ـ «عقله أبدا مسافر، ولفظه متتبع»، فإن أعدى أعدائه هو التكلف:

«والذى ينبغى له أن يبرأ منه، ويتباعد عنه، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن وسم به مقت، ومن اعتاده سخف»(77).

وأما استشهاده المفاجىء ببيت ذى الرمة، فغايته تلك الغمزة فى تعليقه عليه، بأن يصحح ـ وهو النساخ الخبير ـ حرف الذال بحرف الزاى فى كلمة «نزر». وبهذا يطرد، من أفق الكتابة، شبح «النذر» بمعنى الشرط المسبق كما جاء فى القاموس:

«النذر ما كان وعدا على شرط، فعلىّ إن شفى الله مريضى كذا نذر».

ولعله يرمى كذلك من استشهاده بغزل القطامى إلى إدخال المرأة فى الحديث. يتضح هذا فى استطراده فوراً:

«قلت: ولهذا قال خالد بن صفوان حين قيل له: أتملّ الحديث؟ قال: إنما يمل العتيق، والحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: وأى معونة لهؤلاء من العقل ولا عقل لهم؟ قلت: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزمع، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق؛ ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل فى جنسه من ضروب الخرافات؛ والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة. ولهذا قال بعض السلف: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور»، كأنه أراد اصقلوها واجلوا الصدأ عنها، وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا دثرت ـ أى صدئت، أى تغطت؛ ومنه الدثار الذى فوق الشعار ـ لم ينتفع بها؛ والتعجب كله منوط بالحادث؛ وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم... فإذا قيل لإنسان: حدث يا هذا! فكأنه قيل له: صل شيئا بالزمان يكون به فى الحال، لا تقدم له من قبل».

تشتمل هذه الصفحة الغزيرة على برنامج الأديب فى التعامل مع الحداثة، ونستخلص منها بكل إيجاز:

١ ـ مرادفة القديم للملل والسقم، مما يوجب معالجة الإنسان ـ حسّاً وعقّلا ـ بنفحات الحداثة. ويفصل أبوحيان فيما بعد (ص٢٧) تلك العلة وذلك العلاج بقوله:

«لأن النفس تمل، كما أن البدن يكل. وكما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا ملت طلبت الروح».

وهكذا قال ابن الرومى أثناء مرضه الأخير:

ولقد سئمت مآربى

فكأن أطيبها خبيث

إلا الحـــــــديث فـــــإنه

مـــثل اســـمه أبدا حـــديث

٢ ـ علاقة الحديث بالزمان علاقة «حالية». فالحديث يشترك مع الحدث فى الجذر اللغوى، ويتم مثله فى الحاضر، وبهذه الجدة الآنية يتميز عما سبق. وحركة العالم تقطيع مستمر لشرائح الزمان، كما يصورها أبوحيان فى مقابسته الثالثة والثلاثين، حسب رؤية جامعة يمتزج فيها العلم بالفن والهندسة بالتصوف:

«العالم متحرك حركة استدارة فلذلك يظن به السكون. وساكن لسكون قابل للفيض، فلذلك يظن به الحركة. فالتشوق حركة ولكن عقلية، والدوام على التشوق سكون ما، ولكن عقلى».

إن استقبال حركة الكون، والالتئام بها، هو مصدر الطرافة التى تجذب الناس إلى «الحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون». وتوقظنا الحيوية بجمالها أو بعنفوانها إذا نظرنا إليها فى عناصر الكون الأربعة عندما تنشط بالحركة:

«فالحركة فى النار لهب، وفى الهواء ريح، وفى الماء موج، وفى الأرض زلزلة» (مقابسة ٤٩).

وفى إطار الحركة العام، حيث يتنوع التعبير وفق طبيعة العناصر التى يتألف منها الكون، على الإنسان أن يحدث تعبيره الخاص، أى أن «يصل شيئا بالزمان يكون به فى الحال». فما نسميه اليوم بالتجديد هو تعبير عن سريان طاقة الحياة فى حاضرنا:

«ما الحياة؟ هى رباط الحركة، وحس وعقل ونماء، والموت ضد ذلك» (مقابسة ٩١).

٣ ـ الحديث مرادف لإخصاب الحياة. فهو «معشوق الصبيان والنساء». ويلفت نظرنا هنا عودة المرأة إلى الظهور، بعد أن لمحناها فى تغزل ذى الرمة وفى بيت آخر للقطامى. ها هى ذى تحتل صدارة المشهد، فى زيها الفارسى (هزار أفسان) ومعناه «الألف خرافة»، عنوان الكتاب الشعبى الذى كان فى زمن أبى حيان نواة (ألف ليلة وليلة). إننا فى حضرة شهرزاد. فهذا الكتاب يروى سيرة الملك شهريار، وكيف أراد الثأر من النساء بعد خيانه زوجه، فراح ينال كل ليلة امرأة ويقتلها من الغد، حتى جاء دور جارية نجيبة، ذات عقل ودراية، هى شهرزاد، أخذت تحدثه، وبرعت فى استمالته إلى حديثها بأن تقطع كلامها ـ عند انقضاء الليل ـ فى موضع مشوق من السرد يحمل الملك على استبقائها لاستتمام القصة. وتتالت ألف ليلة عبر التشويق المتجدد، أفضت إلى شفاء الملك من داء الحقد إذ تعلق بشهرزاد، ونقلها كذلك تعلقه بها من الهلاك إلى الحياة.

يتطلع أبوحيان إلى هذا النموذج الإنشائى. ويتعرف فيه خصوبة الحديث ـ أى مزامنة الوقت الحاضر، ليلة فليلة ـ ويسمى «تبادل الحداثة» على هذا النحو تلقيحا للعقول:

«إن فى المحادثة تلقيحا للعقول، وترويحا للقلب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب».

ولهذا النموذج شرفه وجديته، رغم ما يشاع عن «الألف خرافة» من أنها حكايات لتزجية الفراغ، بعيدة عن العقل والمعقول. فههنا عقل متأهب متوثب (مزمع) يطلع من صلة القول «الحالية» بالزمان؛ أى من حداثة القول فى كل ليلة. ويتأكد العقل مع الليالى ويتنامى «فإذا برز فهو بالفعل، وإذا استمر العقل بلغ الأفق». ألم يكتمل شهريار إنسانا سويا بعد أن تلقى علاجا نفسيا طويلا ناجعا؟ إنها جرعات التشويق إلى معالم الحياة، تناولها فى طلاوة حديث استدرجه إلى حيث يسبر أغوار الشخصيات القصصية، فيكاشف ـ وهو يتأسى بها ـ ما يجرى فى أعماقه. ألم تبلغ شهرزاد فى الوقت ذاته أفق الحياة؟ لقد أدى العقل فى نهاية «الخرافات الألف» إلى انتصار الحكمة. والفوز فوز مزدوج يكفل سعادة الرجل والمرأة معا.

لقد فطن الجاحظ فى رسالته عن «كتمان السر وحفظ اللسان» ـ وهو من الموضوعات التى كثيراً ما شغلت بال أبى حيان ـ إلى الأثر الإخصابى «لحلاوة الإخبار والاستخبار»، أى التشويق والتشوق فى أدب السرد، فشبهه بأثر العشق فى التناسل وعمارة الدنيا. ولاشك أن أبا حيان ـ الذى نعرف

شغفه بالجاحظ ـ قد استوعب هذه الملاحظة النفاذة إلى طبيعة استمرار الحياة فى الزمان:

«ولولا حلاوة الإخبار والاستخبار عند الناس لما انتقلت الأخبار وحلت هذا المحل. ولكن الله عز وجل حببها إليهم لهذا السبب، كما جعل عشق النساء داعية للجماع، ولذة الجماع سبيلا للنسل، والرقة على الولد عونا على التربية والحضانة ـ وبهما كان النشوء والنماء ـ وحب الطعام والشراب سببا للغذاء، والغذاء سببا للبقاء وعمارة الدنيا»(٧٨).

الإبداع بالإمتاع: أبوحيان وشهر زاد

ويعمد أبوحيان إلى «تنقيح الأدب» ـ العربى ـ باقتباس ذلك النموذج الأجنبى، ويسميه باسمه الفارسى، وإن تكن تلك المجموعة القصصية العجيبة التى يحبها عامة الناس موضوع ازدراء خاصتهم. فعلى نسق «الألف خرافة» يرتب أبوحيان فصول (الإمتاع والمؤانسة)، كتابه الزاخر بمسامراته مع الوزير ابن سعدان. كل فصل ـ يحمل رقم ليلة، وتتوالى الليالى حتى تبلغ الأربعين ـ وهو عدد يشير إلى اكتمال التجربة. وليس أنسب من شكل الليالى لاحتواء جدلية المسامرات بموضوعاتها المتنوعة المتشعبة، فى إبداع يرمى إلى شمول الثقافة. نحو كل أفق ينطلق المتحدث، بالاستطراد، بمفاجآت المناظرة والاستدراك، بصراحة القول وحرية الرأى، وجليسه الوزير يفيد ويستفيد، ويضيف ويستزيد: «قل واتسع مجاهرا بما عندك، منفقا مما معك» (١٤٣/١).

وأبوحيان على أشد الوعى بشذوذ مسلكه عن «صورة التصنيف على العادة الجارية لأهله»، ويبرر ما ذهب إليه:

«وعذرى فى هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجرى على عواهنه بحسب السانح والداعى (٢٢٦/١) ونفثت فيه كل ما كان فى نفسى من جد وهزل... وطلب منى» (١٨٦/٢).

اقتضته ثنائية الحوار أن يلوذ بمرونة الإطار الفنى. وهذا خير إطار يحتضن مضمون الإمتاع والمؤانسة، أى التلذذ بالتبادل والمشاطرة والمتابعة، كتلذذ المستمع ـ كما أسلفنا ـ «إذا ثنى المسموع... فالمغنى إذا راسله آخر... يكون ألذ وأطيب وأحلى وأعذب»؛ لأن تمام اللذة فى «توحد بالنغم» (٨٢/٢).

إن الحداثة كامنة فى ذلك التقطيع الروائى للزمان، تنبثق كالطاقة الحيوية انبثاقا جديدا مع كل ليلة جديدة يستدعيها الشوق. منذ ختام الليلة الثانية نلمس حكمة النهاية التى تنبئ ببداية: «قال وقد اكتهل الليل: هذا يحتاج إلى بدء زمان، وتفريغ قلب، وإصغاء جديد» (٤١/١). ويتكرر القطع والوصل على النظام نفسه الذى تتميز به بنائية «الألف خرافة»، ففى ختام الليلة الثالثة ـ كما نتوقع ـ نقرأ: «وقد تقطع الليل، ويحتاج فى هذا الحديث إلى استئناف زمان، بعد استيفاء جمام» (١/ ٤٩) وهكذا...

لقد اندفع أبو حيان إلى كتابة «ألف ليلة» ثقافية بدافع من موهبته الروائية. ولم يكن يستطيع أن يكتم موهبته هذه حتى فى مناقشاته الفلسفية، فالحكايات ترصع موضوعات أسئلته النظرية التى وجهها إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل) ولكن مسكويه لم يثبتها فى النص. والحق أن السردية ليست غريبة عن الفكرة المجردة، بل هى تعبير مجسم عنها، يكسوها بلباس الواقع. فعلى المسألة ٨٣ مثلا من (الهوامل): «ما التطير والفأل؟» تعقيب ينبئ عن قصة محذوفة: «ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل فى قصة الزعفرانى». وقد حان أن نعيد إلى أبى حيان بعض أوصاله المبتورة أو أن نتصورها.

وفضلا عن النصوص، هناك التعامل مع النصوص. فللأسف لم يحظ التعبير الفنى عند معظم دارسى أبى حيان بحقه عليهم من التحليل والتفهم والتقييم، فاتهم دور أبى حيان الطليعى فى نشأة جنس أدبى قيل إنه مفقود عند العرب، هو الرواية بمعناها الحديث؛ ذلك أنهم نظروا فى مؤلفاته من حيث مضمونها قبل كل شئ، فاهتموا بالإمتاع والمؤانسة اهتمامهم بالوثيقة التاريخية. غير أن هذا الكتاب

ـ رغم احتشاده بالوقائع والأقوال المنسوبة إلى شعراء ووزراء ونحويين وفقهاء وفلاسفة ـ ليس كتابا تقليديا. وإنما التقليد هو منهج النقاد الذين قرأوه ولم يقرأوا فيه «الحداثة». طغت عليهم عوائد العلوم النقلية. إن أسماء الأعلام الواردة فى السياق حقائق تاريخية لديهم. وذلك امتداد لعلم «الرجال» الذى نشأ لتدعيم علم «الحديث». وأبو حيان أديب مشغوف بالبيان والتعبير، دأب على فحص المصطلحات وصياغات القول، وتعمّق علل أرهف الفروق بين اللفظ والمعنى والمقصود، ورصد ما قد تفضى إليه من مضايق أو منزلقات، وهكذا ميز بحدسه وبحثه بين حرفية الملفوظ واستخدام الملفوظ استخداما أدبيا يؤثر فى الإنسان تأثيرا بلاغيا. وبرأيه الحصيف ضد خضوع العقول لحرفية اللفظ ـ ويؤيده أستاذه أبو سليمان ـ يجاهر أبو حيان فى ختام الليلة السادسة والثلاثين من ليالى (الإمتاع والمؤانسة):

«كل من غلب عليه حفظ اللفظ وتصريفه وأمثلته وأشكاله بعد من معانى اللفظ. والمعانى صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان. ومن بعد من المعانى قلّ نصيبه من العقل، ومن قل نصيبه من العقل كثر نصيبه من الحمق» (٣/ ١٢٧).

ويلوح لنا فى معاملة أبى حيان للألفاظ ـ ومنها أسماء الأعلام وأشكال الإسناد ـ تصرّف اللغوى اللبيب الذى يعرف كيف يتجاوز الحرفية، ويوظف اللفظ أو التركيب وظيفة سياقية على المستوى السردى للنص. فمن بعض أعلام عصره يتخذ بوضوح موقف المصوِّر فى سرده، كشخصيات يضعها داخل إطار قصصى، تضطرب بين أوضاعه، حتى تصل الأمور المروية إلى غايتها؛ أى إلى معناها. ومن أدل سمات الشخصية القصصية على دورها المسند إليها، مفهوم الاسم الذى تحمله، فهو يحيل إلى وظيفتها ـ لاسيما ونظام اللغة العربية يقتضى اشتقاق جميع أنواع الأسماء من جذر ثلاثى ذى مدلول معجمى.

من يكون «خالد بن صفوان»؟ أبو حيان ينسب إليه ـ كما قرأنا فى الليلة الأولى ـ سؤال «أتمل الحديث؟» الذى يستتبع جوابا مباشرا: «إنما يمل العتيق». ربما كان لهذا الرجل وجود واقعى فى التاريخ. ولكن المؤكد أنه ينتمى بصفائه (صفوان) وخلوده (علاقة بالزمان) إلى إشكال الحداثة التى يدور حولها النص. والاستهلال بذكر اسمه إيذان بالصدق فى عرضها (الصفاء، ولعله من «إخوان الصفا») وإيماء إلى وجوب البحث عن منبع الحياة الذى لا ينضب أبدا (الخلود) وهو الحداثة الثرة التى يستشعرها أبو حيان انبجاسا يزامن الوقت من حال حاضر إلى حال حاضر، وصورة ذلك الليلة بعد الليلة.

وحين ينسب إلى «بعض السلف» عبارة: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور»، يجارى أبو حيان عادة الاحتجاج بالإسناد التى استقرت فى المصنفات والمؤلفات، ولكنه يكتفى بالإسناد شكلا ويفرغه من مضمونه التوثيقى (بتنكير «بعض»)، ولا يعنيه إلا المقابلة البلاغية بين عتاقة «السلف» وحداثة الحديث ـ لإبراز غرضه[٧٩].

ومهما يكن من تطور المنهج المعرفى عند العرب، بعد انتشار الورق والكتب والكتابة، والخروج من قواعد الذاكرة النقلية إلى مجالات الأبحاث والتجارب العقلية، كما نلمس ذلك فى خبرة أبى حيان التوحيدى، فإن هذا الوراق الأديب كان كاتبا قصصيا مؤسسا. كان يحسن ـ كشهرزاد ـ نسج القصص القصيرة ليدرجها بالاستطراد فى محل من الحديث يستدعى الترويح أو يستوجب العبرة. وحسبنا أن نمثل على إبداعه السردى بقصة قصيرة واحدة، تنقلنا إلى جو «ألف ليلة وليلة»:

«وعشق رجل جارية رومية كانت لقوم ذوى يسار، فكتب إليها يوما: جعلت فداك، عندى اليوم أصحابى، وقد اشتهيت سكباجة بقرية فأحب أن توجهى إلينا بما يعمنا ويكفينا منها، ودستجة من نبيذ لنتغذى ونشرب على ذكرك، فلما وصلت الرقعة وجهت إليه بما طلب؛ ثم كتب إليها يوما آخر: فدتك نفسى، إخوانى مجتمعون عندى، وقد اشتهيت قلية جزورية فوجهى بها إلى وما يكفينا من النبيذ والنقل، ليعرفوا منزلتى عندك، فوجهت إليه بكل ما

سأل؛ ثم كتب إليها يوما آخر: جعلت فداك، قد اشتهيت أنا وأصحابى رءوسا سمانا، فأحب أن توجهى إلينا بما يكفينا، ومن النبيذ بما يروينا؛ فكتبت الجارية عند ذلك: إنى رأيت الحب يكون فى القلب، وحبك هذا ما تجاوز المعدة. وكتبت أسفل الرقعة:

عـــذيرى من حـــبـــيـب جـــا

ءنـا فـى زمـن الـشـــــــــــدة

وكـــــــان الحب فى الـقـلـب

فـــصـــــار الحب فى المعــــدة»[٨٠].

ما أشبه قصة هذه الجارية الرومية الراقية، البارعة فى فنون الطهى والمائدة، التى تكتب الرقاع وتقرض الشعر وتسمو بعاطفة الحب على شهوة الطعام، فتلقن الرجل العربى درسا حضاريا، بحكاية «الجارية تودد» فى (ألف ليلة وليلة). فقد جاء فى وصف «تودد» أنها «ذات فنون وآداب، وفضل مستطاب»، وبلغ من معرفتها أنها ناظرت كبار علماء الفقه واللغة والطب والفلك والموسيقى والشطرنج فبزتهم جميعا حتى أقر هارون الرشيد فى النهاية بأنها جارية لا تقدر بمال[٨١]. وإذا كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) قد تأثر بالنموذج السردى لـ (ألف ليلة)، فلا ندرى إلى أى مدى تأثرت (ألف ليلة) بالمضمون الثقافى لهذا الكتاب.

ولم يكن بد لأبى حيان وهو يضع خطة كتابه على نمط «الألف خرافة» من شخوص تضطلع بالأدوار الإبداعية التى يقتضيها السرد[٨٢]. وبصرف النظر عن وجود الوزير الكريم النجيب ابن سعدان والصديق الحميم أبى الوفاء المهندس فى واقع أبى حيان التاريخى، فلكى يعتمد النص على المقومات الضرورية لتكوين هيكل الرواية اختص أبا الوفاء ـ عند توزيع أدوار «القائمين بالأمر» «les actants» ـ بدور المناصر للبطل، وابن سعدان بدور المرسل المتصرف فى مقصود البطل، وأباحيان نفسه بدور القاصد الذى يسعى إلى نوال مكافأة الوزير على حسن مسامراته.

إننا بإزاء رواية بناها المؤلف على قواعد فن السرد الأساسية، ولونها بألوان التشويق أو التهويل الدرامية لشد انتباه القارئ من جزء إلى جزء، وخصوصا فى البداية والنهاية. ولا يجب أن تلهينا عن هذا المنظور الفنى كثرة الإحالات إلى أعلام من أهل العصر، وحوار يدور بين الأديب وجليسه الوزير، أو رسائل تبادلها المؤلف مع صديق له، أو وصفه لمن التقى بهم من الناس فى يومه أو أمسه. فكتاب (الإمتاع والمؤانسة) مكتوب كله بقلم أبى حيان وألفاظه، ولا يختلف أسلوبه إذا انتقل من نوع أدبى كالرسائل إلى نوع أدبى كالحوار الشفوى. وقد ألفه وقسمه إلى أربعين «ليلة» فى فترة لاحقة ليست هى التى يسجلها، أى على بعد من الأعلام الذين يستحضرهم بذاكرته وخياله ويعيرهم نواياهم ولسانه. وأغلب الظن أنه عمد إلى تسمية أولئك الأعلام والإحالة إليهم بصيغة «قال» المأثورة، لكى يظهر بمظهر من لا يلقى كلامه اعتباطا وإنما يدعمه بالإسناد ويعززه بشهادة الثقات، كما جرت العادة فى تقييد العلم ـ أى الحديث ـ نقلا عن السلف.

فهو يستعين بشكلية الإسناد فى نسيج روايته ليجيز ما يبثه من الآراء. اليوم نطلق فى معجم الإبداع كلمة «الرواية» على الجنس الأدبى القصصى، ونسينا أن الرواية كانت فى المعجم القديم «مصدر رويت الخبر أى أسندته إلى غيرك»، والحريرى نفسه ـ أعظم مؤسسى فن الرواية العربية ـ حين ينشر مقاماته بعد قرن من وفاة أبى حيان، يدعو الله فى الديباجة أن يعصمه من «الغواية فى الرواية». يظهر هنا فضل أبى حيان رائدا للرواية الحديثة، فقد تحدى لتلبية نداء الحداثة فى نفسه وصمة «الخرافة» التى كانت التعريف السائد لكل إنشاء قصصى، وكتب فى ذلك عبارته الصريحة ـ وهى وثيقة المؤرخ الأدب:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالمحال، ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل، مثل «هزار أفسان» وكل ما دخل فى جنسه من ضروب الخرافات».

الروائى فى قصة حياته

من فصاحة «المكدى» إلى «الغربة»

ذلك أنه لم يفصل بين فورة الإبداع وحاجة الإنسان إلى الحديث المعبر عن الحدث. حياته رآها نسيجا من الأحداث.

وأعماله فى جملتها تروى «أحواله». الأنا عنده مادة كتاباته فى تسلسلها الزمنى. وتلك نزعة «الرومانطيقية» الذاتية التى تأكدت فى الأدب العالمى الحديث.

عاش أبوحيان قصة مليئة بالمغامرات ـ لا مغامرات المعرفة فحسب، واختراق العلوم والكتب ليبلغ ما يستريح إليه عقلا ونفسا ـ بل مغامرات التشرد فى الواقع طلبا للقوت، بالسفر بين مدن العراق وفارس، وبالتقلب فى طبقات المجتمع من أدناها إلى أعلاها. أديب يطارده الفقر، ويجالس الوزراء أحيانا، ويطلق لسانه فى كل مناسبة، يستجدى ويشكر، ويمدح ويهجو، ويتأمل ويشكو ويتصوف. عن كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وحده قيل: «بدأ أبوحيان كتابه صوفيا وتوسطه محدثا وختمه ملحفا». ونحن نقرأ خاتمته المأساوية، كما فى القصص التى تنتهى بفقدان «القاصد لمقصوده». إن الموقف الأخير موقف مؤثر. فأبوحيان يستجير بصديقه أبى الوفاء من جفاء الوزير، بعد أن كتب للوزير رسالتين، نقيس خلالهما أعماق حسرته. هو ذا يذكر ابن سعدان بأنه كان غاية أمله:

«قد شاهدت ناسا فى السفر والحضر، صغارا وكبارا وأوساطا، فما شاهدت من يدين بالمجد ويتحلى بالجود، ويرتدى بالعفو، ويتأزر بالحلم، ويعطى بالجزاف، ويفرح بالأضياف، ويصل الإسعاف بالإسعاف، والإتحاف بالإتحاف، غيرك... والله ما يمر بى يأس من إنعامك فأقويه بالرجاء، ولا يعترينى وهم فى الخيبة لديك فأتلقاه بالأمل... وآخر ما أقول، أيها الوزير: مر بالصدقات، فإنها مجلبة السلامات والكرامات» (٢٢٣/٣ ـ ٢٢٤).

والوزير لا يجيب. وينتقل المنظر ـ ولعلها براعة التقطيع الروائى ـ إلى الصديق، الغائب أيضا، فلا نسمع إلا أبا حيان يخاطبه فى رسالة ملهوفة أصبحت من أشهر نصوصه:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح، اكفنى مؤونة الغداء والعشاء.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع؟..

إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟ قد والله بح الحلق، وتغير الخلق؛ الله الله فى أمرى؛ أجبرنى فإننى مكسور، اسقنى فإننى صد، أغثنى فإننى ملهوف، شهرنى فإننى غفل، حلنى فإننى عاطل.

قد أذلنى السفر من بلد إلى بلد، وخذلنى الوقوف على باب باب، ونكرنى العارف بى، وتباعد عنى القريب منى» (٢٢٧/٣).

أليس هذا هو صوت المكدى الذى نعرفه فى المقامات، ويسميه الهمذانى باسم أبى الفتح الإسكندرانى، والحريرى باسم أبى زيد السروجى، ثلاثتهم أديب متوقد الذكاء، فصيح اللسان، فقير منبوذ مقهور، ملحف فى الطلب، ثائر على جور الدهر وتنكر الناس. إننا لا نستطيع أن نفرق بين نصوص كثيرة من أعمال أبى حيان وبين درر المقامات. المواقف، نفسها والموضوعات والتعبيرات اللغوية فى الشكوى من البؤس، ومن الجوع، ومن نكد الأيام، وضياع المروءة، وفساد المجتمع. لمن هذه الكلمات: «بارت البضائع، وغارت البدائع، وكسد سوق العلم وخمد ذكر الكرم، وصار الناس عبيد الدرهم بعد الدرهم»؟[٨٣] إنها لأبى حيان لا للهمذانى أوالحريرى. والمقارنة ميسورة وغزيرة بين حقيقة أبى حيان وكتاباته الموثقة وبين مضمون المقامات وشكلها الإبداعى، ونرجو أن يستوفى تلك المقارنة باحث مطلع؛ إذ يضيق مجالنا هنا عن الإلمام بجوانبها.

أهم ما فى الأمر أن أبا حيان كان ينتمى إلى جماعة المكدين المعروفة ببنى ساسان ـ بل كان «عمدة لبنى ساسان» حسب شهادة ياقوت [٨٤] ـ وتلك كانت طائفة من الحرافيش الأدباء، تعيش على هامش المجتمع، وتفخر رغم ترديها وإسفافها بنسب عظيم، فمؤسسها ساسان ـ وهو شخصية أسطورية ـ كان ولى عهد ملك الفرس ولكن أباه نحاه عن العرش وآثر عليه ولدا غير شرعى [٨٥]. وفى هذا التخيل تكمن فكرة انشقاق الهامشيين ـ وهم الأكرمون ـ

على المجتمع الرسمى الذى يشككون فى شرعيته. وشمل لقب بنى ساسان أفقر طبقات العصر العباسى، فكان منهم الصعاليك والمحتالون ومحترفو التسول والمعتزلون الزهاد من الصوفية. ونعرف من أوصاف أبى حيان أنه كان يتزيا بزى الصوفية الخشن، «لا هيئة له فى لقاء الكبراء»، كما يقول عن نفسه ويعاتبها على لسان أبى الوفاء:

«وكأنى بك وقد أصبحت حران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفا، وتزدرد ريقك لهفا، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك، والأخذ بالوثيقة فى أمرك. أتظنن بغرارتك وغمارتك، وذهابك فى فسولتك (خستك) التى اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأردياء، أنك تقدر على مثل هذه الحال؟»[86].

والحق أن مسامرة الوزير لم تصرف أباحيان عن التعاطف مع الخدم والعبيد فى فنائه ـ وكان يعرف بعضهم من قبل ـ حتى لقد اتهمه الوزير (منذ الليلة الرابعة) بأنه حرض العبد «نصر غلام خواشاذة» على الفرار، فتبرأ أبوحيان من التهمة، ولكن بما يثبت لنا علاقته الطبيعية بأولئك المستضعفين الموصوفين على لسان الوزير «بالندود والشذوذ»:

«ما كان بينى وبينه ما يقتضى هذا الأنس وهذا الاسترسال، إنما كنا نلتقى على زنبرية (سفينة) باب الجسر بالعشايا وعند البيمارستان وعلى باب أبى الوفاء؛ وإنما ركنت إليه لمرقعته (رداء مرقع يلبسه الصوفية) وتاسومته (حذاء غليظ) عندما كنت رأيته عند صاحبه بالرى سنة تسع وستين وهو متوجه إلى قابوس وجرجان، فى المذلة الدائمة والحال المربوطة»(١/٥١).

وكان أحب أساتذته إليه أبوسليمان المنطقى الذى عجز عن شراء طعامه، ومن أصدقائه ابن يعيش الرقى الذى كان «شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصقا بالدقعاء (تراب الأرض)» وأبوبكر القومسى المتفلسف الذى كان من الفقر والفاقة بمنزلة شديدة (١/٣٢، ١٠٥).. إلخ.

ولعل أباحيان استوحى نهاية كتابه المأساوية من شعوره بالدسائس التى كانت تحاك حول الوزير ابن سعدان ـ محط أمله ـ فقد بات هذا الرجل فريسة القلق والتخوف والهم. نقرأ هذا فى شكوى أبى حيان الأخيرة لأبى الوفاء:

«إن الأراجيف اتصلت، والأرض اقشعرت، والنفوس استوحشت، وتشبه كل ثعلب بأسد، وفتل كل إنسان لعدوه حبلا من مسد» (٣/٢٢٧).

ويصدق حدسه بمصرع ابن سعدان سنة ٣٧٥هـ، بعد أن دبر عبدالعزيز بن يوسف مؤامرة لعزله، بل اغتياله ليحل محله وزيرا لصمصام الدولة. ولا يعنينا من هذه الفاجعة هنا سوى أثرها الحاسم فى مصير أبى حيان. فقد نكل ابن يوسف بأعوان ابن سعدان، وأراد الفتك شخصيا بأبى حيان، لأنه كتب عنه فى الليلة الثامنة والثلاثين ـ قبيل النهاية وإرهاصا بها:

«كان أخس خلق الله، وأنتن الناس، وأقذر الناس، لا منظر ولا مخبر. وكانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس، ونشأ مع أشكاله. وكان فى مكتب الربضى على أحوال فاحشة، و ورق زمانا. ثم إن الزمان نوه به، ونبه عليه، ومثل هذا يكون، والأيام ظهور وبطون. وكما يسقط الفاضل إذا عانده الجد، كذلك يرتفع الساقط إذا ساعده الجد» (٣/١٥٠).

ويضاعف من نقمة ابن يوسف أنه كان من أذناب ابن عباد الذى تفنن أبوحيان فى فضح مثالبه. لذا اختفى أبوحيان، وهرب إلى شيراز، موئل الصوفية، وعاش بين جموعهم، ويقال إنه مات هناك، بعد أن كتب تأملاته وتجاربه الباطنية فى صفحات ناصعة، أروعها (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية).

ونعرف، فيما سبق من كتابات أبى حيان وسيرته، ميله القديم المقيم إلى الخلوة والتفرغ لاجتلاء معدنه، وأولوية الشوق عنده إلى المعرفة الحية، وإنكاره النفاق والمظاهر الكاذبة التى روجت المكر، وضيعت القيم، وزيفت تعامل الناس. فى

ليـالى (الإمتـاع والمؤانسـة) نفسـهـا تسللت فقـرات كـهـذه (٦٤/٣):

«ولكنى قاعد معكم وكأنى غائب، بل أنا غائب من غير كاف التشبيه، والله ما أملك تصرفى ولا فكرى فى أمرى، أرى واحـداً فى فـتل حـبل، وآخر فى حفر بئر، وآخر فى نصب فخ، وآخر فى دس حيلة، وآخر فى تقبيح حسن، وآخـر فى شحذ حديد، وآخر فى تمزيق عرض، وآخر فى اختلاق كذب، وآخر فى صدع ملتئم، وآخر فى حل عـقـد، وآخـر فى نفث سـحـر، ونارى مع صاحبى رماد، وريحه علىّ عاصفة، ونسيمى بينى وبينه سموم، ونصيبى منه هموم [وغموم]، وإنى أحـدثكم بشئ تعلمـون [به] صـدقى فى شكواى، وتقفون منه على تفسخى تحت بلواى، ولولا أنى أطفئ بالحديث لهبا قد تضرم صدرى به ناراً، واحتشى فؤادى منه أواراً؛ لما تحدثت به، ولو استطعت طيه لما نبست بحرف منه، ولكن كـتـمـانى للحديث أنقب لحجاب القلب من العتلة لسور القصر».

فى هذه السطور المركزة استعراض لمشاهد سردية أشبه بما نقرأ فى المقامات، إلا أنها ليست مرصودة من وجهة نظر المغامر والمغامرة، بل من وجهة نظر المغترب الذى انفصل بفكره عن جلسائه: «ولكنى قاعد معكم وكأنى غائب». ويعلم نقاد القصة فى الأدب الحديث كيف برز فى صنعة الرواية بعـد «من أطرف أبعـادها السـردية باصطناع منظور «الغربة». وقد تجلى هذا المنظور مع مفهوم عزلة الإنسان، فى أعمال ألبير كامى (A. Camus) التى توجتها جائزة نوبل سنة ١٩٥٧، ولاسيما فى رواية (الغريب L'Etranger) التى نشرها أثناء الحرب العالمية الثانيـة، وفيـهـا يتـحدث البطل حديث الغريب عما يجرى له ويقع أمامه. وانفصام البطل عن واقعه يضفى على ذلك الواقع مظهرا «موضوعيا» لا يحسن كشفه من التصق بذلك الواقع وعبر عنه تعبيرا مباشرا. ولم يفتعل أبوحـيـان تلك الزاوية من زوايا الرؤية لغـرض إبداعى، وإنما أبدعتها طبيعة المتصوف الذى تستغرقه حياته الباطنية فتنتج هذا الازدواج، وتبين نشوزه عن الدنيا. وله نصوص عدة فى الغربة، من أشهرها:

«فقدت كل مؤنس وصاحب، ومرافق مشفق. والله لربما صليت فى الجـامع فـلا أرى إلى جنبى من يصلى معى. فإن اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قـصـاب، ومن إذا وقف إلى جـانبى أسـدرنى بصنانه، وأسكرنى بنتنه. فـقـد أمـسيت غـريب الحـال، غـريب اللفظ، غـريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، ملازما للحيرة، محتملا للأذى، يائسا من جميع من ترى، متوقعا لما لابد من حلوله. فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل التلبث إلى قلوص»[٨٧].

أبو حيان: نموذج المقامات

كان التصوف حاجة متغلغلة فى نفس أبى حيان. وما مسيرته إلا سلسلة من الطموح والحرمان، والسخط والرفض، والتشوق إلى سعادة يبتغيها دائما ولا يبلغها. منذ (الهوامل والشوامل)، مساءلته لمسكويه تحركها لوالب العطاء والرفض. ويطرح عليه فيما يطرح هذا اللغز الذى يخلبه ويستهويه:

«ولعلة مـا هجـر الناس زيارة مـقـابر الملوك والخلفاء، ولهجوا بزيارة أصحاب البت والخلقان (الكساء البالى)، وأهل الضعف والمسكنة»[٨٨].

لقـد حـاول أبوحـيـان بالوراقـة والذكـاء والعلم أن يشق طريقـه، ولكن دون جـدوى، فـذم الوزيرين، ورأى هلاكـه الوشيك مع مصرع الثالث. تكاملت تجاربه. ولا تناقض فى قول ياقوت عنه إنه «شيخ فى الصوفية، وعمدة لبنى ساسان». فأمامنا مثال البطولة الذى خلدته مقامات الحريرى، ولو أن تاريخ الأدب قد أهمل أصل الصورة ... إن نهاية أبى حيان مصـداق لنهاية المقامات؛ حيث تلتحم المقامة السـاسانيـة (التاسعة والأربعون) بالمقامة البصرية (الخمسين).

أما المقامة الساسانية، فهى وصية أبى زيد السروجى لابنه وخليفته فى زعامة بنى ساسان، وفيها يقول له:

«أنت بحمد الله ولى عهدى، وكيش الكتيبة الساسانية (رئيسها) من بعدى، ومثلك ... قد ندب إلى الإذكار، وجعل صيقلا للأفكار. إنى جربت حقائق الأمور، وبلوت تصاريف الدهور، فرأيت المرء بنشبه (بماله)، لا بنسبه، والفحص عن مكسبه، لا عن حسبه ... أما فرص الولايات، وخلس الإمارات، فكأضغاث الأحلام، وناهيك غصة بمرارة الفطام ... ولم أر ما هو بارد المغنم، لذيذ المطعم، إلا الحرفة التى وضع ساسان أساسها، ونوع أجناسها ... وكان أهلها أعز قبيل، وأسعد جيل، لا يرهقهم مس حيف، ولا يقلقهم سل سيف، ولا يرهبون ممن برق ورعد، ولا يحفلون بمن قام وقعد. أينما سقطوا لقطوا.. فلا تسأم الطلب، ولا تمل الدأب، فقد كان مكتوبا على عصا شيخنا ساسان من طلب جلب، ومن جال نال».

وأما المقامة البصرية فتروى توبة أبى زيد السروجى فى البصرة، ثم اعتزاله فى مسقط رأسه سروج للتعبد والتهجد وحياة التأمل والزهد. ويقول عنه الحريرى على لسان الحارث ابن همام:

«قد لبس الصوف، وأم الصفوف... نبذ صحبة أصحابه، وانتصب فى محرابه. وهو ذو عباءة مخلولة، وشملة موصولة... ولم يزل فى قنوت وخشوع، وسجود و ركوع، إلى أن أكمل إقامة الخمس، وصار اليوم أمس، فحيانى وانكفأ بى إلى بيته، وأسهمنى فى قرصه وزيته. ثم نهض إلى مصلاه، وتخلى بمناجاة مولاه».

وقد توخينا مزج استشهاداتنا بنصوص من أبى حيان وأخرى من الحريرى لنلمس وحدتهما فى القول وفى غرض القول. وهنا يلتقى إبداع القصة فى المقامات بأعماق الحقيقة الإنسانية فى حياة أبى حيان ـ وهو أول أديب عرف فى «خرافات» (ألف ليلة) قدرة الأدب القصصى على الحديث عن طفرات الحداثة فى حياة الإنسان.

وإذا كانت عناية الشيخ محمد عبده بنشر المقامات ـ منذ قرن خلا ـ دليلا على جدية التعامل مع هذه الذخيرة التراثية فى نهضتنا الحديثة، فإننا نلاحظ اليوم وثوب الاهتمام بالمقامات إلى صدارة الأبحاث العلمية، بعد أن اتسعت مجالات التنظير فى اللغة والتاريخ والبلاغة والجماليات وعلم النفس، وأخصبت الدراسات المقارنة «بمقابسات» مناهج العلوم الإنسانية وتخريجاتها. وأسفر درس المقامات فى أواخر قرننا العشرين عن قراءات نقدية جديدة، كالتى أتحفنا بها من باريس والمغرب عبدالفتاح كليطو، ومن لبنان وليون بفرنسا كاتيا زكريا. وتلقى رسالة الدكتوراه التى قدمتها كاتيا زكريا إلى جامعة ليون سنة ١٩٩٠ ضوءا كشافًا على تجربة أبى حيان بتمام امتدادها من اللغة وتمويهاتها ومسالك اللاوعى خلالها حتى فتوح التصوف، ولو أن هذه الباحثة لم تذكر اسم أبى حيان التوحيدى وإنما تعقبت أبازيد السروجى[٨٩]. والطريف أنها بفضل تخصصها فى علم التحليل النفسانى استطاعت إخضاع مادة المقامات الحريرية لنظريات «لاكان» Lacan ـ أى ما بعد فرويد ـ فجلت بتفسيراتها المتضافرة من مقامة إلى مقامة أدق ظواهر التطور الذى أدى إلى مصير البطل المحتوم؛ أى إلى بلوغه آفاق الروحانية. واستعانت على ذلك بأحدث الأدوات ـ الحاسوب أو الكمبيوتر ـ فى التعامل لغويا مع مفردات المقامات ومعانيها، وربط خوافى الباطن بمشخصاتها التصويرية على مستوى الشكل الظاهرى. هكذا يطلع علينا اليوم وجه أبى حيان إنسانا وفنانا، من قلب المقامات وقالبها.

أديب عالمى

إن رهافة شعوره بهجس اللغة لملاحقة ما يطرق حسه وعقله من خطرات، قد عقدت أوثق الروابط بين أصالة سلوكه وأصالة تعبيره. وبهما بزّ معاصريه، وداور تعسف المجتمع والسلطة. ولم يكن بد لطموح أبى حيان من الاصطدام بالزيف. وكان من تواطؤ مغتصبى السلطان عليه أن أقصوا ذكره. أرادوا نفيه من التاريخ ليكتموا ما فضح من مثالبهم. كادوا له عند الخلف، وأصدروا عليه حكمهم بالإعدام الأدبى. لذا يندهش ياقوت ـ بعد انقضاء ثلاثة قرون ـ وهو يؤرخ لأبى حيان فيكتب:

«لم أر أحدا من أهل العلم ذكره فى كتاب، ولا دمــجــه ضـــمــن خطاب، وهذا من العــجب العجاب»[٩٠].

ولكن أباحيان التوحيدى ينتصب بيننا عملاقا، ونحن نحتفل بعيده الألفى. وكما يقول محمد العمرى:

«إن التطور الذى يحققه الفكر الإنسانى فى إطار حـوار بين ذاكـرته كلهـا وبين الواقع الملمـوس بكل تشـعبـاته لا يمكن بتـره بمجـرد إلصـاق وصمة التجاوز، كما لا يمكن أن يقع فى الوهم أن بوسعنا أن نعيش فى قبة مفرغة من الهواء، خـارج الزمـان والمكان، أو بهـواء واحـد فى زمن ومكان واحد»[٩١].

هذا العـمـلاق الذى استوعب حـضـارات جاوزت مكانه وزمـانه، وآمن بتكامل الأمم والثـقـافـات، وتسـاءل عن أسـرار الإنسان فيما وراء اللغة وأوضاع المجتمع، متشوقا إلى «بلوغ الأفق»، وبادر إلى التعبير بالفن الروائى عن الحداثة المرادفة عنده لحركة الحياة، بل الذى أوجد «المقامات» بوجوده، وأبرقت عبقريته بالكثير من استجوابات علماء اليوم لمصادر المعرفة، هذا العـمـلاق لا تحده حدود تاريخ الأدب العربى ومبـادئ تصنيف العلوم النقلية ومفـاهيـمـهـا المعيـارية. لن نستطيع أن نحيط بجوانبه إلا فى ضوء مناهج الأدب العالمى المقارن، والألسنية بفروعها اللغوية والبلاغية، وفلسفة المعرفة؛ أى فى ضوء العلوم الإنسانية بأجمعها. لابد من موازين النقد الشامل التى لا يحسن تركيبها وقراءة بياناتها المستطرقة من مجال إلى مجال إلا تعاون المختصين، كما يتعاون المختصون فى مخابر الكيمياء والحيوانات ومراصد الفلك وسائر مراكز البحـوث العلمـيـة. إن التـعـامل مع أبى حـيـان تعـامل مع الحداثة.

الهوامش:

(١) علال الفاسى: **النقد الذاتى**. القاهرة، ١٩٥٢، ص ٨١ ـ ٩١.

(٢) **الهوامل والشوامل**، لأبى حيان التوحيدى ومسكويه. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٠/ ١٩٥١، ص ٨٨.

(٣) نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤) تتردد أصداء هذا الاختلاط فى أعمال أبى حيان كسؤاله فى **الهوامل والشوامل** ص ١٢٩ ـ ١٣٠: «ما السبب فى تصافى شخصين لا تشابه بينهما فى الصورة، ولا تشاكل عندهما فى الخلقة، ولا تجاور بينهما فى الدار، كواحد من فرغانة وآخر من تاهرت، وهذا طويل قويم، وهذا قصير دميم ... ثم هذا التصافى ليس يختص ذكرا وذكرا دون ذكر وأنثى، ودون أنثى وأنثى...».

(٥) أبوحيان التوحيدى: **المقابسات**. تحقيق: حسن السندوبى، سوسة ـ تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩١، مقابسة ٨٥، ص ١٨٣.

(٦) ياقوت الحموى: **معجم الأدباء**، القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ ـ ١٩٢٧، ٥/١٥.

(٧) **المقابسات**، مقابسة ٤٨، ص ١١٥.

(٨) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت، المكتبة العصرية، عن طبعة القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٣/ ١٩٥٣، ٣ أجزاء. ١/ ٢١١.

(٩) **المقابسات**، مقابسة ٦٥.

(١٠) **رسالة أبى حيان فى العلوم** . نشرها وترجمها إلى الفرنسية Marc Berge. دمشق، Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVII P . B 1963-1964, p.8.

(١١) **المقابسات**، مقابسة ٦، ١١.

(١٢) نفسه، ص ٧.

(١٣) عز الدين إسماعيل: «قراءة فى معنى المعنى». **فصول**، ٤/ ٣، أبريل ـ يونيه ١٩٨٤.

(١٤) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣١/٢.

(١٥) **الهوامل والشوامل**، ص ٢٦٦.

(١٦) **المقابسات**، مقابسة ٨٢، ٨٣.

(١٧) الخطيب البغدادي: **تقييد العلم**، تحقيق: يوسف العش، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٩، ص ٤.
(١٨) **رسالة في العلوم**، ص ٣.
(١٩) **الهوامل والشوامل**، ص ٢٧٢.
(٢٠) نفسه، ص ٨٩.
(٢١) نفسه، ص أ: «معنى الهوامل الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى. والشوامل الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها. وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأسئلته المبعثرة التي تنتظر الجواب، واستعمل مسكويه كلمة الشوامل في الإجابات التي أجاب بها فضبطت هوامل أبي حيان».
(٢٢) نفسه، ص ٢٦٨.
(٢٣) نفسه، ص ٢٧٣.
(٢٤) أنور لوقا: «من القاعدة إلى الاستثناء وبالعكس في تجربة رفاعة الطهطاوي الحضارية». بحث ألقي في الندوة العلمية التي نظمتها كلية الآداب بسوسة (الجمهورية التونسية) حول القاعدة والشذوذ في اللغة والأدب والحضارة. انظر الفصل الأخير من كتاب المؤلف **عودة رفاعة الطهطاوي** (تحت الطبع).
(٢٥) **الأعمال الكاملة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، جـ ٢، ص ٤١٧.
(٢٦) **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/٢.
(٢٧) نفسه ١/ ٦١.
(٢٨) سجل الرحالة الفارسي ناصري خسرو (في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي) عجبه من مشاهدة التجار في أسواق القاهرة يغلفون السلع بالورق.
(٢٩) C. - M. Briquet: "Le papier arabe au moyen âge et sa fabrication", in **Union de la papeterie**, Berne, nos. août, septembre 1888.- André Blun: **La route du papier**. Grenoble, Edition de l'industrie papetiere, 1946.
(٣٠) الجاحظ: «ذم أخلاق الكتّاب»، من **رسائل الجاحظ** تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢/ ١٩٩.
وقد عاصر الجاحظ في شبابه - كالبخاري - إنتاج الورق العربي في خراسان وأشار إلى مكانته الجديدة، وتفوقه على الجلد في صناعة الكتب، إشارات كثيرة منها، في رسالة «الجد والهزل» (المرجع السابق ١/ ٢٥٢):
وما عليك أن تكون كتبي كلها من الورق الصيني، ومن الكاغد الخراساني؟!
قل لي: لم زينت النسخ في الجلود، ولم حششتني على الأدم، وأنت تعلم أن الجلود جافية الحجم، ثقيلة الوزن، إن أصابها الماء بطلت، وإن كان يوم لثق استرخت. ولو لم يكن فيها إلا أنها تبغض إلى أربابها نزول الغيث، وتكره إلى مالكيها الحيا، لكان في ذلك ما كفى ومنع منها.
قد علمت أن الوراق لا يخط في تلك الأيام سطرا، ولا يقطع فيها جلدا، وإن نديت - فضلا على أن تمطر، وفضلا على أن تغرق - استرسلت فامتدت. ومتى جفت لم تعد إلى حالها إلا مع تقبض شديد، وتشنج قبيح. وهي أنتن ريحا وأكثر ثمنا، وأحمل للغش: يغش الكوفي بالواسطي، والواسطي بالبصري، وتعتق لكي يذهب ريحها وينجاب شعرها. وهي أكثر عقدا وعجرا، وأكثر خباطا وأسقاطا، والصفرة إليها أسرع، وسرعة انسحاق الخط فيها أعم. ولو أراد صاحب علم أن يحمل منها قدر ما يكفيه في سفره لما كفاه حمل بعير. ولو أراد مثل ذلك من القطني لكفاه ما يحمل مع زاده. (ص ٦٤٢): إني لأعجب ممن ترك دفاتر علمه متفرقة مبثوثة، وكراريس درسه غير مجموعة ولا منظومة، كيف يعرضها للتجرم، وكيف لا يمنعها من التفرق، ولم يكن دونه وقاية ولا جنة، تفرق ورقه؛ وإذا تفرق ورقه اشتد جمعه، وعسر نظمه، وامتنع تأليفه، وربما ضاع أكثره، والدفتان أجمع وضم الجلود إليها أصون، والحزم لها أصلح. وينبغي للأشكال أن تنظم وللأشباه أن تؤلف؛ فإن التأليف يزيد الأجزاء الحسنة حسنا.
(٣١) **تقييد العلم**، ص ١٣٧ - ١٣٩.
(٣٢) نفسه، ص ١١٨ عن **الحيوان** ١/ ٨٤ - ٨٦.
(٣٣) **المقابسات**، ص ٣٦.
(٣٤) Lucien Febrre, Henri-Jean Martin: **L'apparition du livre**. Paris, Albin Michel, 1958, pp. 217-244, "De l'imprimeur humaniste au libraire philosophe".

(٣٥) **المقابسات**، مقابسة ٦.
(٣٦) **رسالة أبي حيان في العلوم**، ص ٣.
(٣٧) نفسه، ص ٥.
(٣٨) عبد الأمير الأعسم: **أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ١٣٩.
(٣٩) **الهوامل والشوامل**، ص ٨٤ - ٨٥.
(٤٠) يستخدم أبو حيان نفسه كلمة «المثاقفة» بمعنى المطارحة والمذاكرة في العلوم والأدب. **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٩.
(٤١) **رسالة أبي حيان في العلوم**، ص ٧.
(٤٢) **الهوامل والشوامل**، ص ١٦.

(٤٣) رسالة الحياة لأبى حيان التوحيدى. ترجمتها إلى الفرنسية وعلقت عليها Claude Audebert فى: Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVIII, 1963-1964, p. 180.

(٤٤) **رسالة أبى حيان فى العلوم**، ص ٢.

(٤٥) **الهوامل والشوامل**، ص ٣٢.

(٤٦) **رسالة الحياة** لأبى حيان التوحيدى.

(٤٧) أنور لوقا: «ماذا تبقى من ڤولتير؟ الاحتفالات بعيد ميلاده المئوى الثالث». **أخبار الأدب**، القاهرة، ٦ نوفمبر ١٩٩٤، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٤٨) **رسائل الجاحظ**، رسالة المعاش والمعاد ١/ ٩٥/ ٩٦.

(٤٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٩٧ ـ ١٠٢.

(٥٠) **رسالة أبى حيان فى العلوم**، ص ٢.

(٥١) نفسه، ص ٣.

(٥٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٣٣.

(٥٣) أحمد محمد الحوفى **أبوحيان التوحيدى**. القاهرة، نهضة مصر، ١٩٥٧، ٢/ ١٠٧.

(٥٤) **الإمتاع والمؤانسة**، ٢/ ٤.

(٥٥) أحمد أمين: **مقدمة الهوامل والشوامل**، آنفا (٢) ص ط.

(٥٦) نفسه ص و ـ ز. انظر: دراسات محمد أركون عن مسكويه وخصوصا رسالته:
M. Arkoun: **Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/ X esicéle: Miskawayh philosophe et historien.** Paris, Vrin, 1970.

(٥٧) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٦٦.

(٥٨) ياقوت الحموى: **معجم الأدباء**. القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ ـ ١٩٢٧، ١٤/ ٢٣٥.

(٥٩) نفسه، ١٥/ ٢٨.

(٦٠) نفسه.

(٦١) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٥٤ ـ ٥٦.

(٦٢) **معجم الأدباء**، ١٥/ ٣٢.

(٦٣) **الهوامل والشوامل**، ص د.

(٦٤) انظر: أبحاث الندوة الدولية «المثقفون والتغير الاجتماعى فى العالم العربى» التى عقدها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس (٣ ـ ٦ ديسمبر ١٩٧٩). مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨١.

(٦٥) بهاء طاهر: **أبناء رفاعة**، الثقافة والحرية. كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣.

(٦٦) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ١٠٦.

(٦٧) **رسائل الجاحظ**، ذم أخلاق الكتاب، ٢/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(٦٨) **رسالة أبى حيان فى العلوم**، ص ١١.

(٦٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٣ ـ ٤.

(٧٠) نفسه، ١/ ٢٠.

(٧١) **الهوامل والشوامل**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٧٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٥١.

(٧٣) نفسه، ٢/ ٨٢.

(٧٤) نفسه، ١/ ٤ هامش (٨).

(٧٥) نفسه، ١/ ٦.

(٧٦) M. Arkoun; "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", **Essais sur la pensée islamique**, Paris, Masionneuve et la rose, 1973, pp. 185- 232. - M. Talbi: "les bida", **Studia islamica**, XII, 1960, pp. 43- 77. André Roman: "Entre la langue et Dieu...", note 22. (A paraître).

(٧٧) **رسالة أبى حيان فى العلوم**، ص ١٠ ـ ١١.

(٧٨) **رسائل الجاحظ**، ١/ ١٤٤.

(٧٩) انظر: A. Roman. هامش (٧٦) وهامش (٣٠)، ومن أمثلة الإسناد المفتعل: انظر: **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٤١ ـ ٤٢، ٥٦.

(٨٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/ ٨.

(٨١) نبيلة إبراهيم: «حكاية الجارية تودد، قراءة حضارية». **فصول**، ٨/ ١ ـ ٢، مايو ١٩٨٩، ص ٢٠٨ ـ ٢١٥.

(٨٢) أنور لوقا: «التساؤل على شفا المنزلق». **فصول**، ٧/ ٣ ـ ٤ أبريل ـ سبتمبر ١٩٨٧، ص ١١ ـ ٢٠. راجع ص ١٨.

(٨٣) **معجم الأدباء**، ١٥/ ١٦.

(٨٤) نفسه، ١٥/ ٥.

(٨٥) Clifford Bosworth: **The Medieval Islamic Underworld**. The Banu Sasan in Arabic Society and Literature. Leiden, Brill, 1976.

(٨٦) **الإمتاع والمؤانسة**، ١/ ٧.

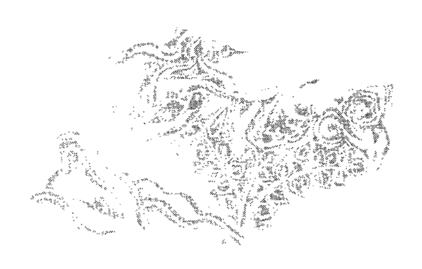
(٨٧) **رسالة الصداقة والصديق**. القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٩٠٥، ص ٦.

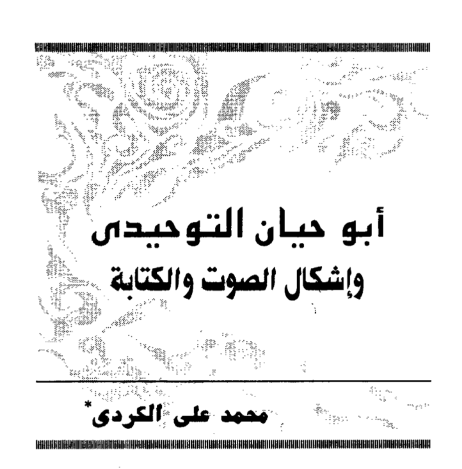
(٨٨) **الهوامل والشوامل**، ص ١١٤. وجواب مسكويه ص ١١٥: «هذا أبين من أن يبسط فيه قول، ويتكلف له جواب».

(٨٩) Katia Zakharia: **Les Maqamat d'al-Hariri, itinéraire d'un héros imposteur et mystique: Abu Zayd Al-Sarugi.** Université lumiére-Lyon 2, Sciences du langage, 1990. 4 vols multigr.

(٩٠) **معجم الأدباء**، ١٥/ ٦.

(٩١) محمد العمري: **تحليل الخطاب الشعري: البنية الصوتية في الشعر**. الدار البيضاء، الدار العالمية للكتاب، ١٩٩٠، ص ٦.





أبو حيان التوحيدى
وإشكال الصوت والكتابة

محمد على الكردى*

إننا لا نود أن نقدم، فى هذا المجال الذى نفتحه على مصراعيه ولا نغلقه، بأى شكل من الأشكال، بحثا بالمعنى الكامل للكلمة؛ إذ نحن هنا بصدد ملاحظة هامشية؛ والهامش، كما علّمنا رائد التفكيكية چاك دريدا، يجر الهامش، وهذا ليس بموقف غريب على تراثنا العربى المولع بالمتون والحواشى التى تنشأ عليها وحولها، ثم تتكاثر وتتوالد إلى ما لا نهاية. وهكذا يتشكل الفكر تأليفا متآلفا شبيها بنفسه إلى ما شاء الله، وتتولد الكتابة مجمعة شتاتها، ضامّة تناثراتها فى مصنفات لا نهاية لها. ولكن الهامش الذى نريد تقديمه هو، فى الواقع، نوع من الفتق، وإن بدا كأنه فضلة ملحقة بفكر أبى حيان التوحيدى، هذا الهامشى الأصيل؛ نوع من الفتق الذى أشار إلى فرجته الأديب ــ الفيلسوف وإن لم ينفذ إلى أغواره لأنه لم يعره جُلّ اهتمامه، وإنما أشار إليه محض إشارة ــ وهل هذه صدفة سعيدة أم لا؟ لست أدرى! ــ فى معرض حديثه عن النفس والروح والطبيعة؛ أى أوليات الميتافيزيقا.

* قسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

ذلك أن أبا حيان يخبرنا فى إحدى ليالى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) بأن الوزير أبا عبدالله العارض قد طلب منه أن يذهب إلى أبى سليمان المنطقى، وأن يطرح عليه بعض الأسئلة التى كان قد دونها له فى رقعة، وهى تدور حول النفس والعقل والروح والطبيعة، وأوصاه بما يلى:

«إن الله عز وجل حى والملك حى والإنسان حى والفرس حى! وهل يقال: الطبيعة حية، والنفس حية والعقل حى؟ فإن هذا وما أشبهه شاغل لقلبى، وجاثم فى صدرى، ومعترض بين نفسى وفكرى؛ وما أُحب أن أبوح به لكل أحد، وقد بينته فى هذه الرقعة، فإن أحببت أن تعرضها على أبى سليمان فافعل، ولكن لا تدع خطى عنده، بل انسخه له، وحصل ما يجيبك به، ويصدع لك بحقيقته، ولخصه و زنه بلفظك السهل وإفصاحك البين، وإن وجب أن تباحث غيره فافعل؛ فهذا هذا؛ وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافيا، فليس ذلك

مثل البحث عنه باللسان، وأخذ الجواب عنه بالبيان، والكتاب موات، ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتاة، فإن ماينال من هذه أغضّ وأطرأ، وأهنأ وأمرأ...»[1].

ألسنا هنا بصدد هذه العلاقة الملتبسة بين الكلمة الحية والكلمة المكتوبة؟ هذه العلاقة التي طرحها من قبل أفلاطون في حوار «فيدروس» الذي يقودنا من حديث الحب والجمال إلى حديث الحقيقة والخطاب؛ أى بصدد المذاكرة والمناظرة الحية في مواجهة الكتابة التي لا تصمد أمام البيان وذرابة اللسان. أليس من حقنا أن نتساءل: لماذا يعد الحديث، أى الكلام الشفاهي «أغض وأطرأ، وأهنأ وأمرأ»، كما يقول أبو حيان التوحيدى؟

ربما يظن المدقق في هذا الكلام أن الوزير يخشى للوهلة الأولى أن يترك أبو حيان لدى أبي سليمان المنطقى أثراً مادياً، وهى الرقعة التي خط فيها الأسئلة التي تشغله وتؤرق باله، قد يتخذ دليلا ضده في عصر يسهل فيه اتهام أصحاب الفكر والتأمل بالكفر والزندقة، خاصةً أنه رجل مشغول بالقضايا والمسائل الميتافيزيقية العليا، وهو الأمر الذى يخشى أن يبوح به لكل الناس. إلا أن بقية الكلام توحى أيضا بأن القضايا بالغة التجريد، مثل الروح والعقل والنفس وطبيعة الحى، التي لا يطرحها إلا ذهن أريب متوقد، قد تكون مدونةً في كثير من الكتب، ولكن هذه الكتب أشبه بالقبور التي تضم بين دفتيها أمواتا، وبالآثار الجامدة والرسوم الهامدة التي تنقصها طراوة الحياة، ويتعذر للمطلع عليها بلوغ هذه المتعة الذهنية الرفيعة أو هذه السعادة الغامرة التي لا يستطيع تحقيقها إلا الخطاب المباشر والحوار المتدفق الجياش بالحياة.

ولعل هذا الإطراء العرضي للخطاب الحى يذكرنا بما قاله أبو حيان في إحدى لياليه الأخرى[2] دفاعاً عن بلاغة الإنشاء وسلامة اللغة أمام المعارضين من دعاة تفضيل «كتابة الحساب» الذى يعدونه «أنفع وأفضل وأعلق بالملك». كما يذكرنا بتعاطفه مع أبي سعيد السيرافي الذى دخل في مناظرة حارة مع أبي بشر متى دفاعاً عن صحيح الكلام والإعراب، وكلاهما ضرورى لإدراك فاسد المعنى من صالحه وأقرب إلى المعرفة العقلية، وذلك لأن المنطق الذى يدعو إليه متى «لمعرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر» لا يستقيم أمره من غير إدراك دقيق، كما يذهب أبو حيان، لقواعد النحو التي تضبط اللغة [3].

والذى يعنينا هنا، ليس خطأ الأديب - الفيلسوف في ربطه العضوى بين المنطق والنحو، وإنما الوظيفة التي ينوطها الرجل باللغة القويمة في مقاربة المعانى وتوصيل الأغراض الحاصلة في الذهن؛ فاللغة وإن كانت «أداة طبيعية» تكون جيدة وتقرب من الكمال والتوفيق كلما استطاعت أن تطابق المعنى الذى يربطه أبو حيان بالعقل ويعتبره «ثابتا على الزمان». ولعل اللغة المنطوقة هى الأفضل إذا كانت القضايا المثارة هى المعانى اللطيفة الخاصة بالروح والنفس والعقل، وذلك بالرغم من الطابع المركب للغة بعامة، إذ إن:

«مركب اللفظ - كما يقول أبو حيان - لا يحوز مبسوط العقل؛ والمعانى معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة؛ وليس في قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سوراً، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد، أعنى أن ذلك يخلط الحق بالباطل، ويشبه الباطل بالحق؛..»[4].

إن اللغة، كما نرى، أداة ذات بعدين: بعد يتجه إلى الداخل، أى إلى المعنى القائم في النفس أو المعقول في بساطته؛ وبعد يربط هذا المعنى - من خلال عملية التوصيل اللغوى - بالخارج؛ ولكن اللفظ، لقصور طبيعى ملازم له، من حيث هو أداة مركبة خاضعة للتغير والتبدل، لا يستطيع أن يصون المعنى في جوانيته الخالصة، بشكل تام وكامل، من الفساد الذى يأتيه من الخارج. غير أن هذه اللغة قد تكون حية ونابضة، في حالة المذاكرة والمناظرة، وذلك بقدر ما تخضع لحيوية وجيشان المتكلم ولقابلية المستمع للمتابعة والاشتراك في جدلية حوار صاعد يبدأ بالجزئيات وينتهى بالكليات، أساس العلم الحقيقى؛ هذا بينما تفترض الكتابة قراءة واحدية الجانب، كما تعرض القارئ أو الناظر لمزالق لا

حصر لها عند استغلاق بعض المعانى أو احتجاب بعض الدلالات، وهو ما يدفعه إلى مخاطر التفسير والتأويل والانحراف عن الأصل والسنة الحميدة.

واللغة المكتوبة، بالرغم من عدم قدرتها على الإحاطة بكل معانى النفس، ضرورية لإتقان الحساب وتصريف أمور الدولة، وحسن إدارتها؛ ومن الخطل الزعم بأن عملية تدوين الحساب تقوم بمفردها وتكفى أصحابها. ذلك أن «الإنشاء والتحرير والبلاغة» ليست «بائنة من صناعة الحساب والتحصل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة» [٥]. ولعل هذا الالتباس الذى يعترى وظيفة الكتابة يرجع إلى هذه الظاهرية نفسها التى كانت تعرض المعانى النفسية أو العقلية للفساد؛ وهى عين الخاصيّة التى، لو نظرنا إليها من جانبها الإيجابى، تضفى على المعانى صورتها المتجلية.

ويحضرنا قول الجاحظ فى هذا الصدد : «القلم أبقى أثراً، واللسان أكثر هذراً» [٦]. غير أن الجاحظ لا يلغى، مع ذلك، دور اللسان، فالمعانى لا تقوم، فى نظره، بمفردها وإنما تحيا بذكرها:

«المعانى القائمة فى صدور الناس، المتصورة فى أذهانهم والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة... وإنما يحيى تلك المعانى ذكرهم لها» [٧].

من الواضح أن المعنى سابق على اللفظ عند الجاحظ وعند التوحيدى، بل عند عبدالقاهر الجرجانى، صاحب نظرية النظم، بل فى الفكر العالمى كله قبل تأسيس علم اللسانيات الحديث على يدى سوسير، إلا أن اللفظ ـ كما يقول لنا الجاحظ أيضا ـ لا يقوم إلا بالصوت، وذلك لأن:

«الصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذى يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلامًا موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلامًا إلا بالتقطيع والتأليف» [٨].

ولكن، إذا كان الصوت أو النطق يكتسب هنا ميزة واضحة طالما هو أساس الإفصاح والإبانة، فإن الجاحظ، بوصفه رجلا عمليا، لا يحط، فى الوقت نفسه، من قدر «الإشارة، والعقد والخط و النصبة أو الحال الدالة»، ويعتبرها جميعا دلالات تشير إلى المعانى ويميز بينها على أساس أن كل واحدة منها: «صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها» [٩].

نعود الآن إلى الهامش الذى فتحه لنا أبو حيان التوحيدى حينما أشار إلى أهمية «المذاكرة والمناظرة»، فى طرح قضية المعانى «المتعالية» كالنفس والروح والعقل، وإلى تفضيل الحوار الحى على التسجيل والتدوين أو اللجوء إلى الكتب التى تعد، كما يقول النص، ضربا من «الموات»، ونقول: أليست هذه الإشارة، وإن بدت عابرة، دليلا واضحا على تأثر أبى حيان بالمنحى أو المنهج الأفلاطونى؟ إلا أنه لما كان تأثر الرجل بالفكر اليونانى أمراً مفروغا منه ومسلما به، فإننا نريد أن نقول بأن الفكر العربى ـ وإن تميز عن غيره بصوره التاريخية الخاصة به ـ يخضع لقواعد أو شروط إبستمولوجية عامة ليست وقفاً عليه. ومن هنا هذه التقابلات التى نلمحها أو نكتشفها بينه وبين غيره من ضروب الفكر العالمى، وليكن هنا الفكر اليونانى أو امتداداته المتأخرة فى الفكر الغربى الحديث.

على كل حال، إن اهتمام الفكر العربى القديم بالصوت الحى ليس أمراً غريبا عليه، فهو يقوم على خلفية معترف بها، وهى الثقافة الشفاهية التى تشكل ليس أرضيته فحسب، وإنما المقوم أو المثال الذى يحتذيه ويسعى إلى التطابق معه. وتكاد معظم الثقافات القديمة ـ ما عدا الصينية وفروعها فى آسيا ـ تضفى مكانة خاصة على دور الكلمة الحية، وعلى وظيفتها فى الخلق والإبداع. ومن ثم، سوف تظل اللغة الحية، لغة البادية الخالصة، ليس فحسب معياراً لكل لغة سليمة، خالية من اللحن والتحريف، ولكن معياراً للأصالة والصدق العربيين، طالما أن ظاهرة الكتابة لم تنشأ إلا مع بداية قيام الدولة الإسلامية المنظمة وتأسيس الدواوين.

واسمحوا لى هنا ؛ ليس بالاستطراد والتطرق إلى ما عرفته الشعوب القديمة كالهندية والسامية بعامة من دورٍ بالغ التميز

للكلمة الحية، التى كانت تكاد تبلغ درجة القداسة، وللثقافة الشفاهية، فهذا شئ معروف ويملأ بطون الكتب [١٠]، وإنما بإبراز العلاقة التى تربط فى عبارة أبى حيان بين الحوار الحى أو الكلام وبين ما أسماه «بالمناظرة والمذاكرة والمواتاة». ذلك أن المناظرة مشتقة من النظر والرؤية أو البصر، وهذا الأخير، كما نعلم، قريب من الكتابة مرتبط بها فى شتى أشكالها وصورها، سواء أكانت خطا أم رسما أم أثرا. ولعل هذا ما يثيره فى نفوسنا قول لبيد بن أبى ربيعة:

فمدافع الريّان عُرّى رسمها
خلقاً كما ضمن الوحي سلامُها

والمذاكرة تنبهنا إلى دور الذاكرة فى الثقافة الشفاهية وإلى دور الحفظ وارتباط القلب به من خلال عملية الاستظهار، بل إلى الذكر الحى، ذكر الله الذى يبث فى القلب الأمل والرجاء ويزيح عنه الغم والكرب، والذاكرة مرتبطة أيضا بالوحى والإلهام وبربات الشعر فى الأدب اليونانى القديم، والمواتاة أليست نوعا من الحضور، حضور المعلم أمام البصر وحضوره فى البصيرة! هناك ارتباط وثيق، إذن، بين الصوت والرؤية وبين السمع والبصر؛ ومن ثم بين الحضور والغياب.

إن الصوت، فى تحرره من أشكال الكتابة المرئية وبلوغه أعلى درجات التجريد بعد اصطناع اللغة الأبجدية، يعمل على تحرير الفكر - كما يقول بلانشو - من «ضرورات الرؤية»، ويقصد بذلك الرؤية الحسية المباشرة التى خضعت فى التراث الغربى، ونضيف فى التراث العربى، لمقولة النور ونقيضه الإظلام، أى احتجاب النور. والرؤية - كما يقول أيضا - نوع من «الحركة»، وذلك بقدر ما تفترض مسافة وحدوداً وأفقا؛ وهى عادةً - حينما تغيب الأشياء وتمحى المسافات - تجعلنا نرى عن بعد، أى نرى الغائب على طريقتها فى مثوله المباشر وفى حضوره اليقينى الباهر [١١].

لا غرو، من ثم، أن ينقلب البصر بصيرة، وتتلاشى المسافة بين الرؤية الظاهرة والرؤية الباطنة، ولا غرو أن تصبح صورة الأشياء تصوراً، كما يحدد ذلك المصطلح اليونانى (idea)، ولا غرو أن تتبدل الأدوار فيصبح المؤسس مؤسسا، وتتحول المعانى من علاقات تنتجها الأشياء فى حركتها المباشرة وفى جدليتها الحية مع الذهن إلى تصورات ثابتة قائمة فى النفس ومستغنية بوجودها وحضورها المشرق عن أى تعبير سواء بالكلام المنطوق أو الإشارات المكتوبة. أليس هذا ما يقوله الباقلانى:

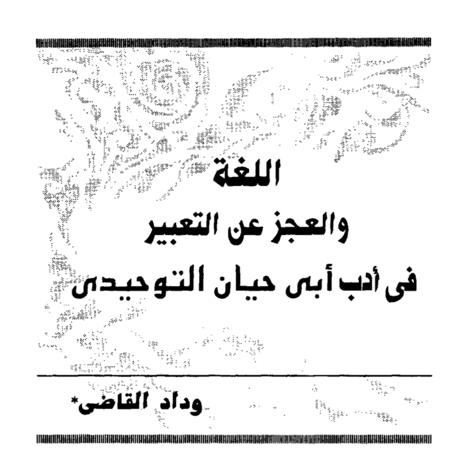
«يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم... وقد يدل على الكلام بالنفس بالخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط فى الدلالة مقام النطق باللسان» [١٢].

لاجرم أن تعود هذه التفرقة، التى فطن إليها دريدا فى دراسته عن هوسرل [١٣]، إلى هذا الخط الوهمى الذى يفصل بين الداخل والخارج، بين داخل مطلق أو مثالى هو بمثابة حدس مباشر بالقبليات، وخارج لابد من تنقيته عن طريق التعليق أو «الرد الظاهراتى» (réduction phénoménologique) حتى تتطابق موضوعيته الإمبريقية مع الموضوعية الأولانية للمثال. ويعتقد دريدا أن هذه القبلية الفكرية، التى ينطلق منها مؤسس الظاهراتية المثالية، هى التى تدفعه إلى إخضاع «منطق» اللغة إلى ضرب من المنطقية العامة للفكر - لنتذكر أن أبا حيان لا يفصل بين منطق التفكير ومنطق النحو - وهو ما لا يتم له إلا بفضل وجود ميراث عتيق وملح عمل دائباعلى إخضاع العلامة اللغوية لحتمية الحقيقة وأسبقية الفكر والمعنى. ومن ثم، يعمل دريدا على تفكيك علاقة التبعية التى تخضع العلامة اللغوية فى جانبها الإشارى الصرف (الخط فى عرف الجاحظ) إلى جوانية المثال ومصدرية المعنى؛ وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يحرر العلامة من إسار التعسف الميتافيزيقى الذى حتم عليها أن تكون فى موقع الظاهر من الباطن وفى وضع العلامة - التابع من روحانية القصدية وشفافيتها الأولية.

وهكذا، يصل بنا هذا الهامش، الذى فتقه لنا أبو حيان التوحيدى، إلى مداه، ولكنه مدى يظل مفتوحا، فالفكر الخلاق والإبداع الحقيقى هما اللذان يدعوان الإنسان دائما إلى التأمل والتفكير، وإلى إعادة طرح الأوليات.

الهوامش:

(١) أبو حيان التوحيدى: **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثالث ص ص١٠٧ـ ١٠٨، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت.
(٢) السابق، الليلة السابعة، الجزء الأول، ص ص٩٦ـ٩٧.
(٣) نفسه، الليلة الثامنة، الجزء الأول، ص ص١٠٧ـ ١٢٨.
(٤) نفسه، الليلة الثامنة، ص١٢٦.
(٥) نفسه، الليلة السابعة، ص٩٧.
(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الأول، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م، ص٧٩.
(٧) السابق، ص٧٥.
(٨) نفسه، ص٧٩.
(٩) نفسه، ص٧٦.
(١٠) انظر: والتر ـ ج. أونغ، **الشفاهية والكتابية** ـ ترجمة: حسن البنا عز الدين ـ عالم المعرفة ـ الكويت، عدد (١٨٢)، ١٩٩٤.
(١١) انظر: Maurice Blanchot, **Entretien infini.** Gallimard, 19 pp. 38-40.
(١٢) من كتاب **الإنصاف** ص ص١٠٦ ـ ١٠٧ ذكره طارق النعمان فى كتابه: **اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفى للعلم**. القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص٨٤.
(١٣) Jacques Derrida, **La Voix et le phénomene,** Paris, **P.U.F., 1967.**



اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان التوحيدي

وداد القاضي*

كثيرا ما توقفت في الماضي عند قول أبي حيان التوحيدي في كتابه (الإشارات الإلهية)(١):

«بالله أيها الصديق المحالف والصاحب المكانف: أما ترى انتشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلعثمي في عبارتي، وتعثري في إشارتي، حتى كأني أجنبي من حالي، أو غريب في مالي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصرين. ولا عجب من عيّ العبد في وصف سيّده، فمن كان وجده كوجدي، وكنايته كنايتي، وإيماؤه إيمائي، يحصر وإن كان بليغا، ويتبلد وإن كان متحفظا، ويغيب وإن كان حاضراً، ويعجز وإن كان قادرا، ويحار وإن كان ناظرا، ويكلّ وإن كان سائراً».

وكان أكثر ما يستوقفني في هذا القول أنه صادر عن أبرع كتاب اللغة العربية على الإطلاق، وأعمقهم معرفة بها، وأملكهم لزمامها، «محقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء» على حد تعبير ياقوت (٢). فكيف يجد مثل هذا الكاتب نفسه في موقف العاجز عن التعبير؟ وقد كان يبدو لي فيما مضى أن هذا القول يعود إلى «الحال الصوفي» الذي كان يكتنف أبا حيان وهو يكتب «إشاراته». على أنني ما لبثت أن عدت إلى مؤلفاته الأخرى، فوجدت أن فكرة عجز اللغة عن التعبير تتكرر في مؤلفاته جميعها، وأنها ـ وإن كانت كثيرة الورود في «الإشارات» بخاصة من بينها ـ فكرة تتجاوز بكثير «الحال الصوفي» الذي أشرت إليه.

وقد أثارتني هذه الفكرة وتكررها في أدب التوحيدي إلى تتبع موقف التوحيدي من اللغة من حيث هي أداة للتعبير، فذهب بي ذلك التتبع في اتجاهات متعددة متشعبة، ابتداء بعلاقة اللغة بالنحو، والنثر بالشعر، ومقارنة النحو بالمنطق، والبلاغة وحدودها، والإنشاء وفوائده، وانتهاء بنظرية المعرفة لدى الفلاسفة البغداديين من أصحاب التوحيدي؛ وبعض هذه الموضوعات تعرض له الدارسون، فيما بعضها الآخر مازال ينتظر البحث والتمحيص. وقد بدا لي بعد التفحص أن لمّ الخيوط من مختلف هذه الموضوعات أمر

* رئيس قسم الدراسات العربية، جامعة شيكاغو.

ضرورى، ولكنه فى الوقت نفسه يشكل خطرا منهجيا واضحا؛ إذ إنه قد يزلق الباحث بسهولة فى متاهات جانبية تفقد البحث تركيزه وتحيده عن غرضه الأصلى؛ ولهذا كان لابد من التمييز الدقيق بين الأصلى والفرعى؛ بحيث يسند الفرع الأصل، ويبقى للأصل وضوحه. وعلى هذا الأساس سوف أحاول فيما يلى أن أرصد تصور التوحيدى للغة، وأحصر الموضوعات الكبرى التى يظهر منها إقراره بعجز اللغة، مبينة فى غضون ذلك الأسباب التى دعته إلى اعتبار اللغة عاجزة عن مهمتها الأصلية، وهى التعبير.

على أنه لابد أن أنبه قبل الشروع فى معالجة هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة: الأول: أننى لا أعنى باللغة اللغة العربية على التحديد، فهذا موضوع قد تعرضت له من قبل عندما درست كتاب (البصائر والذخائر) [٣]، وبينت هناك أن تلك اللغة كانت «من الموضوعات اللصيقة بقلبه القريبة من نفسه» وأنها «المجال الأوسع الذى تظهر فيه ثقافة التوحيدى الذاتية»[٤]. والأمر الثانى أن التوحيدى كان ذا ثقافة «مزدوجة»: إسلامية عربية وفلسفية يونانية، وأن أثر ذلك يظهر فى تصوره لمختلف الموضوعات الفكرية التى عالجها. والأمر الثالث أن مواقف التوحيدى تستقرأ ليس وحسب مما ينسبه إلى نفسه وإنما مما ينقله عن أساتذته الكبار وزملائه المتفلسفين، وهذا أمر تمليه طبيعة كتبه وتعليقاته ومواقفه من هؤلاء العلماء، فضلا عن أنه أمر لابد منه إذا شاء الدارس أن يستخرج صورا متناسقة متكاملة لفكر التوحيدى فى المجالات المختلفة.

يخبرنا التوحيدى على لسان الفيلسوف أبى الحسن العامرى أن اللغة ـ أو «الكلام»، كما قال ـ مؤلف من صوت وحروف ومعان، ويبين كيفية حدوثها على النحو التالى:

«بجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، وحصره فى قصبة الرئة، ودفعه... بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات، وهذه مركبة دالة ـ باتفاق واشتقاق ـ على معانى فكر النفس المنطقية...»[٥]

فاللغة إذن هى «الصورة اللفظية» للمعنى بواسطة الصوت[٦].

والمهمة الرئيسية للغة هى الإفهام، وهذا أمر يصرح به التوحيدى نفسه وينقله عن غيره من معاصريه. والإفهام هذا يكون على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى هى ـ بكلمات أبى سعيد السيرافى ـ أن يفهم المرء عن نفسه ما يقول[٧]، أى هى مرتبة الإدراك أو القدرة على أن يعقل المرء المعنى فيعبر عنه باللغة. والمرتبة الثانية هى ـ بكلمات السيرافى أيضا ـ أن يروم المرء أن يفهم عنه غيره[٨]، أى أن «المراد بها تحقيق الإفهام» بكلمات أبى سليمان المنطقى [٩]، وهى مرتبة يمكن أن نسميها مرتبة الإيصال. والمرتبة الثالثة هى على حد تعبير أبى سليمان «أن يكون المراد بها تحسين الإفهام» [١٠]، أى أنها المرتبة التى يطلق عليها أبو حيان وغيره اسم البلاغة [١١]، وهى تتميز عن المرتبتين الأوليين بأنها ـ كما يقول أبو سعيد السيرافى ـ «تفرش المعنى وتبسط المراد، فيتجلى اللفظ فيها بالروادف الموضحة والأشباه المقربة والاستعارات الممتعة والمعانى المبينة». فيما المرتبتان الأوليان تحققان الشئ «على ما هو به» [١٢]. وأيا كانت المراتب، فإن اللغة مستقلة استقلالا تاما عن السامع؛ إذ السامع نفسه قد يسوء فهمه أو يقصر «لقصور طباعه أو بعده عن أسباب الفضيلة» [١٣]، وهذا حكم ليس مقصوراً على العربية كما يقول أبو حيان، «بل هو شائع فى النفوس، مستمد من العقول، معروف باللغات» [١٤].

والإفهام على أنواعه إما أن يكون رديئا أو جيدا. أما الردئ فإنه يقترن فى أدب أبى حيان بالسفلة، «لأن ذلك غايتهم وشبيه برتبتهم فى نقصهم»، فيما يقترن الجيد بسائر الناس، «لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع»[١٥]. ويبدو من نص لأبى حيان فى كتاب (البصائر والذخائر) أنه كان يعتبر معرفة اللغة ضرورة أساسية للإفهام قائلا إنها الوسيلة التى يكون بها المرء:

«إنسانا على الحقيقة... [لا] على التوسع... بالخلقة والتخطيط وحسب [١٦]، وكذلك الشأن بالنسبة لمعرفة النحو، فإن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه

باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما ينقلب المعنى باختلاف الحروف»[١٧].

وهذه قاعدة تنطبق على جميع أشكال الكلام من النثر والشعر والكتابة والخطابة.

وتقوم اللغة من حيث هى أداة للإفهام على عمودين هما اللفظ والمعنى - ويعنى بهما فى هذا السياق العبارة والفكرة. وأدب التوحيدى يحفل بقدر غير قليل من الحديث عنهما، ليس وحسب لاهتمامه هو نفسه بهذا الموضوع، ولكن لأن أساتذته وأصحابه من النحويين واللغويين من ناحية، ومن المتفلسفين من ناحية أخرى، أدلوا بدلوهم فيه أيضا؛ ولقد كان من الموضوعات الرئيسية فى المناظرة الشهيرة التى سجلها أبو حيان فى (الإمتاع والمؤانسة) بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس حول المفاضلة بين النحو والمنطق، كما كان له دخل فى بعض مناقشات متفلسفى بغداد عندما جرى الكلام على المفاضلة بين النثر والشعر.

وقد أشار هؤلاء العلماء إلى عدد غير قليل من الفروق بين اللفظ والمعنى، وكلها يرجع بطريقة أو بأخرى - فيما أرى - إلى اعتبار المعانى من حيز العقل والألفاظ من حيز الطبيعة أو الحس، وهذا أمر أجمعوا عليه جميعا ووافقهم عليه أبو حيان [١٨]. وقد أدى هذا الفرق الكبير ببعضهم إلى استخراج فروق تبدو شكلية مبهمة بين اللفظ والمعنى، كقولهم إن الأول طينى فيما التالى إلهى، وإن الأول بائد فيما الثانى ثابت [١٩]، أو إلى الاستدلال بهذا الفرق على أن المعنى أشرف من اللفظ [٢٠]، ومن ثم فإن المنطق (ومجاله المعنى) أشرف من النحو (ومجاله اللفظ) [٢١]. غير أن مثل هذا الاستنتاجات يجب ألا يحجب عن أعيننا بعض الفروق الحقيقية التى استخرجوها، وأهمها ثلاثة؛ الأول أن المعانى لانهاية لها فيما الألفاظ محدودة، ولهذا فإن الألفاظ مهما تكثرت فإنها أعجز من أن تحيط بكل المعانى. وقد عبر السيرافى أبو سعيد عن هذه الفكرة خير تعبير حين قال:

«إن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعانى معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس فى قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سورا ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل» [٢٢].

الثانى أن المعانى إنسانية عامة ناتجة عن التجربة البشرية فى كل مكان وزمان، فيما الألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محددة ذات لغات معينة. ولذلك، فلّما تتجاوز المعانى اللغات جميعها تظل الألفاظ حبيسة لغاتها الخاصة ولا يمكنها أن تتعداها؛ أو - كما يقول السيرافى:

«إن المعانى لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية ... لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعانى قد نقرت عنها بالنظر والرأى والاعتقاب والاجتهاد» [٢٣].

الثالث أن المعانى وإن كثرت وتعددت، تظل قاعدتها الأساسية هى التوحد، وذلك على عكس الألفاظ التى قاعدتها التعدد، بدلالة أن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحدا، فيما إذا غير الإنسان المعنى الواحد وجد نفسه قد خرج إلى معنى آخر. وهذا ما أراده أبو سليمان المنطقى حين قال إن «اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر، وليس المعنى نظير المعنى فى أغلب الأمر» [٢٤]؛ وأوضح ذلك فى مكان آخر بقوله:

«وقد يزول اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول. فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى غير ما عهدنا فى الأول»[٢٥].

ومما يتعلق بهذا الفرق أن المعانى أشد وضوحا وتبلورا فى النفس من الألفاظ المعبرة عن هذه المعانى، لأن العقل - وهو مستملى المعانى - وثيق الصلة بالنفس، فيما الحس - وبخاصة منه السمع، وهو مستملى الألفاظ - ضعيف الصلة بها. ولهذا قال السيرافى إن اللفظ كان:

«بائداً على الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر فى الطبيعة... وكان المعنى ثابتًا على الزمان، لأن مستملى المعنى عقلى، والعقل إلهى، ومادة اللفظ طينية، وكل طينى متهافت»[٢٦].

وشرح أبو بكر القومسى هذه الفكرة بشكل أوضح إذ قال[٢٧]:

«إن الألفاظ يستمليها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه والتبديد فى نفسه، والمعانى تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا وتمحى امحاء. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل، فكأن الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المعقولة من أمة العقل».

ورغم إلحاح أبى حيان ومعاصريه على الفروق بين اللفظ والمعنى ـ أو العبارة والفكرة ـ، فإنهم أشاروا إلى ظاهرة مشتركة بينهما يمكن تسميتها بظاهرة النسبية، ويعنى ذلك أن الألفاظ ذات مراتب متفاوتة فى الفضل، كما أن المعانى فيما بينها فيه. أما المعانى فإنها تكون أفضل كلما كانت من العقل أقرب؛ وأما الألفاظ فإنها تكون أفضل كلما كانت بالحس ألصق. ولهذا قال أبو سليمان المنطقى إن «المعانى تختلف فى البساطة على قدر العقل»[٢٨]، وقال القومسى شارحاً القضية بشكل أوسع[٢٩]:

«وبالجملة فإن الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشيها أروع وأجهر. والمعانى جواهر النفس، فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر. وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويرق أخرى ويتوسط تارة بحسب ملابسته التى له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم».

ولقد تعرض أبو حيان وزملاؤه من العلماء لشرح عملية الإفهام، ويبدو من كلامهم أنهم كانوا يعتبرون المعانى سابقة على الألفاظ فى الظهور، وهذا أمر يستنتجه الدارس من نقل لأبى حيان عن «شيخ من النحويين» جاء فيه: «المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى»[٣٠]، كما يستنتجه من قول أبى سليمان المنطقى:

«المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر؛ فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقة الحديث»[٣١].

لذلك تتخذ المعانى أولوية واضحة على الألفاظ عند هؤلاء المفكرين، على «أن المعنى مطلوب النفس»، وعلى أن «العقل يطلب المعنى فلذلك لا خطر للفظ عنده»؛ ولهذا فإن اللفظ فى الحقيقة لا يتجاوز أن يكون «كاللباس والمعرض والإناء والظرف»[٣٢]، ويصبح واجب الإنسان إذ ذاك أن يعبر عن المعانى التى تخطر له بما تيسر له من الألفاظ، سواء أحسنت تلك الألفاظ أو لم تحسن، خشية أن يفوته المعنى فيفقده فقداناً تاماً. وهذا ما أشار إليه أبو سليمان المنطقى إذ قال:

«إذا استقام لك عمود المعنى فى النفس بصورته الخاصة فلا تكترث ببعض التقصير فى اللفظ؛ قال: وليس هذا منى تساهل فى تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخير البيان، ولكن أقول: متى جمح اللفظ ولم يؤات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وغايات المقصودات. فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الاصطلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرجع إلى الإيضاح»[٣٣].

وقد علق أبو حيان على هذا بقوله:

«ولولا هذا الذى قاله هذا الشيخ لما أجزت نشر هذه الحدود على ما عرفتك من إغلاقها واطراد القول عليها»[٣٤].

هذه هى الملامح الكبرى لموقف التوحيدى وزملائه من اللغة. فلننتقل الآن إلى المجالات التى صرح فيها هو بإحساسه بعجز اللغة عن التعبير، فنتتبع أقواله فى كل منها، ونحاول أن نتلمس الأسباب الكامنة هناك لهذا العجز، وذلك قبل أن نخرج بنتائج عامة عن اللغة والعجز عن التعبير فى أدب التوحيدى.

١ ـ إن المجال الأكبر الذى يصرح فيه التوحيدى بالعجز عن التعبير هو مجال وصف الله، وحيث إن التوحيدى كثيراً ما يتعرض لهذا الموضوع فى كتابه «الإشارات الإلهية»، فإن هذا الكتاب يحفل بالشكوى من القصور. فهو يقول مثلا: «هل كان لك بيان عن إلهيته؟ لا والله!»[٣٥]؛ ويقول: «مولاى، أنت أنت لا شئ غيرك؛ الإشارة إليك باللسان نقص وعجز، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز»[٣٦]. وهو يقول إثر مناداته لله بعدد من أسمائه الحسنى:

«إلهنا: إنا نقول ما نقول عن عى وحصر، ونتطاول ما نتطاول عن قماءة وقصر... فاجبر كل نقيصة منا... وعلمنا اسمك الأعظم حتى ندعوك به ممجدين، ونتقرب إليك به مقدسين»[٣٧].

ويقول أيضاً:

«هيهات أن يكون مخبراً بلسان، أو مضمراً بجنان، أو محوياً بعبارة، أو معنيًا بإشارة، أو محسوسًا بحس... أو محرفًا بنعت، أو معرفًا بوقت، أو مصرّفًا بلفت»[٣٨].

وهو يؤكد عبثية محاولة وصفه بقوله:

«اللهم غفراً!... من رام الخبر عنه تاه، ومن حدث نفسه بالظفر شاه. وكيف يكون ذلك واللفظ لا يقوم به وزنًا، والمراد لا ينقاد له حزنًا؟»[٣٩]؛ «طلبت فلم توجد، ووجدت فلم تعرف، وعرفت فلم توصف، ووصفت فلم تلحق، وشوهدت فلم تدرك»[٤٠].

لم كان موضوع وصف الله بهذا القدر من الاستعصاء على التوحيدى؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل نسبيًا لأن التوحيدى تعرض له بشكل غير مباشر فى مؤلفاته، وهو جواب يتعلق بموقفه من قدرة العقل البشرى على الإدراك، وهذه مسألة قد بحثتها فيما سبق[٤١]. فالعقل البشرى ـ على مكانته السامية ـ فى نظر أبى حيان، هو خلق الله، يلحقه النقص ويجوز عليه، وهناك من الأمور ما يفوت إدراكه فوتا تاما، وعلى رأسها الذات الإلهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة، فهذه تقع فى حومة الربوبية التى ليس لمن كان من أهل العبودية دخولها قط. ومادام العقل عاجزا عن إدراك الله، فإنه عاجز عن تحويل الله إلى «معنى» يتطلب «لفظا» يتم بهما معا نقل الله إلى فكرة يعبر عنها باللفظ فى عملية الإفهام التى تحدثنا عنها فيما سبق من هذا البحث؛ أو بعبارة التوحيدى:

«الإلاهية لا تمسح بالوهم، ولا تقدر بالفهم، ولا تشرح بالعقل، ولا تنال بالترجمة؛ وهل يجوز ذلك والعبودية لا نسبة لها إليها، ولا سبيل لها عليها؟»[٤٢].

وإنه لعلى ضوء هذا الفهم لموقف التوحيدى ليجب علينا أن نفهم قوله[٤٣]:

«فإن خبرت عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالا منك، وإن خبرت عن المعنى بالمعقول كان وبالا عليك، وإن خبرت عن الاسم والمعنى كان محالا عندك. وإن قلت: المعنى أصل، فالاسم فرع عليه؛ وإن قلت: الاسم أصل، فالمعنى غير مشار إليه ؛ وإن قلت: المعنى والاسم أصلان، فأيهما يعول عليه؟ وإن قلت: الاسم والمعنى فرعان، فأين الأصل الذى تقف عليه؟».

وإن هذا الفهم لما يفسر أيضا قوله[٤٤]:

«يا هذا، إن الذى صمدك إليه، وولهك فيه... حاضره غائب وغائبه حاضر، وحاصله مفقود ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض والتعريض به تصريح، والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة. وهذه قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له، لأنه بائن من الأشياء بما هو به هو...».

وبرغم وضوح التوحيدى فى نفى قدرة الإنسان ـ وقدرته هو ـ على وصف الله، فقد كانت مناجاة الله بصفاته من الملامح الكبرى فى أدبه، وهى العمود الفقرى

لكتابه (الإشارات الإلهية)، كما أن آثارها تظهر فى مؤلفاته جميعها دون استثناء، بل إنها قد تكون ذات صلة وثيقة بتلقيبه بـ «التوحيدى» ابتداء [٤٥]. وقد حدثنا التوحيدى نفسه عن طبيعة وصفه الله، فبين أنه يرتكز على اعتماد عدد من أشكال التعبير غير المباشر. فمن ذلك الرمز؛ قال: «فكيف أصفه وأنا معذب بالرمز معك؟» [٤٦]. ومنه ما يسميه «الإيماء الذى فى الإيحاء»، وبه «تدرك الإشارة المدفونة فى العبارة»، وهو سر حرم إعلانه فى الثانى لما وجب كتمانه فى الأول[٤٧]. ثم هناك التخييل الذى يقود إلى ما يسميه أبو حيان «التمثيل البحت»، كما نجده فى قوله:

«حشو القلوب منك التخييل المحض، ونهاية الإنسية منك التمثيل البحت، والحق من وراء ذلك على التحصيل الصرف» [٤٨].

وفى هذا المقام يستحسن أن نذكر أشكالا تعبيرية أخرى ذكرها أصحاب التوحيدى، كالاستعارة والإيحاء، وقد ذكرهما أبو سليمان المنطقى [٤٩]، والقياس، وقد ذكره الصيمرى فقال إن «الذين أباحوه هذه الأشياء أعاروه إياها، لأنهم نقلوها غيرها أو نعتوه بها، وذلك على غاية طاقتهم ومبلغ علمهم ونهاية جهدهم»؛ وعلى أية حال، فوصف الله يظل تجوزا فى الكلام وتفسحا فى العبارة[٥٠]؛ قال أبو سليمان: «وهذا اضطرار اشترك جميع أهل اللغات فيه عند إخبارهم عن إلههم» [٥١].

أما الباعث على وصف الله فهو العبادة، بالإضافة إلى التلذذ بذكره فى نظر التوحيدى[٥٢]. وقد ذكر الصيمرى غرضا آخر لذكر الله وهو حث السامعين على عبادته: «لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكا، وكلمات مقربة من الحق تقريبا، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك تبليغا»[٥٣]. أما أبو سليمان المنطقى فاعتبر ذكر الله ووصفه أمرا ضروريا يهدف إلى منع الفرد والمجتمع من الانهيار:

«وإلا لكانت العصمة تنبتر، والطمع ينقطع، والأمل يضعف، والرجاء يخيب، والأركان تتخلخل، والذرائع ترتفع، والوسائل تمتنع، والقواعد تسيح، والرغبات تسقط، والجود والكرم والحكمة والقدرة والجبروت والملكوت تأبى ذلك: فصارت هذه الأسماء والصفات سلالم لنا إليه لا حقائق يجوز أن يظن به شئ منها على سبيل السياج الممدود، والمنهاج المحدود» [٥٤].

٢ ـ والمجال الثانى الذى أكثر فيه التوحيدى من ذكر عجزه عن التعبير هو حال التوق إلى الوصول العرفانى أو الصوفى. ها هنا نجد للتوحيدى أقوالا مثل:

«هى والله حال علت عن الصفات والرسوم، كما نزلت الصفات والرسوم عنها. هى والله حال سبح فى لجتها كل نحرير فلم يصل إلى ساحل، وسار فى هوائها وهم كل متمكن فلم يقع على طائل... هى والله حال برزت بالجبروت وخفيت بالملكوت، فلا الكلام يقع فى وصفها أو تمنيها ولا السكوت. هى والله حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، وفى وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها ووقف ابتدأ الحنين إليها وتشوف»[٥٥].

وهى «نمط قد خص الله به أعيان عباده وأعلام خلقه فى بلاده، فلهم بهذه الخصوصية منازل الملائكة، وكرامة أولى العزم من الرسل»[٥٦]. والتوحيدى يعبر عن توقه إلى نيل هذه المرتبة بقوله[٥٧]:

«أيام حلمى يرينى كل فائت ملحوقا، ويصور لى كل باطل محقوقا، ويناغينى بحال أكشفها يلطف عن الفهم، وأخفاها يعلو عن الوهم؛ كلما سلطت عليها العبارة، وأرسلت إليها الإشارة، جلّت عن هذه وزلت عن هذه ـ حال كانت المنى تخطبها على وجه الدهر، فلما بدت بحقيقتها استولت عليها يد الدهر».

ويعود التوحيدى فيخاطب مخاطبه المعهود بالإشارات واصفا تلك الحال، فيقول [٥٨]:

«يا هذا، إن فتح عليك باب الربوبية باستيعاب العبودية، ورقيت إلى الحرية بعد ذلة الرق فى الخدمة، شاهدت عجائب وعجائب، ورأيت

غرائب وغرائب... أدناها أنك ترتعى فى حدائق الأمن، وتشم نواضر الأزهار. وتشهد العقول سائرة فى هوادج الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة، وتسمع معاتبة الأحباب على شجو يسحر الألباب، ويقطع دون الحق كل حجاب، ويفتح كل باب. هذا ذرو من الحديث عن هذا المقام الذى وصل إليه بعض الكرام، ثم وراء ذلك أيضا ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

عند هذا الحد يأخذ التوحيدى فى تبيان الأسباب التى تعجز المرء عن التعبير فى وصف هذه الحال، فيربطها بتجاوز هذه الحال ما ألفت الألفاظ أن تعبر عنه؛ لأنها حال مغيبة عن البشر العاديين خارجة عن تجربتهم، وهذا يرجعنا إلى ما ذكرناه سابقا عن محدودية الألفاظ مقابل اتساع المعانى. فالخلل هنا ليس متأتيا فى المعانى (أو من مصدرها: العقل)، كما فى المجال السابق ـ مجال وصف الله ـ ولكن من الألفاظ (أو من مصدرها: الحس/ الطبيعة)؛ ومن دون الألفاظ لا يمكن لعملية الإفهام أو الإيصال أن تتم؛ يقول التوحيدى:

«لأن العين إنما تألف المحدودات، والأذن إنما تحد المرسومات، والقلب إنما يخطر على ما جرت به العادات، فأما ما يعلو عن هذا كله علوا لا بمسافات ومجازفات، فلا خبر عنه» (٥٩).

كيف يتحدث، إذن، التوحيدى عن هذا الموضوع؟ بالرمز (٦٠)، ثم بما يسميه «الإيماء اللطيف»، وهو الإيماء الذى يتجاوز الخيال فى قدرته على التصوير؛ إذ يتمكن منه من غير أن يتحدد بقوالب الحس وأشكاله؛ قال:

«أعنى الإيماء الذى يلطف عن الوهم، ويأنف من الحس، ويستغيث من الشكل والضد. فبذلك الإيماء يمتلىء بر العارف نورا، ويتقد بحره نارا ويكون الوجد به وجد السائحين فى أعماق الملكوت، ويكون الذوق له ذوق الوالهين ببوادى الحق» (٦١).

وبرغم ذلك كله، فإن وصف حال العرفان يظل تقريبيا فى نظر التوحيدى لما لمعناه من الاتساع، ولهذا يقول:

«يا هذا، غيب هذا الحديث خاف، والرمز عنه متجانف، وإنما ندندن حول هذه المعانى، هنالك تنال ما لا أذن سمعت، ولا عين رأت، ولا خطر على قلب بشر» (٦٢).

وعلى أية حال، فإن الواصل لا يمكنه أن يعبر إلا بعد أن يأذن الله له، وإن لم يلغ الإذن العجز العميق فى اللغة(٦٣):

«إن العارف وإن ترقى فى سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبين المكاشفة، وغلبان المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما فيه تدرج، ويعرج إلا ما عنه تعرج. لغة والله مشكلة، وعلة والله معضلة، وديوان والله مختوم، وسر والله مكتوم».

وبرغم صعوبة التعبير عن هذه الحال، فإن التوحيدى يراه أمرا يستحق المحاولة المرة تلو المرة، لما له من أثر فى نفس السامع يقربه من الوصول إلى الله ويشوقه إليه؛ يقول(٦٤):

«يا هذا، إذا سمعت مثل هذه الصفات بمثل هذه السمات على شكل هذه اللغات، فاستشعر العظمة، فإنك بهذا الاستشعار تستحق التكرمة. وهذه المعارف بهذه النعوت هى سلاليم قلوب العارفين فى الترقى إلى ساحة الربوبية الخاصة بأحكام الإلهية، فهيئ عافاك الله لنفسك سلما منها، واحرص على الترقى عليها. فإذا حصلت هناك... فقد نجوت من الدنيا وآفاتها، وتخلصت من هذه الدار وعاهاتها، وفزت بنعيم لا نفاد له، وخلود لا آخر له، وعز لا ذل بعده».

٣ ـ والمجال الثالث الذى تحدث فيه التوحيدى عن عجزه عن التعبير هو مجال الإحساس بالغربة وما ينتج عنها (٦٥)، وهو مجال يختلف عن المجالين السابقين اختلافا كبيرا؛ لأنه يمثل وضعا معيشيا مؤلما للتوحيدى جعله يعبر عنه بحميمية ظاهرة فى مؤلفاته، خاصة منها تلك التى كتبها فى

سنى الشيخوخة. فبعد أن تحدث التوحيدى فى إشارته المعروفة عن وصف الغريب الذى يصفه الناس، وقارنه بوصف الغريب الذى يعنيه هو ـ وهو هو نفسه ـ قال إن وصف ذاك الغريب:

«يحفى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، ويشل عن تحبيره اللفظ، لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فينشر» (٦٦).

فكأن التوحيدى هنا يقول إن فكرة الغريب ـ معناه ـ تستعصى على التحديد الدقيق، ومن ثم يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا أمر بينه بشكل أوضح عندما قال فى مكان آخر إن اتساع الخرق فى أزمته الوجودية هو الذى جعلها أضخم من أن تحد بالألفاظ، وأرفع من أن تقيد بها، قال:

«لعمرى لقد وصفت شأنا يعز عن الوصف، ويغرب على الواصف تعليا عن دنس اللسان بحدود اللفظ»(٦٧).

فهى حال قد استولت عليه استيلاء تاما حتى بات من الطبيعى أن يقول: «كيف أتكلم والفؤاد سقيم أم كيف أترنم والخاطر عقيم؟» (٦٨).

وقد كان أحد أهم الأسباب التى دفعت التوحيدى إلى الإحساس بالغربة ليس وحسب إخفاقه فى إقامة العلاقات الاجتماعية التى تمكنه من التكيف مع المجتمع، ولكن اقتناعه بأنه ـ ربما فى مرحلة متأخرة من العمر ـ قد أخفق فيما نصب نفسه له من العمل الدائب، وهو دعوة الناس إلى هجر التعلق بالدنيا والتوجه نحو الله طالبين مرضاته مرتجين نيل رضوانه. ومرة أخرى وجد التوحيدى نفسه عالقا فى دوامة العجز اللغوى وهو يدور حائرا بين العديد من المشاعر المتصارعة المتعارضة المقلقة: بين شكوى الناس إلى الله، والانحاء عليهم باللائمة، والتلطف لهم لعلهم يرتدعوا عن غيهم، والغضب من نفسه لإقدامه على أمر مستحيل ابتداء، والتضرع إلى الله كى يكتنفه فى حماه مكافأة له على جهوده المخلصة، ونواياه التى لا تشوبها شائبة، وفرقه من ألا يستجيب الله لدعائه، وغير ذلك من المشاعر المقضة للخاطر. فلا غرابة بعد ذلك أن نجده يرى اللغة وقد حالت عجماء فى يده، وأصبحت واحدة من صفات حاله المتهاوية: «إرادة مشوبة، وطمأنينة قلقة، ومعرفة مدخولة، ولغة عجماء،... ولفظ جريش أو قول كلما استنار ازداد ظلاما» (٦٩). وقد وصف فى أحد الأماكن محاولاته مع الناس، ووجد نفسه يقف عاجزا عن إكمال الحديث لأن «فى فمه ماء» كما قال(٧٠)، ثم عاد فهدأ نفسه، وشرح محاولاته فى عباراته قائلا:

«على أنى سقت العبارة هكذا وهكذا شرقا وغربا وجنوبا وشمالا وأرضا وسماء، فلم أدع للكناية قوة إلا عصرتها عند العثور عليها، ولا للتصريح علامة إلا ونصبتها حين وصولى إليها...»(٧١).

ولكن ماذا كانت النتيجة؟ قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون!... فلو سكت فى الجملة كان أصلح من هذه الاستغاثة المكررة، ومن هذا العويل الطويل...» (٧٢). ولكن ذلك كان إلى حين وحسب، فإنه ما لبث أن عادت الهواجس لتقلقه وتدفعه إلى العويل، ومعها إلى الشعور المحطم بأن اللغة مهما اتسعت فإنها لن تستطيع أن تعبر عن أمر متعدد المظاهر لانهائيها يبدو أنه سيظل يتلبسه تلبس الظل طوال العمر وحتى الموت:

«أهكذا هكذا أبدا إلى أن ينكسر القلم عند الكتابة، وإلى أن يعيا اللسان عند الخطابة، وإلى أن يهيم القلب فى وادى المهابة، وإلى أن تفقد الروح فى فلاة الغيابة؟!»(٧٣).

ولهذا نجده يهتف مستغيثا: «يا هذا ارحم غربتى فى هذه اللغة العجماء بين هذه الدهماء الغثراء» (٧٤)، ويؤكد أن كل هذا «لسان بحر البلغاء فيه نقطة، وذكاتهم فيه ميتة» (٧٥).

ولقد كان إخفاق التوحيدى مع الناس وانتهاؤه إلى الغربة الكاملة بينهم دافعا له إلى التعلق بحبل من حبال النجاة هو التشوق إلى شيخ صوفى حقيقى أو متوهم. ولكن هنا أيضا وجد التوحيدى اللغة أعجز من أن تعبر عما يريد. وقد خاطب مرة ذاك الشيخ الصوفى المزعوم بتطويل شديد، وبعد ذلك قال له:

«جفّ ـ أنار الله صدرك ـ القلم، وفنى القرطاس، وحصر اللسان، وما فى النفس من

طيب محادثتك يتدفق كالعين الفوارة، والسحائب الموارة» (٧٦).

ومرة أخرى تشوق إليه وليا ودودا وصديقا مخلصا، ولكنه أردف ذلك بالقول:

«هذا جهد من بلى بفراقك... فلا تعجب من ضروب ما وصفته فى هذه الحروف، فإن وراء ما سمعته ما لا ينقاد للوهم، ولا يبين بالفهم، ولا يكون له تصريح بالقلم، ولا تلويح باللسان ولا ينبىء عنه تحريض الإشارة، ولا تصحيح البيان» (٧٧).

أما السبب فى ذاك العجز اللغوى، فيحدده أبو حيان بطغيان مشاعر الوجد وغليانها حتى الدرجة القصوى، «لأن العشق إذا هيجه الوجد، والوجد إذا لابسه الشوق، والشوق إذا قارنه التتيم ، والتتيم إذا اتصل به الهيمان... تبدد صاحبه فى اجتماعه، وانكسر باله عند قوله واستماعه»(٧٨). فكأن التوحيدى هنا يرجع العجز فى اللغة إلى أن طغيان المشاعر على النفس يفكك وحدة العقل منها ويصيب المعانى ـ أى الأفكار ـ بالتشتت، فتصبح المعانى كالألفاظ المستمدة من الحس، والتى أصلها التجزؤ ومن ثم التصور المحدود. ولعل هذا ما عناه التوحيدى إذ قال:(٧٩)

«لاحت بوارق التمنى فسمت نحوها نواظر الافتقار، وتهيأت صور المعنى فتقطعت عليها أكباد الأحرار، وأذعنت النفس الأباة... تروم حيلة المشار إليه مستوفاة بقضايا الحس، والحس حاكم مرتش وخابط عشواء فى ليل مدلهم... فى تسلسل قول لا يبرز معناه من خلل حجبه، وانقلب الفصيح المقول عيياً فى كشف المراد على الغاية، فالإشارة كأنها نكاد، والعبارة على الأيام تزداد، ونار الوجد على اضطرابها تبيد العقل بتحصيله، وترد جمل القول بتفصيله. فهل يحسن أن يكون مقطع القول عيا وعجزا، ومنتهى الطلب خيبة وإخفاقا؟».

٤ ـ بقى هناك مجال رابع أشار فيه التوحيدى إلى عجز اللغة عن التعبير، وذاك هو الوضع البشرى العام فى تمزقه بين قطبى الدنيا والآخرة، والجسد والروح، وما يسخط الله وما يرضيه. وكتاب (الإشارات الإلهية) حافل بما يدل على شدة إلحاح هذا الموضوع على نفس التوحيدى، وشدة اضطرابه بين الاستسلام لهذا الوضع والثورة عليه، وعرام تلك الثورة يتصاعد بين الحين والحين حتى ليكاد يفقده طمأنينة التسليم ويجرفه إلى مهاوى الشك المخيف. وقد ذكر مرة قول عيسى بن مريم «إنكم لن تدركوا ملكوت السموات إلا بعد أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم يتامى»، فعلق عليه قائلا: «وهذا رمز وراءه رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة»، ثم وجد نفسه وقد كاد ينزلق، ففرق، وتمنى لو صمت ولو قليلا، فأضاف:

«ولكن التقى ملجم، ولابد من بعض السكوت كما أنه لابد من بعض القول؛ ومن قال كل ما عنده فقد باء بغضب من الله، ومن سكت عن كل ما عنده فقد تعرض لطرد الله» (٨٠).

ومرة أخرى وصف الازدواجية فى الاستقطاب الإنسانى، وشكا من صعوبته «لأن العورة فى القول بادية، والرقباء من دونه منادية»، كما قال(٨١)، وتمنى السكوت، ولكن بيّن صعوبته داخل ذاته قائلا: «فإذا أخذت بعد هذا كله فى السكوت، جاءت الفكرة متقدة بالوسواس، والخاطرة مترددة مع الأنفاس» (٨٢)، فصاح بعدها بقليل:

«هيهات، ضاق اللفظ واتسع المعنى، وتاه الوهم وحار العقل، وغاب الشاهد فى الغائب وحضر الغائب فى الشاهد... فكيف يمكن البيان عن قصة هذا إشكالها؟ وأين الدواء والعلة هذا إعضالها؟ اليأس اليأس، القنوط القنوط! الويل الويل!» (٨٣).

إن الوضع البشرى محير لا تفسير له فى نظر التوحيدى وأشد ما يحير فيه أن الله أراده للبشر، فيالها من إرادة ويالإنسان من سجين لتلك الإرادة: «اللهم إنا فى سكرة من وارداتك، وفى حيرة من مجارى أقدارك، وليتك إذ لم تخصنا

بانكشاف العين، لم تشعرنا التمنى لما لم تجر به مشيئتك، ولم يسبق فى معلومك»[٨٤]. وحيث إن الوضع البشرى يمس أبا حيان باعتباره واحدا من البشر، فإنه يشعر بضغط هذا السجن، ويصور وعيه بهذه الحالة بصورة الاختناق الذى لابد أن ينفس عنه بالكلام حتى لا يكون الداء المميت، وإن جاء الكلام فى صورة الهذيان أو الجنون:

«يا هذا، إنما نتنفس بهذه الكلمات كما يتنفس المخنوق، ونهذى بها كما يهذى بها المألوق، وإلا فما نحن ممن وصفناهم ببعيد، وكيف نبعد عنهم وهم الجيران فى المحلة والمجتمعون فى المسجد والعاملون فى السوق؟!»[٨٥].

هذا هو وضع الإنسان، ولا حل له بغير التسليم، وبالتسليم من مطلب عزيز لازم معا:

«قول لا شرح له، وسمع لا فتح معه، ولكن لا بد من التنفيس إذا تضايق الخناق»[٨٦].

إن هذه الازدواجية، التى هى أساس الإشكال البشرى، هى التى تصيب الإنسان بالحصر، وتعجز اللغة البشرية بين الفينة والفينة عن أصل ما كانت له، وهو التعبير، وتقزم قدرة الألفاظ فى مقابل الأفكار، «فإن المعانى إذا تدفقت بالعز، رأيت الحروف تتبدد بالذل، لأن تلك من المبسوط الأول، وهذا من المقبوض الثانى»[٨٧]. وهذا واقع يحلى السكوت إلى الإنسان الواعى بالإشكال البشرى. وبرغم ذلك كله، فإن الإنسان يتكلم لأسباب متعددة أشرنا إلى بعضها فى ثنايا ما فات، وجمعها التوحيدى معاً فى قرن عندما قال[٨٨]:

«سيدى: قد أرخيت عنانى معك، وطرحت ثقلى عندك، وناقلتك بلغة أنت أعرف بها من غيرك، وأوقف عليها من سواك. وإنما كان ذلك منى لأشياء كثيرة، شريفة خطيرة، منها:

تسكين هذه الفورة التى بدت لك هواديها، بما يدلك على تواليها؛ والثانى: طلب الفائدة منك، بما جمع الله فيك؛ والثالث: إذعان النفس بالاعتراف لتصاريف الوقت؛ والرابع: مغالطة الأضداد فيما لم ينفتح عليهم منه باب؛ والخامس: استبراء الغيب بما هو صمد له من هذه الشهادة؛ والسادس: التعاون على نيل المرام من جناب الملك بحال لا يفسرها ألف ولا باء، ولا يخبر عنها جيم ولا حاء».

ولكن، قبل ذلك كله وبعده، يبقى اللغز الكبير الذى لا أظننا بعد قادرين على حله ـ ودراسات التوحيدى على ما هى عليه ـ وهو كيف نفسر بيان التوحيدى المعجز برغم كل المعوقات له ولسائر بنى الإنسان، بحيث تبدو كتابته الممثل الفريد لقوله فى خير الكلام:

«إن الكلمة تطلب مقرها الموافق لها، فإذا صادفت سكنت، وإذا لم تصادف جالت فى آفاق النفوس دائبة إلى أن تجد مكانها اللائق بها»[٨٩].

وكلمات التوحيدى كلها تقع فى الموقع الملائم لها، تاركة إيانا نحن ـ وليس التوحيدى ـ فى حال من الحيرة إزاء سمو النثر الفنى العربى إلى أعلى ذراه، عاجزين عن التعبير بألفاظ الإنسان الضعيف السجين.

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضى، (دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣) ٢٨٤.

(٢) ياقوت الحموى: **معجم الأدباء**، تحقيق مرجليوث (القاهرة١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، ٥: ٣٨٠.

(٣) أبو حيان التوحيدى: **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضى (دار صادر، بيروت، ١٩٨٨)، ٩: ٢٥٢ ـ٢٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ٩: ٢٥٢.

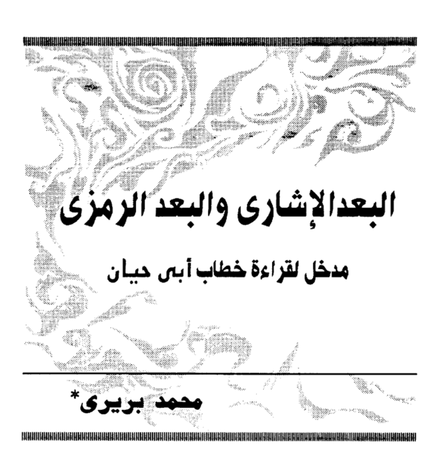
(٥) أبو حيان التوحيدى، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، (بغداد، ١٩٧٠): ٣٥٨.

(٦) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، (القاهرة، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤) ٣ :١٤٤.

(٧) المصدر السابق ١: ١٢٥.

(٨) نفسه، ١ : ١٢٥.
(٩) نفسه، ٣: ١٤٤.
(١٠) نفسه، ٣: ١٤٤.
(١١) انظر: **البصائر**، ٢ : ٦٦ **والمقابسات**: ١٢٢.
(١٢) **الإمتاع**، ١ : ١٢٥.
(١٣) **البصائر**، ٢ : ٦٦.
(١٤) المصدر نفسه، ٢ : ٦٦.
(١٥) **المقابسات**: ١٢٢ (على لسان أبي سليمان).
(١٦) **البصائر**، ٤ : ٢٣٢؛ وانظر أيضا **الإمتاع**، ١ : ١١٧.
(١٧) **الإمتاع**، ١ : ١٠٢؛ وانظر أيضا **البصائر**، ١ : ١٨٠.
(١٨) انظر **المقابسات**: ٩١ ـ ٩٢ و١٢٤ و٢٣٩، **والإمتاع** ١ : ١١٤ ـ ١١٥ و٢ : ١٣٨ ـ ١٣٩.
(١٩) **الإمتاع**، ١ : ١١٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ١ : ١١٤.
(٢١) انظر **المقابسات**، ١٢٢ ـ ١٢٤
(٢٢) **الإمتاع**، ١ : ١٢٦.
(٢٣) المصدر السابق، ١:١١٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ٣ : ١٣٤.
(٢٥) **المقابسات**، ١٢٤.
(٢٦) **الإمتاع**، ١ : ١١٥.
(٢٧) **المقابسات**، ٩٢.
(٢٨) **الإمتاع**، ٣ : ١٣٤.
(٢٩) **المقابسات**، ٩٢.
(٣٠) **البصائر**، ١ : ١٧٤.
(٣١) **الإمتاع**، ٢ : ١٣٨.
(٣٢) **المقابسات**، ٢٣٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ٣٧٥.
(٣٤) نفسه : ٣٧٥.
(٣٥) **الإشارات** : ٩٣.
(٣٦) المصدر السابق. ١٥٩.
(٣٧) نفسه، ٥٧ ـ ٥٨.
(٣٨) نفسه، ٧٠.
(٣٩) نفسه، ٧٥.
(٤٠) نفسه، ٧٨.
(٤١) انظر: «الركائز الفكرية فى نظرة أبى حيان التوحيدى إلى المجتمع» لوداد القاضى **مجلة الأبحاث** (الجامعة الأمريكية فى بيروت، السنة ٢٣ (١٩٧٠) : ١٥ ـ ٣٢.
(٤٢) **الإشارات**، ٢٨٩.
(٤٣) المصدر السابق: ٧٠.
(٤٤) نفسه، ٢٦٤.
(٤٥) انظر فى **الإمتاع** ٣ : ١٣٥ قوله : «وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد ولا تدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته والقيام بحقوقه والمصير إلى كنفه والصبر على قضائه والتسليم لأمره...». وانظر فى تفسير المؤرخين لنسبة «التوحيدى» فى كتاب وداد القاضى **مجتمع القرن الرابع فى مؤلفات أبى حيان التوحيدى**، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية فى بيروت، ١٩٦٨ : ٢ والحاشية رقم ٤.
(٤٦) **الإشارات**، ٧٦.
(٤٧) المصدر السابق، ٦١.
(٤٨) نفسه: ٧٠.
(٤٩) انظر **المقابسات**، ٨٣.
(٥٠) المصدر السابق، ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٥١) نفسه، ٨٣.
(٥٢) الإشارات، ٣٨١.
(٥٣) المقابسات، ١٦٢.
(٥٤) الإمتاع، ٣: ١٣٤.
(٥٥) الإشارات، ٨٨.
(٥٦) المصدر السابق، ٩٨.
(٥٧) نفسه، ٣٢٦.
(٥٨) نفسه، ١٥٣.
(٥٩) الإشارات، ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٦٠) المصدر السابق، ٣١٩.
(٦١) نفسه، ١٥٤.
(٦٢) نفسه، ٣١٩.
(٦٣) نفسه، ٢٧٧
(٦٤) نفسه، ١٠٣.
(٦٥) انظر في هذا الموضوع عامة بحث وداد القاضي بعنوان «الغريب في إشارات التوحيدي» في مجلة. **Mélanges de L'Université St. Joseph** 50/2 (1984), pp. 127 - 139.
(٦٦) الإشارات، ٨٣.
(٦٧) المصدر السابق، ١٧١.
(٦٨) نفسه، ٢٩٢.
(٦٩) نفسه، ١٣٢.
(٧٠) نفسه، ١٠٥.
(٧١) نفسه، ١٠٥
(٧٢) نفسه، ١٠٥.
(٧٣) نفسه، ٩١ ـ ٩٢.
(٧٤) نفسه، ٩٣.
(٧٥) نفسه، ٣٩٠.
(٧٦) نفسه، ١٢٨.
(٧٧) نفسه، ٤٥٢.
(٧٨) نفسه، ٤٥٣.
(٧٩) نفسه، ١٥٦.
(٨٠) نفسه، ١٧٥.
(٨١) نفسه، ١٥١.
(٨٢) نفسه، ١٥١.
(٨٣) نفسه، ١٥٢.
(٨٤) نفسه، ١٠.
(٨٥) نفسه، ١٤٣.
(٨٦) نفسه، ٣٦٢.
(٨٧) نفسه، ٩٧ ـ ٩٨.
(٨٨) نفسه، ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٨٩) نفسه، ١٠١.



البعد الإشارى والبعد الرمزى

مدخل لقراءة خطاب أبى حيان

محمد بريرى*

تؤكد النظرية اللغوية المعاصرة نفى البعد الإشارى للغة، وتعول بدلا من ذلك على عقد الصلة بين اللغة والتصورات الذهنية. فاللفظ اللغوى لا يشير إلى الأشياء، بل يثير فى ذهن المتلقّى أفكاراً أو تصورات. إن كلمة «ناقة»، مثلا، حين تلفظ أو تقرأ تثير فى ذهن المتلقى المعين تصورات تختلف عما تثيره فى أذهان سواه، كما تختلف هذه التصورات باختلاف نظام العلامات الذى تدخل فيه الكلمة. إن ورود كلمة «ناقة» فى قصيدة عربية قديمة يثير من الأفكار والمشاعر والصور ما لا علاقة له بما تثيره الكلمة نفسها لو وردت فى كتاب عن علم الحيوان؛ لأن نظام علامات الشعر العربى القديم ليس له أدنى صلة بنظام العلامات فى علم الحيوان.

ولقد انتقل هذا النوع من التفكير إلى مجال النقد الأدبى، فشاع القول بنفى العلاقة بين النص الأدبى، وما نظنه إشارات إلى موضوعات وأشياء خارج النص. فالنص الأدبى لا يحاكى الواقع ولا يمثله أو يشير إليه، بل إنه يثير فى ذهن المتلقى الكفء ما قد يكون منبت الصلة بما نتصور أنه إشارات إلى الواقع. ولا شك أنه إذا كان اللغويون يقطعون الصلة بين اللغة والأشياء والوقائع، فإن هذه القطيعة تكون أوضح فى مجال الأدب، لأن الأديب يستخدم اللغة، فى معظم الحالات، استخدامًا إيحائيًا، ينأى فيه عن الدلالة المباشرة. لا يحاكى النص الأدبى، إذن، الواقع، بل ينشئ دلالة تلتمس فى الكيفية الخاصة التى تتجسّد بها الأشياء والموضوعات. وإذا كان لنا أن نبحث عن أشياء من خارج النص تعين على فهمه أو تأويله، فليس أمامنا إلا النصوص الأخرى المناظرة له. إن فهم دلالة الناقة فى معلقة طرفة بن العبد لا يلتمس فى البحث عن العلاقة بين كلام الشاعر والوجود الفيزيقى لهذا الحيوان، بل يلتمس فى أمرين: الأول هو مجموعة التصورات والمشاعر التى يمكن أن يثيرها كلام الشاعر فى ذهن المتلقى، والثانى، ولعله الأهم لأنه الأساس، هو علاقة هذه التصورات بالتصوّر العام للناقة فى النصوص الأخرى؛ لأن الوجود الخاص للناقة فى معلقة طرفة ناتج عن استخدام خاص لما يمكن أن نسميه شفرة الناقة فى الخطاب

* قسم اللغة العربية، آداب القاهرة، فرع بنى سويف.

الشعرى العربى؛ أى مجموعة القواعد العامة المولّدة لأى كلام شعرى عربى عن الناقة.

فإذا نظرنا فيما خلّفه لنا أبو حيان التوحيدى من نصوص، وما قيل عن هذه النصوص، قديماً وحديثًا، لاحظنا أن ثمة فجوة بين خطاب التوحيدى، وما يمكن أن نسميه النصوص المفسّرة أو المؤولة لهذا الخطاب. تنشأ هذه الفجوة، إلى حد كبير، من الاعتداد المسرف بالمقارنة بين خطاب التوحيدى، وما يتوهم أنه إشارات إلى وقائع وأحداث. أى أن الاعتداد بالبعد الإشارى كان هو الغالب على قراء التوحيدى بينما أهمل البعد الرمزى الإيحائى، كما أهمل النظر فى علاقة نصوص التوحيدى بالنصوص المناظرة له، سواء تلك التى سبقته أو التى تلته. بعبارة أخرى، اقتطع خطاب التوحيدى من سياقه النصى ونظر بدلا من ذلك فيما ظنه بعضهم إشارات تاريخية واقعية. وقد كان من جراء هذا الموقف أن تكرر الحديث عن كذب التوحيدى أو صدقه، وعن اتساقه أو تناقضه، كما اتهم بالزندقة تارة، ورمى بالتسول والاستجداء تارة أخرى.

اتهم أبو حيان بالتناقض، مثلا لأنه أنشأ نصًا فى الطعن على الوزيرين، ثم عاد فأقرّ بمكانتهما وفضلهما، بل أثنى عليهما [١]. وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة تناقض إذا تنبّهنا إلى الفرق بين المستوى الرمزى والمستوى الإشارى فى كلام أبى حيان. إن نص (مثالب الوزيرين) نص أدبىّ من النوع الهجائى أحال فيه أبو حيان الوزيرين إلى «موضوعين» أو رمزين، قاطعًا بالتالى الصلة بينهما وبين وجودهما التاريخىّ الواقعىّ. أما ما ذكره، فى تضاعيف هذا الكتاب، عن مكانة الوزيرين الرفيعة، فهو من باب الإشارة والتقرير. ولا يستبعد أنه اضطر إلى هذه العبارات التقريرية من باب تنبيه المتلقى إلى أن هجاءه للوزيرين نص أدبى، لا ينبغى النظر فيه من أجل البحث فى مدى مطابقته للواقع أو مخالفته له. أى أن النص الأدبى لا ينظر فيه من أجل البحث عما فيه من صدق أو كذب، بل من أجل ما فيه من فن، ومن أجل الكشف عن قوانينه ونظامه الداخلى من حيث هو نوع أو جنس أدبى.

والحق أن مسألة الوفاء بمطالب الفن وقوانينه، التى تتجاوز مطلب الصدق، أى المطابقة بين الخطاب الأدبى والواقع، أهمّت أبا حيان فى أكثر من موضع فى كتاباته المختلفة، ومال إلى الاعتقاد فى أن المستوى الأدبى أو الرمزى للنص هو ما ينبغى أن يهم المبدع. من هذا مثلا، ما نقله عن أبى سليمان وأبى زكريا الصيمرى قائلا:

«سألت أبا سليمان عن البلاغة ما هى؟ وقلت: أحببت أن أعرف قولا على نهج هذه الطائفة، لأن لهم الخطابة فى عرض كتب الفيلسوف... وجوابهم أحق ما أعتمد.

فقال: هى الصدق فى المعانى، مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرّى الملاءمة والمشاكلة، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف.

فقال له أبو زكريا الصيمرى: قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجاً من بلاغته.

فقال: ذلك الكذب، وقد ألبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلية الحق. فالصدق حاكم، وإنما يرجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل، الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرّب للبعيد، المحضر للقريب» [٢].

تتجه هذه المحاورة النقدية المكثفة إلى ترسيخ مفهوم الصدق الفنى [٣]، أى أن يكون النص أو الخطاب الأدبى مطابقًا لشروط الفن، حتى وإن كان مجافيًا للواقع، فالبعد الرمزى أو «أدبية» النص أهم من مطابقته للواقع، بل لعل هذه «الأدبية» هى ما تدفع المبدع إلى الكذب «البليغ»، الذى هو أهم من الصدق غير «البليغ».

وقد التفت أبو حيان التوحيدى فى هذه المسألة إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمًا»، واهتم بالسياق الذى ورد فيه هذا الحديث. فلعل ذلك حين كان يحاول أن يبرّر، نقدياً، هجاءه للوزيرين، معولا على أن الصدق فى الفن أولى بالرعاية من المطابقة بين الخطاب الأدبى وحقائق الأمور. فيقول:

«وهل أنا إلا كمن قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث: يارسول الله: رضيت فقلت أحسن ما عرفت، وغضبت فقلت أقبح ما عرفت. فلم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنا أروى لك القصة لتكون الفائدة أظهر، والحجة أنور.

قال عمرو بن الأهتم للزبرقان، حين قال له النبى عليه السلام: ما علمك فيه؟ قال: أعلم أنه قد نجمت له مروّة، وأنه مطاع فى قومه، وأنه مانع لما وراء ظهره. فقال الزبرقان: أما والله لقد ترك ما هو أفضل من هذا. فقال عمرو: أما إذ قال ما قال فهو ما علمتُ أحمق الأب، لئيم الخال، زمر المروّة، حديث الغنى؛ ولقد صدقت فى الأولى، وما كذبت فى الأخرى. وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال عمرو: يارسول الله، لقد غضبت فقلت أقبح ما عرفت، ورضيت فقلت أحسن ما عرفت. فقال النبى صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً»[(٤)].

لقد مدح عمرو بن الأهتم الزبرقان ثم هجاه، أى نقض نفسه، فهو إما أن يكون كاذباً فى مدحه أو كاذباً فى هجائه، ومع ذلك فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم «خطاب» عمرو بن الأهتم فقال «إن من البيان لسحراً»؛ لأن المدار فى الفن والأدب على الوفاء لمقتضيات البيان، لا على الصدق أو الكذب، أى أن الفن لا يعامل معاملة مطلق الكلام، بل يراعى فيه «نظام» الفن.

وقد قدم أبو حيان التوحيدى لهجائه للوزيرين بخطاب نقدى يتضمن ما يشبه نظرية فى وظيفة الإبداع ومصادره النفسية، فقال بآراء تتسق مع اعتداده بالفن ونظامه، حتى لو تناقض مع مقتضيات الصدق الإشارى. إن المصدر النفسى للإبداع الأدبى يكمن فى قوة الشعور بالسخط والرضا، التى قد تقود المبدع إلى مجافاة بعض الحقائق. ولا يرى أبو حيان فى ذلك بأساً لأنه يذهب مذهباً تطهيرياً، يرى فيه شيئاً شبيهاً بما يقول به علماء النفس من أن طاقة العدوان الغريزية يتم إعلاؤها عن طريق أنشطة متباينة، منها الفن والأدب، بدلا من أن يتم التنفيس عنها بشكل مباشر تدميرى فى الحروب وضروب العدوان الأخرى. يقول أبو حيان فى ذلك:

«على أن من وصف كريماً أطرب، ومن أطرب طرب، والطرب خفة وأريحية، تستفزان الطباع، وتشبهان الحصيف بالسخيف؛ فأما من حدث عن لئيم فإن أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وخبث اللسان، وتشنيع القلم...»[(٥)].

لا يرى أبو حيان بأسًا فى أن يشتبه «الحصيف بالسخيف»، مادام التعبير الفنى ناجحًا. ويدافع أبو حيان عن مذهبه مشيراً إلى أن الإبداع يعين المبدع على التخفيف من مشاعر الغيظ، وهو ما يتصل بما ذكرته من أن للأدب عنده وظيفة تطهيرية فيقول:

«فمن ذا يزرى على هذا المذهب إذا خرج القول فيه معضوداً بالحجة... وكان فيه برد الغليل، وشفاء الصدر، وتخفيف الكاهل من ثقل الغيظ»[(٦)].

ويصرح أبو حيان بمذهبه قائلا:

«وإن كان بعض الصدق مشوباً، وبعض الحق ممزوجًا فلا بأس ولا حرج، فإن ذلك القدر لا يقلب الصدق كذباً، ولا يحيل الحق باطلا، وأين المحض من كل شر، والخالص من كل خير؟»[(٧)].

ويأخذ أبو حيان على الحالمين المثاليين أنهم يطلبون المحال، ويقعون من ثم فريسة لما نسميه، بلغتنا المعاصرة، الإحساس المرضىّ بالذنب، لأنهم يطلبون المستحيل فيقول عنهم:

«ورائم المحال خابط، وطالب الممتنع خائب، ومحاول ما لا يكون مكدود معنًى، ومحدود معدى، ومرجعه إلى الندم، وغايته الأسف الذى

يشجو النفس، ويمرس الفؤاد، ويوجع القلب، ويضاعف الأسى، وربما أفضى إلى العطب»[٨].

لم يأبه أبو حيان فى هجائه للوزيرين بالبعد الإشارى، وإنما عنى بتجسيد رؤيته الفنية الساخرة معتداً بالشروط الفنية للهجاء والسخرية والمفارقة، ولم ير فى ذلك كله بأساً. كما أنه لم ير بأساً فى أن يقول عن الوزيرين:

«ولولا أن هذين الرجلين، أعنى ابن عباد وابن العميد كان [كذا] كبيرى زمانهما، وإليهما انتهت أمور... وعليهما طلعت شمس الفضل، وبهما ازدانت الدنيا، وكانا بحيث ينشر الحسن منهما نشراً...، لكنت لا أتسكع فى حديثهما هذا التسكع، ولا أنحى عليهما بهذا الحد، ولكن النقص ممن يدعى الكمال أشنع... ولو أردت مع هذا أن تجد لهما ثالثاً من جميع من كتب للجيل والديلم إلى وقتك هذا المؤرخ فى هذا الكتاب لم تجد»[٩].

إن هذا الاعتراف من جانب أبى حيان بفضل الوزيرين، بعد أن سلبهما قبل ذلك كل فضيلة، ونسب إليهما كل رذيلة، يدل على ما ذكرناه فى البداية من أن أبا حيان يفرق بين الخطاب الإشارى التقريرى والخطاب الرمزى الإيحائى. وكما ذكر فيما سبق، فإن أبا حيان ربما اضطر، فى تضاعيف نقده وهجائه للوزيرين، إلى الإشارة إلى مزايا الوزيرين، كأنه ينبه القارئ إلى عدم الخلط بين خطابه عن الوزيرين وما يمكن أن يسميه الواقع التاريخى لهما. أى أن أبا حيان ينبه قارئه إلى أنه لا يكتب تاريخاً للوزيرين يعنى فيه بالحقائق، وإنما ينشئ خطاباً أدبياً يراعى فيه أصول فن الهجاء، حتى وإن أدى به ذلك إلى مجافاة الوقائع الثابتة.. وذلك هو الكذب البليغ الذى قال عنه أبو سليمان إنه كذب «قد ألبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلية الحق». ولذلك، فإن هذا النوع من مجافاة الحقائق لا يعد كذباً، بل هو صدق، لأنه يراعى حقائق الفن. الحقيقة الفنية قد تباين الحقائق الواقعية، لكنها تظل حقيقة صادقة بمعيار الفن الذى تنتمى إليه.

إن عناية أبى حيان برسم صورة ساخرة لابن عباد هى ما يهمه، ولا يهمه صحة ما ينسبه إلى ابن عباد من أقوال وأفعال. وهو، على سبيل المثال، يسجل لنا مشهداً ساخراً لابن عباد عند عودته من همذان، وكيف استقبله الناس، وكيف أعد هو لكل واحد من مستقبليه كلاماً مسجوعاً يلقاه به. ويقدم أبو حيان لهذا المشهد قائلا: «فأول ما أذكر من ذلك ما أدل به على سعة كلامه، وفصاحة لسانه وقوة جأشه، وشدة منته». غير أن أبا حيان يكر على هذا المديح ساخراً من ابن عباد فيقول مكملا كلامه السابق: «وإن كان فى فحواه ما يدل على رقاعته وانتكاث مريرته، وضعف حوله، وركاكة عقله، وانحلال عقده»[١٠]. ثم يمضى بعد ذلك فى وصف ما كان من أمر ابن عباد ومستقبليه مسجلا عبارات ابن عباد الرنانة، التى تجسد بحق ما وصفه به من «فصاحة لسانه... وركاكة عقله». فابن عباد يعنى بالسجع أكثر مما يعنى بأى معنى، إذ يضع أبوحيان على لسانه قوله:

«أيها القاضى كيف الحال والنفس، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف القرص والجرس، وكيف الدس والدعس، وكيف الفرس والمرس»[١١].

ثم يعقب أبو حيان على هذا مواصلا حديثه:

«وكاد لا يخرج من هذا الهذيان لتهيجه واحتدامه».

لقد أخلص أبو حيان فى وصفه لهذا المشهد بفن الهجاء والسخرية، لا من ابن عباد فحسب، بل من مستقبليه وكيف كانوا يظهرون خشوعاً وتذللا لصاحب السلطة، رغم تفاهة عقله وتخذلقه المضحك. ولم يخلص أبو حيان لحقائق الأمور، فأغلب الظن أن ما وضعه على لسان ابن عباد وعلى ألسنة مستقبليه، هو من تأليفه، لأننا نستبعد أن تكون ذاكرة أبى حيان قد وعت على البديهة هذا الحديث الطويل، الذى تخلله استشهاد بالشعر وحوى كثيراً من التفاصيل التى لا يتصور حفظها إلا عن طريق تسجيلها كتابة، وهو ما لم يقله أبو حيان[١٢]. غير أن أبا حيان لا يكترث إلا بخطابه الأدبى الهجائى الساخر، ولا يحفل بمدى مطابقة هذا الخطاب للواقع.

إن ولاء المبدع لفنه وإخلاصه له يفوق أية اعتبارات أخرى، هذا ما يؤكده أبو حيان حين يشرح لنا كيف أن فن الهجاء أولى بالرعاية مما عداه فيقول:

«قيل لبعض من انتجع مأمولا وأدرك حاجته منه: كيف انقلبت عن فلان؟

فقال: منعنى لذة هجائه، وأكرهنى على حسن الثناء عليه، والقلوب مجبولة على حب الإحسان، والألسنة تابعة للقلوب»(١٣).

إن للهجاء عند هذا الرجل لذة فنية دفعته إلى هجران من أحسن إليه، لأن هذا الإحسان حرمه من إبداع خطابه الهجائى.

وكعادته يقدم أبو حيان تفسيراً «سيكولوجيًا» لما هو ملحوظ عنده وعند غيره من المبدعين من ميل إلى الهجاء فيقول:

«وبعد وقبل فالكلام فى نشر العيب وكشف القناع، وتدنيس العرض، وهجو الإنسان، ووصفه بالخبائث أكثر استمراراً، والمتكلم فيه أظهر نشاطًا، وأمرن عادة، وأوقد هاجسًا، وأحضر عاطسًا، وهذا لأن الشر طباع والخير تكلف، والطينة أغلب. وقد قال بعض فتيان خراسان: «الإحسان من الإنسان زلة، والرحمة من القادر أعجوبة، والظلم من المدل مألوف»(١٤).

وينقل أبو حيان عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتم فأطيلوا، فإن الناس لا يملون الشر»(١٥).

إن مؤدى كلام أبى حيان ومؤدى نقوله عن غيره يرمى إلى تأكيد أن الهجاء فن يقصد لذاته لما يحققه من متعة فنية؛ وأن المبدع مدفوع إلى هذا الفن، بغض النظر عن الملابسات الواقعية التى ربما عاقته عنه.

وأغلب الظن أن ميل أبى حيان إلى فن الهجاء وبراعته فيه كانا السبب فى عداوة الوزيرين له؛ إذ أدركا بحسهما الفنى أن الرجل ربما أضمر السخرية منهما فى مدحه لهما وتذلفه لهما. أى أن براعة أبى حيان فى فن السخرية كانت، غالبًا، وراء بغض الوزيرين الظاهر له، رغم ما بدا منه من محاولات للتقرب منهما. بل لعل مبالغة أبى حيان فى الثناء عليهما، فى بداية أمره معهما، هى التى زرعت فى نفسيهما الشك فى نواياه، لأن المبالغة فى الثناء تنطوى أحيانًا على سخرية مستترة، وكذلك المبالغة فى إظهار الطاعة والخضوع. كانت السخرية اللاذعة أهم صفات أبى حيان، وما تبعها من ميل إلى النقد والانتقاد(١٦)، فهو كما قيل عنه «قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه، والثلب دكانه»(١٧). كان تخوف الوزيرين من هذا الميل عند أبى حيان سببًا فى جفائهما له، مما أدى فى النهاية إلى أن تتحقق مخاوفهما وينشئ أبو حيان فيهما هجاءه.

ويحكى أبو حيان عن ميله إلى الهجاء والسخرية فيقول:

«كنت بحضرة أبى سعيد السيرافى فوجدت بخطه على ظهر كتاب اللمع...: ذم أعرابى رجلا فقال: ليس له أول يحمل عليه، ولا آخر يرجع إليه، ولا عقل يزكو به عاقل لديه، وأنشد... فقال لى: يا أبا حيان، ما الذى كنت تكتب؟ قلت: الحكاية التى على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأملها وقال: تأبى إلا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس. فقلت: أدام الله الإمتاع، شغل كل ناس بما هو مبتلى به مدفوع إليه»(١٨).

كان أبو حيان، صاحب العقلية الناقدة الانتقادية، مدفوعاً إلى فن الهجاء والسخرية، وهذا غالبًا ما حرص عليه الوزيرين من قبل أن يظهر منه، بشكل مباشر، ما يدل على أنه سيسخر منهما، اللهم إلا إذا كانا قد استنبطا من مدحه إياهما معنى السخرية كما ذكرنا. لا شك أن ابن عباد قد قرأ سخرية أبى حيان فى بعض تصرفاته التى تدل فى ظاهرها على الاحترام والتبجيل. من ذلك مثلا ما يحكيه أبو حيان عن أول لقائه بابن عباد من أن ابن عباد سأله: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف»(١٩)، ففى إجابة أبى حيان سخرية، غير مباشرة، بسؤال ابن عباد، أحنقته عليه. وشبيه بذلك أيضًا ما يحكيه أبو حيان من أن ابن عباد سأله: «من كناك بأبى حيان؟» فأجابه أبو حيان: «أجل الناس فى

زمانه، وأكرمهم فى وقته»، فسأله ابن عباد متلهفًا: «ومن هو ويلك؟» فأجابه أبو حيان: «أنت» فقال ابن عباد: «ومتى كان ذلك؟» فأجابه أبو حيان: «حين قلت يا أبا حيان من كناك أبا حيان». ويعلق أبو حيان قائلًا: «فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كراهية ظهرت عليه»[٢٠]. ظاهر كلام أبى حيان الاحترام والتبجيل غير أن باطنه ينطوى على ما يشبه تسفيهًا لأسئلة الوزير، لقد أدرك الوزير، دون شك، أن وصف أبى حيان له بأنه «أجل الناس فى زمانه وأكرمهم فى وقته» ليس إلا مبالغة تضمر السخرية، أكثر مما تدل على المدح. كما أن أبا حيان يتلاعب بالوزير فى هذه المحاورة كما تلاعب به قبل ذلك، حين سأله عن «أبى حيان» ينصرف أو لا ينصرف.

لقد أدرك ابن عباد وابن العميد أن المستوى الإشارى لكلام أبى حيان يختلف عن، بل ربما يناقض، المستوى الرمزى الإيحائى، فكان منهما ما كان. وعلينا ألا ننسى أن سخرية أبى حيان من الوزيرين هى سخرية من سلطة سياسية أدبية، وهذا مما يجعل كلامه أشد وقعًا وأكثر إيغالا فى التسفيه والازدراء.

*

أما «رسالة السقيفة» التى اتهم أبو حيان من أجلها بالكذب وتزوير التاريخ، فهى أدل على ما ذكرته من أن الخلط بين المستوى الإشارى والمستوى الرمزى يوقع قارئ التوحيدى فى أحكام جائرة، تبتعد بمثل هذا القارئ عما ينبغى أن تكون عليه قراءة النصوص الأدبية.

إن شكل هذه الرسالة وما وضعه فيها التوحيدى على ألسنة أبى بكر وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، رضى الله عنهم، واضح الدلالة على أن الرجل قد أحال هذه الشخصيات إلى نماذج أو رموز فى حكاية ألفها تأليفًا؛ إن الصيغ اللغوية التى تتحدث بها هذه الشخصيات فى الرسالة هى صيغ العصر العباسى. ولو أراد أبو حيان أن يزور وثيقة تاريخية ـ كما زعم بعضهم ـ لاصطنع أسلوبًا يناسب عصر الخلفاء الراشدين. ولقد كان أبو حيان بما لديه من محصول لغوى، وبما لديه من خبرة لغوية أدبية قادرًا، بلا شك، على أن يضع على لسان كل واحد ما يشاكل أسلوبه وتفكيره. لكن أية قراءة سريعة لهذه الرسالة لا يلحظ فيها أدنى جهد من جانب أبى حيان لاصطناع أساليب الخلفاء الثلاثة. لا يحتاج القارئ، إذن، إلى كثير من الذكاء أو الخبرة كى يكتشف أن رسالة السقيفة هى من صنع أبى حيان[٢١]، فهى تمثيل لأفكاره، صاغها فى شكل سردى درامى.

لقد بدأ أبو حيان رسالته بما يشبه مقدمة، تهدف إلى تشويق القارئ إلى ما هو آخذ فى سرده بعد ذلك فيقول:

> «قال أبو حيان... سمرنا ليلة عند القاضى أبى حامد... فتصرف الحديث به كل متصرف... فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب كل منا متناً...
>
> فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما، وجواب على له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة؟ فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله! قال: هى من بنات الحقائق... ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلبى... وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين... فقال له العبادانى أيها القاضى، لو أتممت المنة بروايتها سمعناها مثله»[٢٢].

لقد شوق أبو حيان قارئه إلى الاطلاع على تلك الرسالة، فهى أولا تتعلق بأمر خطير أهم المسلمين، وهو أمر الخلافة، وأمر الاختلاف بين الشيعة وخصومهم، ثم إن الرسالة شئ نادر لا يعرفها أحد ممن كانوا فى حضرة القاضى أبى حامد، فهى أشبه بسر يتعلق بأمر خطير، مما يحفز القارئ ويهيئه لاستقبال ما سوف يسرده أبو حيان بعد ذلك، كما أنها رسالة لا يعرف القاضى أبو حامد «على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين»[٢٣]، وغير ذلك مما وصفه بها القاضى فى تعظيم شأنها من حيث مضمونها وشكلها. وبعد أن أنهى أبو حيان هذه المقدمة بدأ فى سرد الرسالة.

غير أن إمعان أبى حيان فى محاكاة الروايات الصحيحة هو الذى قاد، غالبًا، بعض القراء إلى الظن بأنه كان بصدد

محاولة لكتابة التاريخ، أو بالأحرى محاولة تزوير وثيقة تاريخية. وتكمن هاهنا مفارقة تلفت الانتباه: فقد أمعن أبو حيان فى محاكاة شكل الروايات الصحيحة، لكنها محاكاة تنطوى على سخرية، ولا ينبغى أن تؤخذ مأخذ الجد. إن أول مظهر من مظاهر المحاكاة الساخرة حرص التوحيدى على إيراد سلسلة الرواة الذين حكى عنهم القصة. تبدأ هذه السلسلة بأبى التياح مولى أبى عبيدة بن الجراح وتنتهى إلى القاضى أبى حامد أحد شيوخ التوحيدى، وكان من أئمة الفقه. هناك، إذن، مفارقة واضحة بين مضمون الرسالة ولغتها، اللذين يكشفان اختلاقها كشفاً، ومظهرها الذى اتبع فيه أبو حيان تقاليد رواية الأخبار الصحيحة. إن هذا التناقض بين شكل الرسالة ومضمونها هو أحد أساليب السخرية غير المباشرة عند التوحيدى، وعند غيره من الكتاب حين يصطنعون مظهراً جاداً فى حديث هزلى أو ساخر.

وقد اضطر أبو حيان إلى أن ينص مباشرة، فى سياق آخر، على أن هذه الرسالة كانت من صنعه، وبأنه لا نصيب لها من الصحة التاريخية [٢٤]. ويبدو أنه كان مضطراً دائماً إلى إزالة سوء الفهم الناجم عن أخذ كلامه مأخذاً إشارياً، وإغفال البعد الرمزى فى كلامه. ولعل هذا هو السبب الحقيقى فيما يروى من أنه أحرق كتبه قبل موته.

ولا يستبعد، على كل حال، أن المستوى الرمزى لكلام التوحيدى قد استشعره بعض القدماء، وإن كانوا أساءوا تأويله، فقد قيل إن «زنادقة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندى، والتوحيدى، وأبو العلاء، وشرهم على الإسلام التوحيدى، لأنهما صرحا، وهو مجمج ولم يصرح»[٢٥]. ينبئ هذا النص عن إحساس مبهم بأن خطاب التوحيدى ينطوى على ما هو أخفى من البعد الإشارىّ الخالص. كان هناك شعور بأن التوحيدى يضمر أكثر مما يصرّح، لكن المؤسف أن هذا المستوى الخفى المضمر لكلام أبى حيان فُهم على غير وجهه فاتهم بالزندقة، بدلاً من محاولة البحث فى كلامه عما يكشف عن مراميه البعيدة غير الظاهرة. وإنه لمن العسير على قارئ خطاب التوحيدى أن يعثر على ما يمكن أن يعزى إلى الزندقة، وإنما هو ذلك الإحساس غير المحدّد بأن كلام الرجل ينطوى على أكثر ما يدل عليه ظاهره، فلم يجد بعضهم إلا تهمة الزندقة يرمى بها أبا حيان. لم يعرف هؤلاء القدماء المعنى الذى تنطوى عليه «مجمجة» أبى حيان التوحيدى، فلم يجدوا أيسر وأطوع من تهمة الزندقة لأنها بدورها تهمة غير محددة. ولكل عصر من العصور ألفاظ مثل الزندقة يرمى بها كل من يقول شيئاً لا يجرى على النسق المألوف. لا شك أن خطاب أبى حيان أقلق بعض قرائه لما استشعروه فيه من انحراف عن الخطاب الجارى، فاتهموه بالزندقة تارة وبالكذب والتزوير تارة أخرى.

*

كان التسول والاستجداء من جملة ما اتهم به أبو حيان، وهو اتهام لم يدفعه أبو حيان التوحيدى عن نفسه، بل العكس من ذلك، أمعن فى تثبيته نصياً بأكثر من طريقة. غير أن السؤال هو: هل التسول فى النصوص الأدبية هو التسول فى الواقع؟ الحق، أن نصوصاً أخرى فى التراث تكسب المتسول وجوداً خاصاً، قد لا يكون له أدنى صلة بفكرتنا عن المتسولين والتسول. إن هذه النصوص تحيل المتسول إلى علامة أدبية، وتنفى عنه كل ما يعلق بأذهاننا عن التسول. إن شخصية المتسول، كما حكى عنها الجاحظ، تجعله قريباً من شخصية اللامنتمى الذى يأبى الاتحاد مع وسطه الاجتماعى. يحكى الجاحظ على لسان أحد شيوخ المكدين أنه قال إن المكدى:

> «على بريد الدنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذى القرنين... لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء... لا يغتم لأهل، ولا مال، ولا دار، ولا عقار»[٢٦].

واضح فى كلام هذا الشيخ أن المتسول لا ينتمى إلى وطن بعينه، ولا يرتبط بالروابط الأسرية المعروفة؛ فلا دار له، ولا أهل، كما أنه يعيش وجوداً خاصاً، لا يهتم فيه بمال أو ولد. يصنع المكدى وجوده بنفسه ولا يخضع للضرورات العامة التى يستسلم لها الآخرون، ويعيشون بمقتضاها.

أغلب الظن أن شخصية المكدى هى صياغة جديدة لشخصية الصعلوك المتمرد الذى يرفض الانصياع للوجود الجماعى السائد.

يقول بديع الزمان الهمذانى على لسان أبى الفتح:

هـذا الـزمـــــــان شـــــــوم
كـــــمـــــا تراه غـــــشـــــوم

الحـــــمق فـــــيـــــه مليح
والعـــــقـل عـــــيـب ولوم

والمـــــال طـــــيـــــف ولـــــكـــــن
حـــــول اللئـــــام يحـــــوم(٢٧)

ومادام الزمان الغشوم قد جعل المال يحوم حول اللئام، فمن طبائع الأمور أن يحتال المكدى للحصول على هذا المال ممن لا يستحقونه عن طريق الحيلة أو الخداع.

إن ربط نصوص التوحيدى فى الاستجداء بنص الجاحظ، وقد سبقه، وبنص الهمذانى، وكان تاليًا له، يمكن أن يكون أجدى فى فهم خطابه من ربطها بما يشير إليه التسول فى الواقع.

إن خطاب الكدية فى الأدب العربى يستحق أن يدرس دراسة مستقلة تكشف عن جمالياته، أو قوانينه المولدة لوجوه الكلام فيه، وعندئذ يمكن أن نقرأ هذا الخطاب ونؤوله تأويلا مختلفًا عما ألفناه فى كتب تاريخ الأدب. إن الكدية فى الأدب العربى تمثل جنسًا أدبيًا خاصًا داخل جنس النثر العربى الكلاسيكى.

إن خطاب الكدية عند أبى حيان التوحيدى، مثلا، يتصل بنزعته إلى السخرية اتصالا وثيقًا، وإن كان خفيًا رمزيًا، لا إشاريًا مباشرًا، فهو فى مبالغاته فى مدح من يتوجه إليه بالسؤال وتبجيله يستخف ويسخر أكثر مما يلحف فى السؤال. اقرأ مثلا قوله متوجهًا لابن العميد بالسؤال:

«أين أنا من مشرق الخير، ومغرب الجميل؟ أين أنا عن بدر البدور، وسعد السعود؟... أين أنا عن سماء لا تفتر عن الهطلان؟ وعن بحر لا يقذف إلا باللؤلؤ والمرجان... لم لا أستمطر سحابه؟ لم لا أستسقى ربابه؟... ولا أحج كعبته، وأستلم ركنه؟ لم لا أصلى إلى مقامه مؤتمًا بإمامه؟ لم لا أسبح ببنانه متقدسًا؟... لم لا أنتهى فى تقريظ فتى، لو كان من الملائكة لكان من المقربين، ولو كان من الأنبياء، لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعته اللائذ بالله، أو المنصف فى الله، أو المعتضد بالله أو المنتصب لله، أو الغاضب لله، أو الغالب لله، أو المرضى لله، أو الكافى بالله، أو الطالب بحق الله، أو المحيى لدين الله»(٢٨).

لقد بالغ أبو حيان فى مدح مسئوله، حتى ألّهه ووضعه فى زمرة الملائكة والأنبياء والمرسلين وقدسه. غير أن هذا كله لا ينبغى أن يفهم فهمًا حرفيًا، لأنه ينطوى على استهتار واستغفال لمن يتوجه إليه بالسؤال. كما يلاحظ أن التكرار فى قوله: اللائذ بالله، أو المعتضد بالله، أو المنتصب له، أو الغاضب لله... إلخ، هو بسبيل إضحاك القارئ أكثر مما هو بسبيل مدح من يسأله. ولذلك، فإن حسن السندوبى كان محقًا حين علق على رسالة أبى حيان هذه قائلا: «ما أشبه هذه الرسالة إلا بالرقى والتمائم، وهى بالخب والاستغفال أشبه منها بالجد فى حسن السؤال»(٢٩). إن الباعث الجمالى إلى إنشاء هذه الرسالة، والباعث الذى ينبغى الاهتمام به، هو الاستهزاء واستغفال ابن العميد، ولا أظن أن الباعث الجمالى إليها كان «حسن السؤال». ربما كان أبو حيان يسعى، من الناحية الواقعية، إلى الحصول على المال والجاه من ابن العميد، لكن إخلاصه لجماليات الكدية أدى به، من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى، إلى الانسياق وراء السخرية من ابن العميد بوصفه تمثيلا للسلطة السياسية والأدبية. ولا شك أن ابن العميد فهم شفرة هذه الرسالة، كما فهم ابن عباد شفرة خطاب أبى حيان بوجه عام، فحرما أبا حيان من نوالهما، بل عاقباه، كل بطريقته.

إن البعد الإشارى فى خطاب أبى حيان التوحيدى للوزيرين يوجب عليهما مكافأته وإثابته، لا عقابه وازدراءه وصده. لكنهما، بحكم ثقافتهما الأدبية، استوعبا البعد الرمزى فى كلامه، وكان تصرفهما إزاءه مبنيًا على هذا الاستيعاب، وإلا فإن ردود أفعالهما تصبح غير مفهومة ولا مبررة.

*

ويبقى، فى النهاية، أن أشير إلى أن الموقف النظرى الذى انطلقت منه فى بداية البحث، أعنى فكرة القطيعة بين اللغة والواقع، والاعتداد بدلا من ذلك بالعلاقة بين اللغة والتصورات الذهنية، هذا الموقف يتسق مع موقف أبى حيان التوحيدى نفسه من علاقة اللغة بالفكر أو التصورات الذهنية. يظهر ذلك فى موقفه من المناظرة الشهيرة بين السيرافى النحوى ومتى بن يونس المنطقى، فمن الواضح فى سرد أبى حيان لهذه المحاورة انحيازه للسيرافى الذى تبنى موقفاً مثالياً، بالمعنى الفلسفى؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً فى أن ما نسميه الواقع لا يوجد مستقلا عن تصوراتنا الذهنية، وهى تصورات تشكلها اللغة. لقد نفى السيرافى إمكان وجود تفكير مستقل عن اللغة، وأكد بالتالى أن المنطق اليونانى لا يلزم غير اليونانيين لأنه صنيعة اللغة اليونانية. كان السيرافى يسعى إلى هدم مركزية المنطق اليونانى نافياً فكرة وجود مقاييس عقلية مجردة عن اللغة[٣٠].

يسأل السيرافى متى بن يونس عن معنى المنطق، فيرد متى بأن المنطق «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه»[٣١]، غير أن السيرافى يربط بين اللغة ومعرفة صحيح الكلام من فاسده فيقول إن:

«صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل»[٣٢].

وفيما يلى ذلك يربط السيرافى بين المنطق اليونانى واللغة اليونانية فيقول:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً...؟»[٣٣].

ومن ذلك أيضاً قوله موجهاً كلامه إلى متى:

«إذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة... أنت إذاً لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية»[٣٤].

وفى كتاب (المقابسات) يروى أبو حيان عن أبى زكريا الصيمرى سؤاله لأبى سليمان: «إذا كان البارى تعالى لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أى نحو يكون فعله؟...»[٣٥]، فيرد أبو سليمان رداً يربط فيه بين الوجود واللغة، لأن ما لا يوجد له اسم يكون فى حكم المعدوم، أى أن الواقع، أو العالم، لا يتحقق خارج اللغة. فيقول:

«قد قال كبار الأوائل إنه تعالى يفعل بنوع أشرف من الاختيار. وذلك النوع لا اسم له عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها، وشبهنا بها. والناس إذا عدموا شيئاً عدموا اسمه»[٣٦].

وفى المقابسة الثانية والعشرين يربط أبو سليمان بين النحو والمنطق، فيقول إن «النحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى»[٣٧].

وقد سأل أبو حيان أبا سليمان: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟»، فيجيب أبو سليمان: «هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات، على مهارة وحذق... وهذا ما يطمع فيه إلا ذو عاهة». غير أنه يضيف بعد ذلك «ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها... فعلى ما ظهر لنا، وخيل إلينا، لم نجد لغة كاللغة العربية، وذلك أنها أوسع مناهج... ولها هذا النحو الذى حصته منها حصة المنطق من العقل»[٣٨]. أى أن أبا سليمان لا ينى يربط بين اللغة والنحو من جهة والمنطق من جهة أخرى، حتى إنه ذهب إلى أن العربية كانت مهيأة لاحتواء علم المنطق اليونانى فيقول:

«ولولا أن النقص من سوس هذا العالم ونوسه، لكان علم المنطق تهيئه الطبيعة بالعربية، أو كانت الطبيعة تسوق العربية إلى طباع اليونانية، فكانت المعانى طباقاً للألفاظ، والألفاظ طباقاً للمعانى، وحينئذ كان الكمال يتخطى إليه عن كثب، والجمال أيضاً يصادف بلا رغب ولا رهب»[٣٩].

كان أبو سليمان، ومعه أبو حيان، يحلمان ببلوغ الكمال والجمال حين يتم اندماج النحو، رمز الثقافة العربية، بالمنطق، رمز الثقافة اليونانية. أى أن الانحياز للعربية لم يكن تعصبًا لها ضد اليونانية، فلم يكره أبو حيان شيئًا كراهيته للتعصب، حتى إنه كان يرى أن التعصب هو الجنون، فقال نقلا عن أبى محمد النباتى فى تعريف الجنون، بعد أن عرف الحماقة والرقاعة والرعونة:

«وأما الجنون فما تجد عليه هؤلاء الذين يتنازعون بينهم قولهم: أبو بكر خير من على، وعلى خير من أبى بكر... ويقولون: بغداد أطيب من البصرة، وبادية البصرة أخف من بادية الكوفة، والرازقى خير من البارقى، والسونائى أحلى من الكرخى، وسامرة فوق «إرم ذات العماد»، وفلان فضلى، وفلان مرعوشى»[٤٠].

ويعلق أبو حيان على تعريف الجنون على هذا النحو قائلا: «وقد صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يطمع فى إحصائه»[٤١]. وقد كان دأب أبى حيان الدعوة إلى نبذ التعصب، فقد نفى أن يفضل العرب غيرهم من الأمم، ونقل عن إخوان الصفا قولهم: «متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»[٤٢]. إن هذه المقولة الأخيرة تناظر ما قال به أبو سليمان، حين رأى كمال العالم فى انتظام النحو العربى والمنطق اليونانى.

لم يكن ميل أبى حيان إلى الربط بين اللغة والفكر بحيث لا يتحقق لأحدهما وجود مستقل عن الآخر، تعصبًا للغة على لغة، بل كان تعبيراً عن توجه إلى تأكيد البعد اللغوى فى أية معرفة إنسانية فى أية لغة من اللغات؛ أى أن العالم أو الواقع، لا يتأتى لهما وجود مستقل عن التصورات الذهنية التى لا تنفك، بدورها، عن اللغة.

الهوامش:

(١) يقول إبراهيم الكيلانى مثلا: «لا شك فى أن كلام التوحيدى عن ابن العميد كلام موتور مبغض... غير أن هذا الحقد لم يمنعه من الإقرار بفضل ابن العميد، ولو أدى به الأمر إلى الوقوع فى التناقض». انظر:
إبراهيم الكيلانى، **رسائل أبى حيان التوحيدى**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، دون تاريخ، ص ٤٦.

(٢) أبو حيان التوحيدى، **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠، ص ٣٢٧.

(٣) استخدم زكريا إبراهيم تعبير «الصدق الفنى» فى تعليقه على الحوار نفسه.
انظر: زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤) أبو حيان التوحيدى، **أخلاق الوزيرين**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، مطبوعات المجمع العلمى العربى، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٥) السابق، ص ٣٧.

(٦) نفسه، ص ٦٩.

(٧) نفسه، ص ٧٥.

(٨) نفسه، ص ٧٦.

(٩) نفسه، ص ٥٣١.

(١٠) نفسه، ص ٩٤.

(١١) نفسه، ص ٩٧.
الجرس: الأكل. الدس: إدخال شئ تحت شئ ـ الدعس: شدة الوطأ.
الفرس: مواصلة النساء ـ المرس: الدلك.

(١٢) يلاحظ، مثلا، أن أبا حيان حين روى المناظرة المشهورة بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، ذكر أنه قيد المناظرة كتابة.

(١٣) **أخلاق الوزيرين**، ص ٥٢٩.

(١٤) السابق، ص ٥٣٠.

(١٥) نفسه، ص ٢٦٦.

(١٦) يقول زكريا إبراهيم: «والظاهر أن الحد الفاصل بين الروح النقدية l'esprit critique وروح الانتقاد l'esprit de critique هو من المرونة بحيث إن الانتقال من الواحدة منهما إلى الأخرى كثيراً ما يتحقق فى سهولة ويسر». انظر:
زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٧٢.

(١٧) ياقوت، **معجم الأدباء**، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، دون تاريخ، ج ١٥، ص ٥.

(١٨) السابق ج ١٥، ص ٨.

(١٩) نفسه ج ١٥، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٠) نفسه ج ١٥، ص ٢٨.

(٢١) لذلك لا نرى أن وضع أبى حيان يحتاج إلى برهان، وبالتالى فقد أنفق ابن أبى الحديد جهداً لا طائل من ورائه فى محاولة إثبات أن الرسالة من وضع أبى حيان.
انظر: عبد الرزاق محيى الدين، **أبو حيان التوحيدى**، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٠١.

(٢٢) إبراهيم الكيلانى (محقق)، **رسائل أبى حيان**، ص ٢١٣.

(٢٣) (٢٣) السابق، ص ٢١٤.

(٢٤) ولم يعبأ الناس بصحة الرسالة أو وضعها، وإنما احتفلوا بما يمكن أن نسميه «أدبية» النص، ولذلك فقد حفزت آخرين على «التصرف فى شكلها الخارجى زيادة ونقصاً»، كما يقول محقق الرسالة. انظر:
رسائل أبى حيان، إبراهيم الكيلانى (محقق)، ص ٢١٠.

(٢٥) انظر: عبد الرزاق محيى الدين، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٥٨.

(٢٦) نقلا عن: شوقى ضيف، **المقامة**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٩.

(٢٧) السابق، ص ٢٣.

(٢٨) ياقوت، **معجم الأدباء**، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٢٩) نقلا عن:
عبد الرزاق محيى الدين، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٤١.

(٣٠) عقد لطفى عبد البديع فصلا بعنوان «النحو والمنطق» فى كتابه **التركيب اللغوى للأدب**، تعرض فيه للصراع بين النحو العربى والمنطق، لافتاً النظر إلى الأفكار الأساسية التى انطوت عليها مناظرة السيرافى ومتى بن يونس. وكان مما قاله فى هذا الفصل: «ولعل أبا سعيد السيرافى لم يكن يظن وهو يأخذ بتلابيب متى بن يونس... ويضيق عليه الخناق من أجل النحو العربى أن المنطق سيغزو النحو وينزله على أحكامه... وفى هذا الصراع... بين النحو العربى والمنطق كتبت الغلبة للمنطق»:
لطفى عبد البديع، **التركيب اللغوى للأدب**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١ ـ ١٢.

(٣١) أبو حيان التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، أحمد أمين وأحمد الزين (محققان)، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٥٣، ج ١ ص ١٠٩.

(٣٢) السابق، ص ١٠٩.

(٣٣) نفسه، ص ١١٠.

(٣٤) نفسه، ص ١١١.

(٣٥) أبو حيان التوحيدى، **المقابسات**، ص ٩٧.

(٣٦) السابق، ص ٩٧.

(٣٧) نفسه، ص ١٢١.

(٣٨) أبو حيان التوحيدى، **المقابسات**، ص ٣٢٨.

(٣٩) السابق، ص ٣٢٩.

(٤٠) أبو حيان التوحيدى، **أخلاق الوزيرين**، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
الرازقى: ضرب من عنب الطائف. السونائى: نسبة إلى سونايا: قرية كانت ببغداد، ينسب إليها العنب الأسود. فضل ومرعوش: ساعيان كانا ينقلان البريد السريع، وكان أحدهما سنيا والآخر شيعياً، فانقسمت عامة بغداد فى التعصب لهما إلى «فضلى ومرعوشى».

(٤١) السابق، ص ٢٤٠.

(٤٢) أبو حيان التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢، ص ٥.

منطق السلطة وهواجس المثقفين
ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبى حيان التوحيدى

محيى الدين اللاذقانى*

لم تتغير علاقة المثقف والسلطة كثيراً منذ عصر أبى حيان التوحيدى، ولا تبدلت شروطها التى استقرت نسبيًا، وأصبحت معروفة منذ القرن الثانى الهجرى.

ولنا، مع بعض التجاوزات، أن نعيد تلك الشروط إلى القرن الأول فقد تطورت تلك العلاقة مع بدايات تشكل الدولة العربية الإسلامية فى العصر الأموى، وتوضح محتواها الذى سيلازمها فى عهودها المتأخرة، ويجعلها تبدو لغزاً بعد أن كانت أقل تعقيداً فى الفترة الأولى؛ حين لم تكن المصالح قد تضاربت، ولا الثروات قد تشعبت وتكاثرت، ولم يكن التداخل فى الأدوار قد تأسس، ولا تطور بطريقة لولبية لم تخطر على بال المثقفين، ولا السلطة نفسها.

وقد كانت الأمور فى طور النشوء، لا تتعدى إثبات الولاء وقبض ثمنه على مبدأ الرضاعة المشتركة الذى سنه معاوية بن أبى سفيان، الذى استاء من أبى بكر بن عثمان بن الحارث، الذى كان يكثر من القدوم إلى مجلسه دون أن يلى له عملا، أو يطلب نائلا؛ فقال له بصيغة جازمة، ليس فيها أى أثر للمجاملات المعروفة عنه:

«يا ابن أخى، هى الدنيا، فإما أن ترضع معنا، وإما أن ترتدع عنا»[1]

ولن تتغير المعانى والملحقات كثيرا، لو استبدلت كلمة الدنيا فى عبارة معاوية بلفظة السلطة، فقد صارت السلطة لاحقا هى البقرة الحلوب لثلاث مؤسسات متشابكة ومتداخلة الأدوار، هى: المؤسسة السياسية، والمؤسسة الفقهية، والمؤسسة الثقافية بكتابها وشعرائها ومريديها.

ومنذ ذلك التاريخ الموغل فى القدم، كان المثقف يشارك نظريا فى مشروع السلطة، ولم يكن يملك رفاهية اختيار موقف آخر، فالحرية والاختيار الواعى، اللذان لا تكتمل دونهما أية ثقافة إنسانية محترمة، كانا عدوين مباشرين للحكومات الاستبدادية التى لم تترك أية هوامش للخلاف والاختلاف، وأفهمت المثقفين منذ البداية أنها لا تريد غير طبقة من الموظفين المخلصين، وهكذا كانت تزداد مكانة

* شاعر وصحفى، سوريا .

الكاتب بمقدار قدرته على ترجمة مشروع الحاكم، وتقديمه للناس فى حلة قشيبة من الخطابة والكتابة.

وقد كان المثقف الذى لا تستخدمه الدواوين بمثابة طائش يلهو، وعقل لا يؤبه له، ولا يعمل على تقديمه أحد؛ لأن استخدام الوالى أو السلطان لأحد الكتاب كان ينظر إليه على أنه الدليل على ارتفاع الذكر والنباهة والتقدم فى الحرفة أيضا، وهكذا صار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلا، بالرغم من الاعتراف بأن الاستقلالية محمودة، كما نص على ذلك التوحيدى نفسه:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزة فكهة، ولكنها فقيرة إلى البلغة، وصيانة النفس حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها، وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة فى الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض يلغ» (٢).

وفى الوقت الذى حلت فيه المؤسسة الفقهية عقدتها، واعتبرت التردد اليومى على أبواب السلاطين منقصة، وطورت شكلا ذكيا من أشكال التعامل المثمر غير المباشر مع السلاطين، لم يستطع الكتاب الوصول إلى تلك النتائج بالرغم من تبجحهم القديم والمحدث بأن الملك لا يكتمل إلا بهم، والسياسة لا غنى لها عنهم؛ فأمور السلطان، كما كان يقول شيوخ المهنة، مخرقة إذا استوت بالكتابة صارت سياسة.

وقريبا من هذا المعنى، كانت وصية عبدالحميد للكتاب التى بشرتهم أيضا بأن: الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم:

«يا أهل هذه الصناعة، بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجمع فيئهم، وتعمر بلادهم، ولا يستغنى عنكم منهم أحد، ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماعهم التى بها يسمعون» (٣).

والحقيقة أن الملوك كان لهم رأى آخر يختلف عن رأى عبد الحميد، فهم لم ينظروا دائما إلى الكتاب بتلك الأهمية، وكانوا يعاملونهم كالخدم، ويسومونهم سوء العذاب، مهما علت مراتبهم، فالوزير المهلبى نفسه الذى استقوى على أبى حيان، وطرده من مجلسه، أهينت كرامته، وتعرض للضرب بالمقارع على يد معز الدولة الذى كان يشتمه، ويفحش له القول، وقد ضربه خمسين ومئة مقرعة بشهادة صديق أبى حيان، صاحب كتاب(تجارب الأمم) (٤).

ولعل تلك الإهانات التراتبية التى كانت تنتقل من السلطان إلى الوزير إلى كبير الكتاب وإلى آخر موظف فى ديوان الخراج، هى التى دفعت أبا حيان إلى الاستشهاد بقول الخلف الصالح: «ما تعاظم أحد على من دونه إلا بقدر ما تصاغر لمن فوقه» (٥).

وقد جاء ذلك الاستشهاد فى أول لقاء له بالوزير أبى سعدان. لكنه، ونظرا لاستخدامه ذلك القول فى ذلك المكان، احتال فى أن يعطى للتصاغر معنى مشذباً يربطه بالتواضع، ويجعل منه دواء للنفس، مع أنه فى قرارة نفسه كان يعلم علم اليقين أن الكرامة والحرية لا تجتمعان غالباً فى ظل الحاجة، وأن السلطة فى زمانه كالسلطة فى معظم الأزمنة، لا ترى فى المثقف غير تابع مفيد، عليه تنفيذ الأوامر، وعليه ألا يطمح لأكثر من دور الناصح والمشارك بالرأى حين تصفو النفوس ويخف التوتر فى تلك العلاقة القائمة على الاحتقار والمغلفة بألوان شديدة التعقيد من الكراهية الدفينة.

ولم يكن الأمر كذلك فى القرن الرابع الهجرى وحده؛ فالجاحظ الذى يجله أبو حيان كثيراً، حط من شأن كتابة الدواوين، وكان يعتقد أنها من أصناف أعمال الخدم الصغار، وأن الامتهان فيها يزيد كلما زادت مرتبة صاحبها، وهو ينص على ذلك صراحة فى رسالة «ذم أخلاق الكتاب» حيث يقول:

«أغزرهم علماً أمهنهم، وأقربهم من الخليفة أهونهم» (٦).

ولايخلو الأمر من فئة كانت تحاول جاهدة أن تصون ماء وجهها بعدم الترامى على الأعتاب، والترفع عن المزاحمة أمام الأبواب، ولهذه الفئة المترفعة بالذات، وهى قليلة فى كل العصور، توسط أبو حيان عند الوزير وطالب بتقريب هذه الطائفة ورجالها الذين:

«رأوا أن سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفعوا عنها»(٧).

وفى هذه الرسالة الطويلة الموجهة إلى الوزير أبى عبد الله العارض بن سعدان، يلفت أبو حيان، بكياسة نادرة من أمثاله، نظر الوزير إلى علم أساسى لاتنجح السياسة من دونه، وهو علم اصطناع الرجال، ويضرب مثالاً بأبى محمد المهلبى الذى أحاط نفسه بكوكبة من أذكى وأنبه مثقفى ذاك [الزمان] كأبى إسحق الصابى، وأبى سعيد السيرافى، وابن درستويه، والسرى الرفاء، وغيرهم من وجوه الأدباء والشعراء، وكان ذلك الوزير يطرب لاصطناع الرجال طرب عشاق الفن للغناء الجيد(٨).

ولا يعنى هذا الموقف من أبى حيان أن جميع الأدباء كانوا بهذه الأريحية، يؤثرون على أنفسهم، ويتساعدون ويتعاضدون، فقد كانت الأغلبية تعيش على الدسائس، وتتضارب فى الدواوين، وخارجها، وتسن أقلامها للمكائد أقل مما تبريها للكتابة، لذا هانت هذه الطبقة على غيرها، ولم يعد السلطان أو الوزير يأبه لها، أو يقيم لأصحابها وآرائهم كبير وزن، فحسبهم منه أن يعطى، وشرطه عليهم أن يطيعوا.

أما أسئلة النزاهة، والمصداق، وكرامة المهنة وأصحابها، فلم تكن من القضايا المطروحة بحدة وإلحاح فى مناخ لا تنفق فيه غير بضائع المنافقين والانتهازيين الذين يعرفون سلفاً أن أقلامهم مسخرة للتبرير، وليست موظفة للتغيير.

وقد سخر أبو حيان من تلك الحالة فى نص بالغ الدلالة على قبول المثقفين فى ذلك الزمان منطق السلطة دون مناقشة أو احتجاج، فقال:

«لو ظفر يوم الجمل طلحة والزبير وعائشة بعلى ابن أبى طالب، دار الخلاف بينهما، وكان لا يعول أحدهما فى الاستظهار على صاحبه إلا بأن يتزوج عائشة، ثم يكافح صاحبه بها وبشيعتها الذين فتوا بعر جملها، وتداولوا به، وكنا نحن نكور عمائمنا، ونرفع طيالسنا، ونسرح لحانا، ونكتحل، ونحتفل، ثم نجلس فى المساجد والجوامع، ونحتج لذلك التزويج، ونتأول كل قول، ونخرج كل خبر، ونبلغ كل غاية بكل حيلة»(٩).

ولايخفى أبو حيان قناعته بأن استبداد السلطة والمبالغة فيه، ينبع أحياناً من خنوع الناس، خصوصاً طبقة الكتاب، فقد كان يكفى ابن العميد أن يرفع الطرف؛ لترتعد المفاصل، وتصفر الوجوه، وقد تعود الصاحب ابن عباد أن يكون مطاعاً، مسموع الكلمة دون مناقشة؛ لأن كل من كان حوله لم يجرؤ على أن يرد له أمراً، أو يناقشه فى مسألة:

«والذى غلط فى نفسه، وحمله على الإعجاب بفضله، والاستبداد برأيه، أنه لم يجبه قط بتخطئة، ولا قوبل بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت، أو لحنت، أو غلطت أو أخللت؛ لأنه نشأ على أن يقال: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه»(١٠).

ولا تقف أخلاقيات الكتاب عند حد الانتهازية والنفاق، إنما تتحول فى حالات كثيرة إلى مشاركة فى التجسس والاستخبار لهذا الطرف أو ذاك، فقد كان أبو عبد الله البصرى، الملقب بالكاغدى، أحد شيوخ المعتزلة، وألمع كتابهم يحمل، على ذمة أبى حيان، لقب المرشد؛ لأنه كان جاسوساً على صاحب بغداد(١١).

وقد طلب من أبى حيان نفسه أن يكون عينا على ابن موسى، والى الجبل، فرفض لسببين لا تدرى أيهما كان الأساس فى اتخاذ قرار الرفض، فهو يقول فى جملتين متلازمتين: «إن التجسس لا يليق به»، ثم يعبر عن خشيته من أن يلقى به الرجل الذى سيتجسس عليه «من أعلى الجبل إن رابه من أمره شئ»(١٢).

وهناك تهمة أخرى بالتجسس ألصقها القفطى بأبى حيان حين اعتبره مكلفا بنقل ما يدور فى مجلس الوزير ابن سعدان لأبى سليمان المنطقى السجستانى، وتلك التهمة ترجح الأدلة التى تنسب أبا حيان التوحيدى إلى إحدى الجمعيات السرية التى كانت تعج بها بغداد فى ذلك العصر، وتجعله، رغم تنصله من ذلك تقية، عضوا مشاركا فى كتابة رسائل إخوان الصفا [١٣]، التى حاول أصحابها تغيير المجتمع بالعلم والثقافة والفكر والفلسفة، بعد أن فشلت معظم حركات التمرد الثورى، والتغيير بالعنف، منذ ثورة الزنج بالبصرة إلى ثورات القرامطة فى الشام واليمن والعراق. ولعل نسبة تأليف كتاب (الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) لأبى حيان تزيد من احتمالات ذلك التورط فى عمل سياسى سرى. فمضمون ذلك الكتاب وفكرته الأساسية كانا سببا فى إعدام الحسين بن منصور الحلاج الذى سبقه إلى ستر الميول الثورية القرمطية بمسوح التصوف مع أن الدلائل والنصوص كافة تشير إلى أنه سجن بتهمة القرمطة، وأشهر فى بغداد على أنه أحد دعاتهم [١٤]، ثم واصل إدارة وتحريك بعض تلك الجمعيات السرية من داخل سجنه فى قصر الخلافة، وبرعاية أم الخليفة المقتدر، التى مارس نفوذه الروحى عليها بشكل أقوى وأكثر تأثيرا من طريقة «راسبوتين» فى بلاط القياصرة.

ومن المتفق عليه أن الحلاج، الذى لايعترف أبو حيان بأستاذيته علنا، كان المحرك الأساس لانقلاب ابن المعتز قبل سجنه[١٥]. وقبلها كان مستشارا سريا للقائد العسكرى البارز، الحسين بن حمدان. وقد دفع حياته لاحقا ثمنا لصراع مدمر بين بعض تلك الحركات السرية، وخصوصا بين الحركة التى كان يقودها ابن أبى العزاقر والشلمغانى[١٦]، مستشار الوزير حامد بن العباس، الذى حاكم الحلاج أشهرا عدة، ولم يكف عنه حتى صدر قرار تجريمه وصلبه من جراء القول بالحج العقلى.

وإذا صحت نسبة أبى حيان التوحيدى إلى إحدى تلك الجمعيات، فإن كتابه عن الحج العقلى، وطريقته فى التصوف، يضعانه مباشرة ـ وهذا مجرد افتراض ـ فى الفرع الحلاجى وحركته التى غابت عن الأنظار بعد صلبه وإعدامه؛ لتعود أكثر قوة فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن الرابع. وهى حقبة شباب أبى حيان التوحيدى الذى أغفل الحديث عن نفسه قبل أن يظهر بوصفه مثقفا مكتمل الشخصية والتكوين فى بلاط ابن العميد الأب، ولاحقا فى مجلس ابن العميد الابن، وخلفه الصاحب ابن عباد.

وقد تعاون المؤرخون والإخباريون، عن غير قصد، مع أبى حيان فى إخفاء هذا الجانب المجهول من شخصيته. فياقوت يؤكد فى معجمه أن أحداً لم يدمجه فى خطاب، ولا ذكره فى كتاب [١٧]، وماذاك لسوء هيئته، وفحش سيرته، كما نظن، إنما تلافيا للغضب، وتحاشيا للنقمة، فقد كانت أخبار الثوار والمتمردين تضر بكاتبها، وناقلها، وحاملها، وما معظم من تصدى للتأريخ على درجة عالية من الحياد والموضوعية؛ ليفسد صنيع نفسه، ويجلب المصادرة لكتبه بذكر الفئة التى باءت بغضب حكام العصر، وسلاطين الزمان.

وليس من المعقول أن يتحول الإنسان من متمرد إلى متسول، وسائل ملحف، فى غمضة عين. فقد مرت تجربة أبى حيان فى مخاض طويل وصعب قبل أن تصل به إلى المرحلة التى باع فيها الذمة والمروءة، ومارس النفاق والكذب، وسجل ذلك على نفسه فى نص نادر من أدب الاعترافات، وذلك فى الرسالة التى بعث بها إلى القاضى أبى سهل، على ابن محمد، وهى آخر ما وصلنا من ذلك المثقف الموسوعى الكبير الذى اختفت أخباره تماما بعدها، فأصبحت تلك الرسالة، بصراحتها وموقعها، بمثابة وثيقة الاعتراف الأخيرة التى يدلى بها مفكر مجرب، لم يعد له فى الدنيا ومتاعها مأرب.

ففى تلك الرسالة التى تضارع اعترافات روسو فى صدقها ودقتها، يقول أبو حيان للقاضى عن بشر ذلك الزمان بحكامهم ورعاعهم:

«لقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة، فى أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة

والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح فى قلب صاحبه الألم»[١٨].

لقد رأينا بقايا صور التمرد فى حياة أبى حيان فى مرحلة ظلالها الغاربة، وليس فى مطلع فجرها، وتألق شمسها وحرها، ولو وصلتنا أخبار المرحلة المسكوت عنها فى حياة هذا الرجل الاستثنائى لعرفنا الكثير من مشاغباته، ومشاكساته، وهواجسه المشروعة، وتطلعاته إلى أفق أرحب، وحياة أخصب، وحرية أنضر، وكرامة أوفر.

وبما إن تلك الحقبة غير معروفة، وإنه لا جدوى من البكاء على الحليب المراق؛ لايبقى إلا أن نرصد صورة المتمرد فى مرحلة أفولها، فقد ظل فى حياة أبى حيان مشاكسات مشهودة إلى أن جاوز الأربعين.

وربما كانت علاقة هذا الأديب والفيلسوف بالوزير الصاحب ابن عباد حالة نموذجية لرصد رحلة المثقف، وتراجعاته، وتأرجحه بين التمرد الكريم، والاستسلام المهين، فقد كانت فى عقل أبى حيان جميع هواجس المثقفين الذين يتطلعون إلى تغيير العالم نحو الأفضل، ويعتقدون بإمكان تحقيق ذلك فى أيام معدودات. وكانت فى سيرة الصاحب وطريقة إدارته للحكم معظم البذور التى تشكل المنطق السلطوى الاستبدادى الذى لا يأبه للبشر وعذاباتهم وأحلامهم وطموحاتهم، ولا يؤمن إلا برأى واحد، وموقف موحد، ويرى فى الانتقاد الموجه لشخصه سهما مسدداً إلى هيبة الدولة.

لقد كان أبو حيان، مثل جميع الكتاب الفخورين بصناعتهم، نداً للصاحب ابن عباد، وقبله ابن العميد، لكن ابن عباد لم يكن يرى فيه أكثر من «وراق فى الحضرة» يصلح لتدبيج فقرة، أو نقل رسالة، أو نسخ كتاب، وقد استكثر الصاحب على أبى حيان ذات مرة أن يقوم لتحيته فهو، على حد تعبير الوزير، فى مرتبة الخادم، ومن كان مثله لا يجوز أن تمنح له مهمة شرف القيام لعلية القوم والكبار[١٩].

وقد حظى التوحيدى بهذا النوع من المعاملة القاسية؛ لأنه لم يخف نديته العلمية والأدبية، وجاهر بتفوقه على الوزير بالحفظ والمعرفة فى جلسة سجلت وقائعها فى أكثر من كتاب[٢٠]. فكانت تلك أم الكبائر، والخطيئة التى لم تغتفر فصاحب السلطة، مهما ادعى الثقافة والتواضع والحلم، لايحب أن يرى نفسه إلا أولاً فى كل شئ، ويا ويل من تسول له نفسه زعزعة تلك الصورة فى مرآته وأمام حاشيته.

وكانت ثالثة الأثافى أن التوحيدى لم يتورع عن انتقاد رسائل الصاحب، وأسلوبه، إلى درجة أنه اقترح أن يلخص كتاباته؛ ليزيل ما فيها من الحواشى غير النافعة، والسجع المتكلف[٢١]. ووصل الخبر إلى الوزير، فكانت تهمة الزندقة جاهزة؛ لإرهاب الكاتب، وكف لسانه، وإجباره على الهرب من الرى مؤثرا السلامة، وقانعا من الغنيمة بالإياب، فالصاحب لم يمتنع عن الإغداق عليه ككاتب فقط، إنما حرمه من أجر النسخ، على حد زعمه [٢٢].

ويستحسن أن نتذكر هنا أن التوحيدى طرد من بغداد على أيام المهلبى بتهمة الزندقة أيضا [٢٣].

ويبدو أن الذين لم يحتملوا سلوكه الفظ، وأسلوبه المتمرد، وطريقته التى لم تكن خانعة فى بدايتها، كانوا يستسهلون إطلاق تلك التهمة التى ركبته إلى آخر العمر، إلى درجة أن بعض المؤلفين يعتبرونه من أخطر ملاحدة الإسلام؛ على حد تعبير أحدهم، «مجمج ولم يصرح»[٢٤]، على العكس من ابن الراوندى الذى كان واضحاً فى الدفاع عن سوء عقيدته وقناعاته[٢٥].

وكان من الطبيعى لصاحب روح متمردة أن ينتقم لنفسه ولأبناء مهنته بكتاب أهدر فيه هيبة الوزراء جميعا، وخصوصا ابن عباد الذى جعله يحاكى المومسات، وقرنه مع أصحاب السماجات[٢٦]. وما كان بإمكان ذلك الكتاب أن يشيع وينتشر لولا قيام مؤلفه باستغلال التناقضات الموجودة بين الوزراء، وتقديم كتابه لواحد منهم. والظاهر أن هذا الكتاب هو كتاب العمر، فقد كان حين عرض مشروع مسودته على الوزير ابن سعدان فى حدود «الملزمتين» أربعاً وعشرين ورقة، أو «: كاغد فرعونى»[٢٧] بلغة الوراقة فى ذلك

الزمان، ثم مضى يضيف إليه ويزيد؛ حتى أصبح سفراً ضخماً انتصف فيه للمثقفين من السلطة، وكشف الكثير من خباياها، والتصدعات النفسية التى تلحقها بالشخصيات التى تتولاها. وقد شاع هذا الكتاب فى الثقافة العربية المعاصرة، باسم(مثالب الوزيرين) مع أن ياقوت يذكره باسمين آخرين، هما: (ذم الوزيرين) و(أخلاق الوزيرين)، وما من تفسير لشيوع الاسم الأول غير انتشار كتاب (وفيات الأعيان)[٢٨] ومعرفة الباحثين المبكرة له، وهى معرفة سبقت معرفتهم بياقوت ومعجمه، وجعلت اعتمادهم عليه أكثر من غيره.

إن حكاية التوحيدى مع السلطة قصة فى غاية التعقيد، ولعل خير وصف ينطبق عليها هو وصف أحد المعلقين على كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى كتب على غلافه الأخير[٢٩] أن مؤلفه بدأه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وأنهاه سائلاً ملحفاً، وتلك صفات تنطبق على مسيرة أبى حيان فى علاقته مع سلطات زمانه. فقد بدأ طوباوياً متمردا، يريد تغيير العالم، ووقف الجور، وإشاعة العدل والحرية، ثم مال إلى التوفيقية والوسطية، وصار يوازن بين مصالحه وأقواله، إلى أن وصل إلى المرحلة التى تصاعدت فيها الخيبات، واكتمل الاستسلام؛ فسأل وألحف، وتسول جهارا، وباع الدين والمروءة، وتزلف، ونافق، وعاد دون نتيجة مقابل ذلك الاستسلام للسلطة ومنطقها الذى لا يقبل الرفض، ولا يحب التعامل مع لفظة «لا» وقائليها، ولا الحوار مع المطالبين بالتغيير.

وقد تغيرت لغة أبى حيان تماماً مع السلطة فى هذه المرحلة التى تمتد، حسب اعترافه، من ذيل الكهولة إلى أوائل الشيخوخة؛ فصار يعترف بعبوديته وحاجته، فى آخر مجالسه مع ابن سعدان[٣٠]، وكان قد طالبه فى أولها بالسماح له بمخاطبته بالكاف والتاء [٣١].

لقد ثار أبو حيان ثورة عارمة فى مجلس ابن العميد؛ من أجل سوء معاملة غيره فى المجلس، وهو شاعر من الكرخ، وكان قد جاوز الثلاثين بقليل آنذاك، ثم ثار بطريقة أخف ضد سوء معاملة الصاحب ابن عباد له شخصيا، وكان على أبواب الأربعين، وكان لخلافه مع هذين الاثنين أسباب مفهومة بالنسبة إليه وحده، فقد كان يناطحهما أديبا، ويعتبر نفسه أفضل منهما. لكن السلطة والثروة كانتا بحوزتهما؛ لذا حقراه وطرداه، وقبلهما، طرده المهلبى، وكان من الممكن أن يطرد من مجلس ابن سعدان، لو طال به المقام، وظل على روحه التمردية الأولى، فالسلطة الاستبدادية لا تجالس إلا منافقيها، ولا تنفق بسخاء إلا على الأتباع والموالين. وهذا ما أدركه صاحب كتاب المثالب متأخرا، بعد أن دفع غاليا ثمن التناقض التاريخى بين منطق السلطة وهواجس المثقفين.

إن أبا حيان لم ينتقم من وزيرين فقط، كما أسلفنا، ولا كانت سهامه موجهة إلى ثلاثة وزراء فحسب، إنما انتقم للمثقف من السلطة فى المطلق، وتجاوز فى نقده الوزراء إلى السلاطين والملوك وعائلاتهم. ومن أشنع صوره الكاريكاتيرية فى النقد تصويره انشغالات الملكة وهى جالسة على الكنيف، توجه الأوامر للوكلاء ومديرى الأعمال فى الأمصار[٣٢]، وإلى هذا الساخر والساحر الكبير، تنسب عبارة «لولا الخدم ما ظهر فضل الملوك». ومن النادر أن تسمع له دعاء ، دون أن يبدأه بلازمته المعهودة «أعوذ بالله من سلطان جائر»[٣٣].

ويكتمل فهم تحدى التوحيدى لسلطات زمانه بموقفه المناوئ للشيعة، فى عصر كان النافذون فيه معظمهم من الشيعة، ومن آل بويه وأعوانهم. وقد فكر آل بويه، كما هو معروف تاريخيا، بنقل الخلافة من رهط العباس إلى شيعة على، لكن السياسة انتصرت على الجانب العقائدى، وفضل البويهيون الاحتفاظ بخليفة ضعيف يسيطرون عليه، بدلا من الإتيان بخليفة تطيعه الأغلبية، وتعتبره زعيما روحيا شرعيا له الأولوية فى الطاعة على آل بويه وغيرهم.

وقد ركب التوحيدى مركبا صعبا من الناحية السياسية بدخوله طرفا مخاصما للشيعة فى ذلك العصر الذى شهد فتنة كبيرة بين الطائفتين الإسلاميتين الرئيسيتين. وقد كانت «رسالة السقيفة»، التى يرجح إحسان عباس أن تكون من بدايات ذلك المفكر الفيلسوف [٣٤]، بداية الغيث فى تلك العداوة، ومن المؤشرات الأولى على استعداده المبكر للتزييف والوضع المتقن، ثم اكتملت تلك البدايات بالخلاف مع

الوزيرين الشيعيين. ومع تقدم المؤلف فى العمر والتجربة، سنرى أحكامه السياسية الفجة فى «رسالة السقيفة» تتطور وتتحول إلى أفكار سياسى محنك يرمى فيصيب، ويطعن فيوجع، فهو المفكر الإسلامى الوحيد، تقريباً، الذى ركز على طموحات الإمام على السياسية معزولة عن فكرة الإمامة، ووضع نصا نادرا يشير إلى دهاء علىّ السياسى فى منع العباس من حسم القضية فى حياة النبى(صلى الله عليه وسلم)، وكان العباس قد اقترح على علىّ (رضى الله عنه) أن يذهب إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) فى مرضه الأخير، فرفض، وبرر ذلك لاحقًا فى كلمة، نسبها أبوحيان إلى القعقاع بن عمرو:

«قال القعقاع: قال أمير المؤمنين، على بن أبى طالب، فى جوابه لى: لو فعلنا ذلك، فجعلها فى غيرنا بعد كلامنا؛ لم ندخل فيها أبداً؛ فأحببت أن أكف، فإن جعلها فينا، فهو الذى نريد، وإن جعلها فى غيرنا، كان رجاء من طلب ذلك منا ممدودا، ولم ينقطع منا ولا من الناس» (٣٥).

لكن هذه الخبرة السياسية التى تطورت كثيراً بعد «رسالة السقيفة»، لم تفد صاحبها كثيراً، فالعلم والخبرة لا ينفعان ولا يتفقان إذا اجتمعا مع سوء الحظ. وكان حظ التوحيدى، مثل زمنه، قاسيًا فظًا؛ لذا لم ينجح، ولم يستقر على وجه ولا على مبدأ، وظل يتأرجح صعوداً ونزولاً بين الرغبة فى التمرد والحاجة القاهرة التى تدفع إلى الاستسلام.

وما بين مرحلة الغضب العارم على السلطة والمرحلة الرهيبة من الانكسار التى وصل فيها إلى حد القول «اسجد لقرد السوء فى دولته» (٣٦)، كانت هناك محاولات دائبة من جانبه لتثقيف السلطة ـ إذا صح التعبير ـ فكتبه تنضح حتى حوافها العليا بالحكم والأمثال السلطانية، والأقوال المبطنة فى ما يجوز للأمير، وما لا يجوز له (٣٧)، مع مقارنات بين عهود ونظم مختلفة منها مقارنة بين الإسكندر والمهدى (٣٨)، وقد كان الرجل مغرمًا بتعديد صفات الحاكم الناجح التى تجدها مبعثرة فى أكثر من مكان فى كتبه الغزيرة.

ومع أنه انحدر من عائلة بسيطة، فقد كان نخبوياً، إلى حد ما، فى تفكيره، وكان يعتقد أن على الحاكم ألا يختار أعوانه من العامة، فزوال الدول، على حد تعبيره، يكمن فى اصطناع السفل، كما أن له آراء أخرى يتجاوز فيها النخبوية؛ ليدخل فى حد العنصرية (٣٩).

وبعيداً عن دائرة الحاكم، لا تلمس تلك النخبوية عند أبى حيان، فهو أول من بسط الصعب، وقرب المسائل الفلسفية المعقدة إلى أذهان العامة. وكان يعاشر بحكم صوفيته التى كانت مصنوعة، ثم صارت أصيلة، الكثير من القصابين والندافين والبقالين، بل إنه طمح فى مرحلة من مراحل انكساره إلى مشاركة بقال الحى الذى يعيش فيه. وطلب من أبى الوفاء المهندس ألف درهم رأسمالا أوليا يسمح للبقال بالتفكير فى مشاركته (٤٠). وربما أجرى الحكم السياسية على ألسنة الكناسين، كما فعل حين جعل أحدهم يحاور صاحبه عن عزل على بن عيسى، واستيزار ابن الفرات(٤١).

وفى تلك المرحلة التى سنصطلح على تسميتها بالوسطى المطلقة؛ لأنه كان فيها وسطيًا فى كل شئ، ولأنها جاءت فى أواسط العمر، بين مرحلة التمرد والعنف ومرحلة الصفاء الروحى التى وصل إليها وهو فى أرذل العمر، أقول فى تلك المرحلة، حاول ذلك المفكر الكبير أن يكون صانعًا للسياسة عن طريق تقديم النصيحة للقائمين على تنفيذها، لكنه لم ينجح فى هذا الجانب أيضًا، فالوزير ابن سعدان الذى قربه وسامره لم يستمع إلى نصائحه إلا فى حادثة إنصاف العلوية(٤٢) ثم حادثة شغب نتجت عن غلاء الأسعار (٤٣). أما ما تبقى، فلا نجد فى سجله الاستشارى ما يدل على نجاحه فى تعديل الدفة لصالح هواجس المثقف.

وربما كان الرجل فى تلك المرحلة ضحية مباشرة للفلسفة الهللينية ذات الطابع التلفيقى، التى تسير جنبًا إلى جنب دائمًا مع التوفيقية وأنصاف الحلول التى تفسد، حين ترتبط بالفيلسوف، السؤال والجواب والمسألة من أساسها.

وتدل ثقافة هذا الأديب الكبير، كما تدل نوعية الناس الذين قرأ عليهم، على تأثر كبير بالفلسفة اليونانية. فالرجل

لم يكن بعيداً عن الفكر الهلليني وتطبيقاته، ولا عن فلسفة السؤال السقراطية، إلى درجة تخاله معها تلميذاً لم يغادر حلقة الدرس، فهو لا يكف عن طرح الأسئلة دون أى طمع فى الحصول على جواب أحياناً، ولعل يأسه من عدم وجود أجوبة تريح قلقه الوجودى العارم، من أقوى الأسلحة التى ساهمت فى حصاره فكرياً قبل استسلامه.

لقد قرن هذا المفكر الكبير العلم بالعمل، ومع حبه الشديد للمال، لم يفضله أبداً على العلم [٤٤]، وربما ظهر ديمقراطياً وقابلاً لمبدأ الاختلاف، ومحبذاً للتعددية فى الرأى، كقوله:

«وليس فى الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف، والمستعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص» [٤٥].

وقد حاول فى مراحل مختلفة من حياته أن يضع معارفه حيز التطبيق، وأن يتفاعل مع قضايا مجتمعه، صغيرها وكبيرها، لكنه كان يلف ويدور، ولا يجد طريقاً إلى الإصلاح أقصر من طريق تنوير الحاكم. فالدنيا لا تطيب إلا إذا تفلسف ملوكها، وملك فلاسفتها [٤٦].

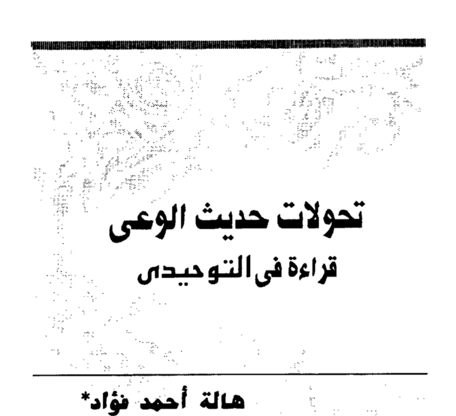
ولنا مع بعض التجاوزات أن نعتبره من نوعية المثقفين العضويين بالمفهوم الجرامشى، أى بمعنى التفاعل مع قضايا الناس، والانخراط فى طبقة تحمل مشروعاً سياسياً، ورؤية فكرية تحاول تطبيقها بوسائل شتى، ودائماً يطمح الجرامشيون إلى تشكيل نخبة حاكمة يصعدون بصعودها، ويطبقون أفكارهم من خلالها، وهذا عين ما فعله أبو حيان فى طريقه إلى الغربة الكاملة، والمنفى الروحى والجغرافى الرهيب الذى عاشه وعبر عنه بوصف غربته، قائلا إنها «غربة من لاسبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان» [٤٧]. وقد سار فى ذلك الطريق، بعد أن شاهد فشل ذلك المشروع بقدوم عبد العزيز بن يوسف لإدارة شؤون الدولة مكان ابن سعدان. وقد كان ابن يوسف ذاك هو الرجل الذى شتمه فأوغل، وهجاه فأقذع، ووصفه بأنه من أخس الناس وأنتنهم [٤٨]، وكان من الطبيعى أن يشكل قدومه ضربة قاصمة للمشروع الإصلاحى التوحيدى الذى يتشابه فى نقاط عدة مع مشروع عصر النهضة ومفكريه وطروحاته، فلا غرابة والحال هذه أن نجد إعادة الاعتبار لهذا المفكر والمثقف الكبير تبدأ فى عصر التنوير، وأن ترى نصوصه المهمة النور على يد أحمد فارس الشدياق أولا، ثم يكتمل نشرها وتنقيحها وتحقيقها والعناية بها على يد الجيل الذى أتى مباشرة بعد جيل التنوير، وحافظ مثله على علاقة يشوبها عدم الوضوح بين المثقف والسلطة.

لقد أجبر الحكام، فى عصر أبى حيان وغيره، المفكرين الأحرار على الوقوف فى المنطقة الرمادية دائماً، وقمعوا تمردهم بتوظيف حاجاتهم، والتحكم بهم من خلالها فصاروا يمشون ويعرجون، ويستقيمون وينحرفون، كل حسب اجتهاداته، وحصانته الأخلاقية، ورصيده من النزاهة، ولم يكن لأبى حيان أن يكون غير ما كان فى محيط لم يعترف سلطانه للمثقف إلا بدور التابع، وعمل جاهداً على حرمانه من نيل حرية القرار، ورفاهية الاختيار بين أشكال عدة للحكم، والتفكير، فدفع أبو حيان التوحيدى وغيره من المفكرين ثمن اختلال تلك المعادلة الرهيبة التى تصطدم فيها الحرية التى هى شرط الثقافة، بالعبودية التى هى شرط السلطة، فتكون الغلبة دائماً لمنطق السلطة فى البلاد المحرومة من الحرية، والرازحة تحت حكومات استبدادية لا تعترف بغير مشروعها السياسى، ولا تتعامل بود إلا مع شارحيه ومفسريه، والمتعيشين من استقراره واستمراره، وهؤلاء ليسوا بالضرورة من أنصار العقل ولا من مؤيدى شطحات المخيلة الحالمة.

الهوامش:

(١) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص١٥.
(٢) السابق ج١، ص١٤.
(٣) الجهشيارى: **كتاب الوزراء والكتاب**، ص٧٣.
(٤) مسكويه: **تجارب الأمم**، ج٦، ص١٩٣ـ ١٩٤.

(٥) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٢٢.
(٦) **رسائل الجاحظ**، ص ١٢٨.
(٧) **رسائل أبى حيان التوحيدى** ص ١٣٦.
(٨) **رسائل أبى حيان التوحيدى** السابق، ص١٤٠.
(٩) أبو حيان التوحيدى: **مثالب الوزيرين**، ص٢٩٧، وكذلك «الرسالة البغدادية»، ص٣٣.
(١٠) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١ ، ص٥٨.
(١١) أبو حيان التوحيدى: **مثالب الوزيرين**، ص٢٠٣.
(١٢) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٥٣.
(١٣) جمال الدين القفطى: **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ٥٨ وص ١٨٦، وكذلك **الإمتاع والمؤانسة** ، ج ٢، ص ٥ ـ ٦.
(١٤) حول قرمطية الحلاج، انظر: **عقد الجمان** للعينى، مجلد ٢، ج ١٨ الورقة ١٨٥، **البداية والنهاية** لابن كثير، مجلد ٧، ج ١١، ص ١٤٣ **والمنتظم** لابن الجوزى، ج ٦، ص ١٢٢ **والصلة** لعريب بن سعد القرطبى، ص ٣٥، **والنجوم الزاهرة** لابن تغرى بردى، ج٣، ص ١٨٢. ولتفصيلات أخرى انظر كتابنا: **ثلاثية الحلم القرمطى** ص ١٢٣ ـ ١٣٠.
(١٥) ماسينيون: **المنحنى الشخصى لسيرة الحلاج**، ص ٧٠.
(١٦) عبد الرحمن بدوى: **شخصيات قلقة فى الإسلام**، ص ٧٩.
(١٧) ياقوت الحموى : **معجم الأدباء**، ج ١٥، ص ٥.
(١٨) **رسائل أبى حيان التوحيدى**، ص ١٦٤.
(١٩) أبو حيان التوحيدى: **مثالب الوزيرين**، ص ٩٩.
(٢٠) السابق، ص ١٥٠.
(٢١) نفسه، ص ٣٢٥.
(٢٢) نفسه، ص ٣٢٥ـ ٣٣٣.
(٢٣) تاج الدين السبكى: **طبقات الشافعية** ج ٤ ص٢ـ٣.
(٢٤) السابق، ج٤، ص٢ـ٣.
(٢٥) عبد الأمير الأعسم: **تاريخ ابن الريوندى الملحد**، ص ٢٤٣.
(٢٦) أبو حيان التوحيدى : **الإمتاع والمؤانسة** ج ١، ص ٥٩.
(٢٧) السابق، ج١، ص ٦١.
(٢٨) ابن خلكان: **وفيات الأعيان** ج٥، ص ١١٢.
ومعجم الأدباء لياقوت، ج ١٥، ص ٧، ج٦، ص ١٧٠ و ١٨٦.
(٢٩) جمال الدين القفطى ـ **أخبار الحكماء**، ص ٣٨٣.
(٣٠) أبو حيان التوحيدى ـ **الإمتاع والمؤانسة**، ج٣، ص٢٢٦ و٢٢٧.
(٣١) السابق، ج١، ص ٢٠.
(٣٢) أبو حيان التوحيدى : «الرسالة البغدادية»، ص ٦١.
(٣٣) أبو حيان التوحيدى : **الإمتاع والمؤانسة** ، ج٢، ص ٦٧.
(٣٤) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى** ، ص ١٣٧.
(٣٥) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج٢، ص ٧٥.
(٣٦) السابق، ج٣، ص ٢١٥.
وكذلك **رسائل أبى حيان التوحيدى**، ص ١٤١.
(٣٧) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة** ج٢، ص ٦٨.
(٣٨) السابق ج٢، ص ٣٤.
(٣٩) نفسه، ج٢، ص ٤١.
(٤٠) **رسائل أبى حيان التوحيدى**، ص ١٣١.
(٤١) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢: ص ٥٤.
(٤٢) السابق، ج٢، ص ٧٣.
(٤٣) نفسه، ج ٢، ص ٢٦.
(٤٤) نفسه، ج١، ص ٨٧.
(٤٥) نفسه ج١، ص ٦٥.
(٤٦) نفسه ج٢، ص ٣٢.
(٤٧) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية** ، ص ٧٩.
(٤٨) أبو حيان التوحيدى : **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٣، ص١٤٩ ـ ١٥٠.



تحولات حديث الوعى

قراءة فى التوحيدى

هالة أحمد فؤاد*

- ١ -

«سألت أبا زكريا الصيمرى عن الإنسان يقول: حدثتنى نفسى بكذا وكذا، وحدثت نفسى بكذا وكذا، هذا، فإنى أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاضران، وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه؟» [١] .

ذلك ما قاله أبو حيان التوحيدى، فى إحدى مقابساته. والسؤال يبين عن الكيفية التى يعى بها التوحيدى إمكانات علاقة الإنسان بنفسه عبر أفق الحديث؛ حديث الإنسان مع نفسه، حيث تدل لحظة الحديث على وجود بينونة داخل الإنسان يجسدها الفعل اللغوى لحديث النفس. ومفهوم البينونة، كما هو واضح من النص، يعنى خلق مسافة بين الإنسان ونفسه، مسافة تحقق المغايرة والانفصال والثنائية على المستوى المعرفى. والنص يقدم لنا صياغة تمثيلية لافتة لهذه المسافة؛ حيث يغدو الإنسان ونفسه أشبه بجارين متلاصقين، والجوار يستلزم الثنائية، والتلاصق لا ينفيها، ولا يؤدى إلى الوحدة والاندماج، وإن كان يؤسس للتواصل فى عمق الانفصال.

هذه المغايرة (أو الثنائية) المعرفية تمكن الذات من تبادل الحديث مع نفسها؛ لأن الحديث يتطلب طرفين منفصلين بالضرورة، ففى عمق المغايرة يتحقق التواصل، بواسطة تبادل الحديث الداخلى الذى يجسد الاتصال فى الانفصال. وهكذا يمارس الإنسان بينونته، ويعيها، ويعمل على تجاوزها فى أفق حديثه الداخلى الذى هو أفق للفصل والوصل معا.

ومما يثير الانتباه فى هذا السياق أن يكون لفظ «البينونة» مشتقا من «البين». وقد وصفه ابن منظور فى (لسان العرب) بأنه يكون على وجهين، إذ يكون البين الفرقة، ويكون الوصل، فهو من الأضداد[٢]. وذلك وصف يؤكد الحس اللغوى الرفيع للتوحيدى فى صياغة هذا المفهوم، كما يدعم معنى البينونة بوصفها إمكانا للفصل والوصل بين الإنسان ونفسه، فى لحظة حديثه الداخلى؛ تلك اللحظة التى هى لحظة معرفية خاصة، مركبة، تنقسم فيها الذات على نفسها، فتصبح ذاتا عارفة، وموضوعا للمعرفة،

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

كما تصبح ذاتا فى مواجهة ذات أخرى هى إياها، وتعى نفسها كأنها آخر منفصل عنها ومباين لها معرفيا، لكنه ذلك الآخر الخفى القابع فى عمق الذات، الذى يمارس حضوره الخاص المغاير، مغايرة الباطن للظاهر، والداخل للخارج، ويمارس صراعه مع الذات التى هى هو فى توترها ما بين نقائضها. إن هذه اللحظة، بعبارة أخرى، هى لحظة ممارسة الوعى إمكانات انقسامه على نفسه، ووعيه بهذه الإمكانات، وسعيه إلى مجاوزة هذا الانقسام، عبر أفق الحديث الذى هو تجسيد فعلى لهذه اللحظة من حيث تجليها فى مرآة الوعى.

إن اعتبار الحديث تجسيداً لغوياً فعليا للحظة البينونة لا يحقق لها طابعها المعرفى فحسب، ولكنه يسمها بالحسم والتجدد والمباغتة فى آن، ذلك أن معنى الحديث يرتبط، لغويا، بدلالة «الحديث» و«الإحداث» على نحو يقرنه بالتجدد والتغير والحركة والنسبية والآنية الزمانية والمباغتة التى ترتبط بحدوث مالم يكن له وجود [٣] . ولحظة البينونة، بوصفها لحظة ممارسة الإنسان حديثه مع نفسه، هى لحظة مباغتة حاسمة فى حياة الإنسان، من حيث علاقته بنفسه معرفيا ووجدانيا. إنها اللحظة التى تحدث فجأة، حين يجد الإنسان نفسه فى حالة مواجهة مباشرة مع ذاته، يحدثها وتحدثه، فى فعل يتبادل طرفاه مواقع الفاعلية والمفعولية، على نحو يكون معه كل طرف «متحدثا» و«متحدثا إليه»، ومثال ذلك ما يخبرنا به التوحيدى فى قوله: «حدثتنى نفسى بكذا، وحدثت نفسى بكذا». وذلك الحديث الداخلى هو دعوة النفس ذاتها كى تنعكس عليها وتتأملها فى مرآة ذاتها، فى محاولة للتوقف والمراجعة وإعادة اكتشاف هذه الذات من جديد.

إن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة لحظة متجددة، تتجدد بتجدد الآن، وتتنوع بتنوعه. ورغم استخدام صيغة الفعل الماضى فى قوله «حدثتنى نفسى، وحدثت نفسى» ، حتى يبدو الأمر كأنه حدث مرة وإلى الأبد، فإن التوحيدى يؤكد الطابع المتجدد لفعل المحادثة فى زمن المضارعة الآنى، حين يقول «يتلاقيان فيتحدثان». ويدل ذلك على أن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة، المباغتة المتجددة، تكتسب طابعها المميز سلبا أو إيجابا، من خلال طبيعة المرحلة الآنية التى يعيشها الإنسان بوصفها لحظة تمارس داخل نسيج الحياة، وفى عمق التجربة الإنسانية المضارعة بكل مستوياتها ومجمل علاقاتها. بعبارة أخرى، هذه اللحظة ليست لحظة معلقة فى الهواء، ومنفصلة عن ما قبلها أو ما بعدها، وإنما هى لحظة وثيقة الصلة بكل ما سبق، حبلى بإمكانات كل ما هو آت. وهذا لا يتعارض مع مباغتتها وتجددها. إنها اللحظة التى تكمن مقدماتها فى باطن الإنسان كالجنين، مضمرة، يمور بها اللاوعى ويتفاعل معها. وهى تنمو وتتطور وتتبلور داخل اللاوعى تدريجيا، حتى تصل إلى كامل نضجها وتتحقق بذروتها القصوى، فتتجلى سافرة فى مرآة الوعى عبر فعل الحديث، مباغتة فى حضورها، قوية فى تجددها.

ولا تحدث هذه الحالة للوعى الإنسانى بمعزل عن الخارج والآخر، إنها تتشكل فى استجابتها إلى ما فى الخارج. وتبلغ ذروتها فى عمق تواصلها مع الآخر ذى الحضور الكثيف داخل الذات، حتى أثناء عزلتها عنه فى حال البينونة. ولهذه النوعية من التواصل طابعها الخاص الذى يتبادل فيه طرفان التأثر والتأثير، على نحو يتشكل منه وعى اللحظة فى شكل بينونة يجسدها الحديث. هذه البينونة يمكن التمييز بين حالين لها فى فعل الحديث، أو مرحلتين: مرحلة إيجابية هى حال الوعى النقدى، وأخرى سلبية هى حال الوعى الشقى.

أما حديث الوعى النقدى، فهو الحديث الذى تتحقق به الذات مع نفسها، فى عمق تواصلها الثرى المتجدد، وتفاعلها الحى مع الآخر المتنوع معرفيا ووجدانيا، أى حينما يصبح إمكان التواصل قائما بدرجاته المختلفة، وحينما يصبح حضور الآخر المنفصل المغاير حضوراً يستفز إمكانات الذات التى تتفاعل معه. وحديث الوعى، فى هذه اللحظة، هو الحديث الذى تتحقق من خلاله الذات بإمكانات تجاوزها لذاتها معرفيا، فى محاولة لتأسيس وعى مغاير لما هو سائد ومستقر، وهو الأمر الذى لا يحدث إلا إذا تحقق الوعى بإمكانات ترقيه عما يسميه التوحيدى بالقوة المتصاعدة عن الطبيعة، وهى نسبة العقل عند العامة فى اتجاه الاتحاد بالنفس الناطقة، الجوهر الشريف العاقل، وذلك ليتمكن من إدراك الحقائق كما هى فى ذاتها، متخلصة من كل أشكال اللبس والوهم والظن. إن هذه الرغبة فى التجاوز المعرفى هى ما

يحرك الوعى فى اتجاه الانقسام على نفسه لا من أجل التشظى والتشرذم، بل من أجل استعادة وحدة اليقين العقلى المفتوح، وهو مالا يتحقق إلا بإعادة اكتشاف الذات لذاتها، بوصفها ذاتا عاقلة من أجل تحقيق الوجود الأمثل للذات الإنسانية، بما يتناسب مع شرفها المعرفى فى هذا العالم، وفى عمق تواصلها مع الآخر.

هذا السمت الإيجابى لحديث الوعى النقدى هو ما مارسه التوحيدى فى مجمل نصوصه، وقد أوجزه لنا فى نصه السالف الذى ينتمى إلى مرحلة نصوص ما قبل (الإشارات الإلهية) ؛ مرحلة الإيمان بالعقل وإمكاناته فى تحقيق التواصل والتأثير داخل العالم الواقعى. غير أن هذا الوعى النقدى سيحوى بذرة تناقضه وانهياره داخله، إذ سوف يتحول إلى وعى مجهض غير قادر على التحقق بأهدافه النهائية، مما سيؤدى به إلى التحول تدريجيا إلى وعى شقى، يمور بتناقضاته، ويكرس لانقسام الذات على نفسها، وليس العكس.

وحديث الوعى الشقى هو الحديث الذى ينبع من عمق فشل الذات فى تحقيق حضورها الفعال المؤثر فى العالم وفى علاقتها بالآخر. إنه الحديث الذى تكمن بوادره فى الشك الذى نما داخل الذات التوحيدية، وتطور تدريجيا حتى استقر وربض بوصفه أفقا للشقاء والمعاناة وليس للتجاوز والتفتح العقلى. وهو يبلغ ذروته فى (الإشارات الإلهية)، نص الختام التوحيدى؛ ففى هذا النص يواجهنا، فى أقصى درجات عنفه؛ حديث الوعى الشقى الذى تحتد فيه مأساوية الذات وتشظيها وانقسامها وتشرذمها، حيث فقدان الثقة واليقين فى إمكانات العقل واللغة، أى فى إمكانات التواصل مع الآخر المتنوع بكل أشكاله وصوره. ويشكل حضور الآخر المغاير، هنا، عبئا على الذات، كما يغدو ممثلا للحضور الذى يقمعها، ومرآة كاشفة لعجزها عن التواصل معه، ومن ثم فشلها فى تحقيق وجودها المؤثر الفعال داخل العالم. إنها تلك اللحظة المأساوية التى يجهض فيها حلم الذات، وإمكاناتها حين تدرك مدى خواء الحلم وزيفه واستحالته، وحين تصفعها الحقيقة العارية بكل حضورها الصادم العنيف، متجلية أمامها فى مرآة الحديث مع الآخر بوصفها مرآة صدئة وقبيحة ومخايلة. وذلك هو الإدراك الذى يدفع الذات إلى العزلة والانغلاق على نفسها فتشكل ملامح الآخر فى مرايا ذاتها، متخيلا وفق شروطها وتصوراتها التى ترسبت داخلها نتيجة تجربتها القاسية معه. وحينئذ تحادث الذات نفسها بواسطة هذا الآخر المتجلى فى مراياها، معيدة إنتاج كل أشكال الممارسات المعرفية والوجدانية التى لم تمارسها إزاءه فى الواقع، سلبا أو إيجابا، أى أنها تمارس إمكانات حلمها المجهض مع نفسها، وعبر حديثها إليها حديثا منعزلا، منفصلا عن الخارج والآخر اللذين تم نفيهما لحساب الذات المنطوية على ذاتها.

فشل الذات الناتج عن إجهاض حلمها وانفصامها وغربتها عن الآخر يؤسس رغبتها فى الفرار من هذا العالم، ويدفعها إلى محاولة التجاوز المعرفى من أجل تحقيق وجودها خارج هذا العالم بوصفها ذاتا ميتافيزيقية مفارقة. وفى ذلك ما يكرس عمق الشقاق والانفصام بينها وبين نفسها التى تعجز عن تحقيق الحلم الميتافيزيقى؛ ذلك الحلم الذى يتطلب، أول ما يتطلب ، فقدان وعى الذات بنفسها، ونفيها ذاتها لحساب المطلق المفارق. وتعيد الذات اكتشاف نفسها، فى أفق الحلم المستحيل الذى تقصر إمكاناتها عن تحقيقه، وذلك ما سيسم حديثها مع نفسها بالصراع والتنافر والعراك والتشظى الذى لا سبيل إلى مجاوزته إلا بتدمير الذات نفسها، وحسمها اختيارها لحساب الحقيقة المفارقة، وهو ما لم يتحقق فى إهاب الذات التوحيدية التى ظلت، رغم كل شئ، تتردد بين الواقع والمثال.

ولابد لنا من الوقوف عند دلالات «الحديث»، إمكاناته ووظائفه المعرفية والوجدانية وأشكاله المتنوعة، بوصفه الأفق الذى مارس عبره الوعى تحولاته من الإيجاب إلى السلب، كى نستطيع رصد تحولات حديث الوعى لدى التوحيدى، من لحظة الوعى النقدى إلى لحظة الوعى الشقى، ما بين نصوص ما قبل «الإشارات» ونص (الإشارات الإلهية).

– ٢ –

يتوقف التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) وقفة مهمة لافتة عند دلالات الحديث، فضائله ومواصفاته المثالية التى

يحقق من خلالها وظائفه الأساسية المعرفية والوجدانية، على الوجه الأكمل. وأول ما يستوقفنا فى ذلك هو تنبهه إلى المعانى اللغوية للفظ «الحديث» فى اشتقاقه من مادة «حدث» التى تقرنه بالحدوث والتجدد والحركة والتغير والنسبية [٤]. ولحظة الحديث هى لحظة الآن فى حضورها المكثف المنفصل عن ما يسبقها زمانيا. يقول التوحيدى فى نص لافت:

«فإذا قيل للإنسان: حدّث يا هذا، فكأنه قيل له صل شيئا بالزمان يكون به فى الحال، لا تقدم له من قبل» [٥].

هذا الطابع الآنى للحظة الحديث هو ما يؤكد إمكانات التجدد والمباغتة، بل التلقائية الخطرة الخلاقة لفعل الحديث. إن هذه اللحظة، بعبارة أخرى، هى لحظة انتباه الوعى وتجدده؛ بحيث يصبح فعل الحديث استفزازاً لإمكانات المتحدث المعرفية والوجدانية واللغوية، ومزلقا خطراً له، فى آن [٦].

ومن المثير للانتباه فى هذا السياق أن يتضح معنى «الحديث» بواسطة مقارنته بـ «القديم» على المستوى الوجودى، على نحو يدعم الطابع المتغير النسبى والمتنوع الحركى للحديث، وجوديا، فى مقابل الطابع الثابت والمطلق للقديم الأزلى [٧]. يضاف إلى ذلك أن هذه المقارنة قد تومئ من طرف خفى إلى أن الإنسان يمتلك إمكان الإحداث بواسطة فعل الحديث، ذلك الفعل الذى يخلق به عوالم خيالية جديدة مبتكرة، كما يحدث فى أحاديث القصص والحكايات الخرافية.

هذا التجدد الخلاق للحديث هو ما يجعله محببا للنفوس البشرية، ومطلبا أصيلا من مطالبها [٨]. ويستشهد التوحيدى بالكثير من المرويات فى هذا الصدد، من أجملها ما أنشده ابن الرومى، وهو على فراش الموت، حين قال:

«ولقد سئمت مآربى
فكأن أطيبها خبيث
إلا الحديث فإنه
مثل اسمه أبدا حديث» [٩]

وهكذا، ففى الحديث يكمن دوما إمكان تجدد الأفكار والمشاعر فى عمق التواصل الإنسانى الحى المباشر، وتجدد الحياة واستمراريتها، وهو ما ينمى الأمل والرغبة فى الحياة حتى فى لحظات النهاية. ويؤكد التوحيدى أن متعة الحديث هى المتعة الوحيدة التى لا يملها الإنسان، لأن تجدد الحديث تجدد الإفادة والمتعة اللتين تجعلان الإنسان قادرا على تجاوز الاعتياد والتكرار وكسر الملالة والسأم [١٠]. ويرى التوحيدى أن تجدد الحديث سمت أساسى فى بلاغته التى إذا تحققت، اتسقت ممارسة الحديث مع معناه، وأهدافه النهائية.

ويكتسب الحديث طابعه المثير المتجدد وإمكاناته المعرفية الثرية من تنوع موضوعاته وتعدد صوره وأشكاله. أما من حيث تنوع الموضوعات، فإن أفق الحديث يتسع لاستيعاب الكثير من المعارف، وأوجه الحكمة والعلم. يضاف إلى ذلك أنه يعد إمكاناً هائلا لرواية الأخبار الجديدة المثيرة، وأخبار القدماء وتواريخهم، والحكم والأشعار والأمثال ، ناهيك عن رواية القصص والحكايات العجيبة المدهشة، المسلية والمفيدة، كما يتسع الحديث لرواية الطرائف والعجائب والغرائب، بل المضحك والمثير للتندر والسخرية والفحش [١١]. وتتعدد أشكال الحديث مثلما تتنوع موضوعاته، وتتفاوت ما بين الأشكال البسيطة والمركبة. أما أبسط أشكال الحديث فهى أن يتجه فعل الحديث من المتحدث إلى المتحدث إليه دون تفاعل حوارى معلن بين الطرفين، حتى لو تبادلا المواقع [١٢]. وأعقد هذه الأشكال هو الحديث المتناقل بين طرفين أو أكثر، فى تفاعل يؤدى إلى حوار تبادلى [١٣]. ويمكن اعتبار صيغة السؤال والجواب بين طرفين متواجهين شكلا من أشكال الحديث يتوسط ما بين البساطة والتعقيد [١٤].

وبالطبع، فإن الحديث يتنوع، وتتسع آفاقه، وتتفاوت سياقاته، وتتعدد صوره وأشكاله وآلياته، وفقا لتنوع المتحدثين. إنه التنوع الذى ينجم عن اختلاف أعمار المتحدثين وأنواعهم وأجناسهم، وانتماءاتهم الطبقية والاجتماعية التى تشكل بالضرورة مواقفهم السياسية والثقافية والعقيدية. وهو الاختلاف الذى يترتب عليه التفاوت فى درجات المتحدثين المعرفية والوجدانية وقدراتهم العقلية والتعبيرية اللغوية. ويسهم ذلك كله فى خلق أشكال متنوعة لعلاقات المتحدثين،

ويتجلى بالضرورة فى مرايا الحديث، فتتفاوت مراتبه، وتتنوع غاياته[١٥].

ووفقا لهذا التنوع، تتراتب درجات الحديث عند التوحيدى تراتبا «هيراركيا» وفقا لمعيار القيمة، وتتفاوت مراتبه من الأدنى إلى الأرقى، من حديث الحس والمخايلة إلى حديث العقل والصدق، مرورا بالدرجات الوسطى الممكنة بينهما [١٦]. ويصبح الحديث إمكانا سحريا تتحقق عبره وظائف معرفية ووجدانية متناقضة ومتعارضة، فيشكل أفقا جامعا بين النقيضين (الحس والعقل)، على نحو يعنى تحقق التنوع والتجدد والتغير الحسى فى عمق قوانين الثبات واليقين والوحدة بالمعنى العقلى. وحين يقول التوحيدى: «الحديث معشوق الحس بمعونة العقل» [١٧]، فإنه يبرز طبيعة الحديث، بوصفه منطقة تفاعل واشتباك بين الحس والعقل، من حيث صياغته اللغوية للمضمون المعرفى بين مختلف أطرافه، فى محاولة لتحقيق التفاهم والتواصل بدرجاتهما المتفاوتة.

وتكمن إمكانات الحديث فى عمق هذا الأفق المشتبك مابين النقيضين (الحس والعقل).

فإذا غلب على الحديث طابع الحس والتخييل لغة ومضمونا تحقق بأدنى درجاته، ومثالنا فى هذا أحاديث النساء والصبيان والخرافات [١٨] والفحش، ذلك لأن هذا النوع من الأحاديث يستلب العقل، ويفقده سطوته وقدرته على الترقى والتحقق بوصفه معيارا للصدق والوضوح والانضباط المعرفى واللغوى. إنه ذلك الحديث الذى يداعب حواس المرء وخيالاته الباطلة، فينحدر بالعقل والوجدان إلى مواطن الهوى والشهوات الحسية الزائلة المحدودة. إن حديث الحس والمخايلة، بعبارة أخرى، هو الحديث الذى يمارس عبره المتحدث تزييف وعى المتحدث إليه ومخايلته وإيهامه، معتمدا فى ذلك على لغة التخييل المنفلت من قبضة العقل وسيطرة قوانينه ومعاييره. إنها اللغة التى تختل فيها علاقة التوافق العقلى بين المعانى والألفاظ، فتفقد فيها الألفاظ دقتها فى الدلالة على معانيها ويغلب عليها التكلف والاصطناع والتبرج اللفظى الزائف، مما يفسد أهم وظائف الحديث؛ ألا وهى تحقيق الإفادة والإفهام، وتحقيق الإمتاع الراقى.

وإذا كان حديث الحس والمخايلة هو أدنى درجات الحديث فإن أرقاها حديث العقل؛ حيث تسيطر قوانينه ومعاييره لغة ومضمونا. ومثالنا فى هذا حديث العلماء والفلاسفة [١٩]. وحديث العقل هو الحديث المثالى البليغ الذى ينبع شهيا صافيا من خطرات العقل بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا، معتمدا لغة سهلة لطيفة جميلة، متحررة من شين المبالغات البلاغية، والتكلف والاصطناع؛ إذ تسيطر عليها معايير الصدق والوضوح والانضباط العقلى [٢٠]. وتمارس هذه المعايير العقلية دورا أساسيا فى إنتاج صياغة لغوية تحقق الربط العضوى بين اللغة والفكر، أواللفظ والمعنى، حيث تتحكم هذه المعايير فى تأسيس وتشكيل طبيعة العلاقة بين المعنى الكامن فى ذهن المتحدث والصياغة اللغوية المعبرة عنه، بوصفها علاقة عقلية منضبطة وحتمية، بل علاقة توافق وتطابق جميل بين المعانى والألفاظ، توافق يحقق المتعة الجمالية فى عمق الانضباط العقلى [٢١]. يقول التوحيدى صائغا مواصفات الحديث المثالى البليغ المفيد الممتع:

«وليكن الحديث على تباعد أطرافه واختلاف فنونه مشروحا، والإسناد عاليا متصلا، والمتن تاما بينا، واللفظ خفيفا لطيفا، والتصريح غالبا متصدرا، والتعريض قليلا يسيرا، وتوخ الحق فى تضاعيفه وأثنائه، والصدق فى إيضاحه، وإثباته، واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بمايشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واعمد إلى الحسن، فزد فى حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعى بجمعه، نظمه ونثره، وإفادتى من أوله إلى آخره... ولا تومئ إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى فى السمع، وأعذب فى النفس، وأعلق بالأدب، ولاتفصح عما تكون الكناية عنه أستر للعيب، وأنفى للريب»[٢٢].

ويوضح لنا النص أن اتساع مضمون الحديث وتنوعه وتجدده لا يحقق إمكانات رقيه الخلاق إلا إذا صيغ صياغة لغوية ذات طابع عقلى وجمالى منضبط.

لقد وعى التوحيدى إمكانات الحديث الخطرة ومزالقه، بالقدر نفسه الذى وعى به إمكاناته الثرية معرفيا ووجدانيا. وهذا الوعى هو ما دعاه إلى محاولة تأسيس مايضبط الطابع العقلى لفعل الحديث، ويحميه من الوقوع فى أسر الإيهام والمخايلة. وهو الأمر الذى يترتب عليه تأسيس مساحة تواصل حقيقية مع الآخر، بل مع الذات عبر الآخر، ينتفى معها سوء الفهم والالتباس والغموض، ويتحقق الوضوح والاتساق والصدق، ومن ثم تنمية إمكانات الوعى فى اتجاه التجاوز والترقى لدى أطراف الحديث.

وقد أدرك التوحيدى أنه لا يمكن تحقيق هذا كله إلا من خلال تحرير اللغة من كل أشكال التبرج البلاغى، أو من خلال ما يمكن تسميته تحقيق براءة اللغة ونقائها (٢٣)، الذى هو فى حقيقة الأمر تحقيق براءة الوعى ونقائه وتحريره من كل أشكال الزيف والمراوغة على كل المستويات. وفى ذلك ما يؤكد أن الحديث لن ينحصر فى كونه وسيلة للاتصال اللغوى، وإنما يجاوز ذلك ليغدو أفقا معرفيا تتحقق داخله الأطراف فى ثراء متعدد المستويات.

ـ ٣ ـ

إذا كان التوحيدى قد حدثنا حديثا مباشرا فى (الإمتاع والمؤانسة) عن دلالات الحديث، وفضائله، ومراتبه، ووظائفه الأساسية، وكيفية أدائه لها على الوجه الأكمل، فإنه يجعلنا نكتشف مدى ثراء الأفق المعرفى والوجدانى للحديث، بواسطة، ومن خلال، الشكل الكتابى الذى صاغ عبره أغلب نصوصه ومؤلفاته، وهو شكل الحديث بتنويعاته وصوره المختلفة، البسيطة والمركبة. ويمكننا اكتشاف مدى ثراء أفق الحديث، كما تجلى فى نصوص التوحيدى، من خلال رصدنا علاقتين أساسيتين، تتشكل كل منهما أثناء فعل الحديث مع الآخر، وهما:

أولاً : علاقة الذات بنفسها معرفيا ووجدانيا ولغويا أثناء الحديث مع الآخر.

ثانياً: علاقة الذات والآخر فى المستويات نفسها عبر أفق الحديث.

ولا تنفصل العلاقتان فى واقع الأمر، ولكننا نفصل بينهما فصلا تأمليا للضرورة المنهجية فحسب، كى نعمق فهمنا لكل منهما، على نحو يوضح طبيعة التبادل الثرى بينهما، ذلك التبادل الذى ينعكس على علاقة الذات بنفسها فى لحظة تبادل الحديث معها (حديث النفس فى نصوص ما قبل «الإشارات»).

وفيما يتصل بعلاقة الذات بنفسها، فأول ما يلفت انتباهنا هو الاستفزاز الذى يخلقه الحديث فى الذات المتحدثة معرفيا ووجدانيا ولغويا بدرجات متفاوتة أثناء تواصلها الحى مع الآخر المتنوع، من خلال إمكاناته المتنوعة الخلاقة والخطرة فى آن. وتتعدد وجوه استفزاز الحديث لقدرات الذات المعرفية، ومن أهمها، استفزاز الحديث للذاكرة الإنسانية، خاصة فى ظل الحضور المكثف لفعل الرواية بتجلياته المختلفة فى أفق الحديث عند التوحيدى.

إن الحديث يشحذ الذاكرة، ويستحثها كى تستعيد ذكرياتها المتنوعة من الخبرات والتجارب والمشاهدات الحياتية، والمعارف العلمية والفلسفية والدينية، والمخزون الثقافى من المرويات (كالأقوال المأثورة والأمثال والحكم والأشعار، القصص والحكايات، النوادر والطرائف، أخبار المحدثين والقدماء، وقائع التاريخ وحكايات الماضى: شخوصه وأماكن حدوثه.. إلخ). ويتنوع ذلك الاستدعاء وتتفاوت درجات ثرائه وفق تنوع سياق الحديث، بكل ما يقوم عليه من حضور المتحدث ونمط ثقافته ونوعية المتحدث إليه وطبيعة العلاقة به.. إلخ. إن الذات المتحدثة تمارس تجدد الذاكرة عبر هذا الاستدعاء لمخزونها المعرفى، وتبعث الروح فيه، لتبرزه حيا فى حيز الوجود، فى عمق لحظة الحديث، لحظة الآن المتجددة. وممارسة الذات لفعل التذكر بهذه الصورة، أثناء فعل الحديث الشفاهى الحى بطابعه المباغت العفوى، هى بمثابة اختبار حقيقى لقدرات هذه الذات المتحدثة، ليس على التذكر وحده، وإنما على الغربلة والانتقاء، غربلة المخزون المعرفى وانتقاء ما يناسب المقام منه واستبعاد ما لايناسب، أو ـ بعبارة أخرى ـ انتقاء ما يحقق الهدف المعرفى والوجدانى للمتحدث على الوجه الأمثل فى هذا السياق بعينه. ويتطلب هذا الأمر جهدا عقليا واضحا وذكاءً وسرعة بديهة.

وبالطبع تزداد حدة هذا المجهود، ومن ثم درجة اليقظة العقلية، فى حالة الوجود الضاغط للمتحدث إليه القمعى الذى يملى على الذات المتحدثة شروطه الخاصة، ويحدد لها مساحات القول والتقية، بل الصمت إن لزم الأمر. وعندئذ، لايتوقف الاستدعاء عند حدود الاسترجاع الحرفى للمتذكر المروى، بل يجاوزه إلى الاسترجاع الإبداعى، أو الاسترجاع المناور والمراوغ (٢٤). إن سياق الحديث، ونوعية المتحدث إليه، ونمط علاقته بالمتحدث، وطبيعة الرسالة التى يريد المتحدث إيصالها فى هذا السياق لمن يسمعه، ودور هذا السامع فى تشكيل مضمونها وطرائق توصيل هذا المضمون، تدفع الذات إلى إعادة صياغة المتذكر المروى بشكل جديد مختلف، يمكنه من أداء وظيفته المعرفية والوجدانية المنوطة به فى هذا السياق دون غيره. وقد يصل الأمر فى بعض الأحيان إلى حد خلق صياغة إبداعية مبتكرة من وحى الخيال، خيال المتحدّث، مخالفة تمام المخالفة للأصل المستدعى أيا كانت طبيعته المعرفية، وهو ما يسم فعل التذكر بالطابع الخلاق، ويؤكد إمكانات الذات الابتكارية عندما تتعاضد قواها الإدراكية والمعرفية كافة، لحظة ممارسة فعل التذكر.

وتتعدد فى هذا السياق مناورات الذات المتحدثة، وتتكشف قدراتها على توظيف عناصر الذاكرة ومحتوياتها المعرفية توظيفا مراوغا ومخايلا، يحقق لها أهدافها المعرفية والوجدانية، ويحميها فى الوقت نفسه، خاصة حين تتزايد قمعية سياق الحديث بشكل لا يسمح بالمصارحة. والأمثلة على ذلك عديدة فى نصوص التوحيدى. منها حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة الأولى من (الإمتاع المؤانسة) عن فوائد الحديث وأهميته وفرط الحاجة إليه، حيث يستدعى أقوال عمر بن عبد العزيز، وسليمان بن عبدالملك (من خلفاء بنى أمية) ليحملها رسالة مضمنة يريد أن يبلغها الوزير(٢٥)، وهى تلك الرسالة التى تبرز حاجة الحكام إلى محادثة أهل الفكر والمعرفة، والاستماع إلى مشورتهم ونصحهم، بل اتخاذهم ظهيرا لهم وسندا قويا يعاونهم فى إدارة شؤون الحكم والرعية (٢٦). وتتضمن رسالة التوحيدى شروطا مهمة تتحقق بواسطتها المحادثة، بل علاقة المثقف بالسلطة فى صورتها المثلى التى تقوم على اعتماد الصدق والمكاشفة، والتخفف من مؤونة التحفظ والتقية والخوف (٢٧). ومن اللافت للانتباه، أن يستخدم التوحيدى أقوال الخلفاء فى هذا السياق خاصة، كأنه يقول للوزير: هذه رسالة الأعلى إلى الأدنى. وإذا كان الخلفاء قد فهموا ووعوا أهمية الدور المنوط بعلماء الأمة ومفكريها، وضرورة فتح آفاق المحادثة الحرة معهم، فما بالك أنت ومن على شاكلتك لا تفهمون ولا تعون!

ويتحدث التوحيدى، فى موضع آخر من (الإمتاع)، خاصة فى الليلة الرابعة، عن مثالب الوزيرين (ابن عباد، وابن العميد)، مستدعيا ذكرياته ومواقفه معهما ومشاعره السلبية إزاءهما، مستفيضا فى شرح مفاسدهما، مستشهدا بآراء غيره فى هذا الصدد لتعضيد رأيه. ولكن ذلك مايطالعنا به ظاهر القول، أما الباطن الذى يتوارى وراء الظاهر، فهو أن التوحيدى يرمى إلى كشف مفاسد عصره بأكمله، وتعرية فساد الساسة والحكام وتدنى معاييرهم المعرفية والقيمية، من خلال حديثه عن هذين الوزيرين (النموذج الذى يمثل حقيقة العصر). إنه الحديث الذى يومئ من طرف خفى إلى حقيقة الوزير ابن سعدان، وحقيقة من هم على شاكلته، ويشى بحقيقة مشاعر التوحيدى إزاء النخبة السياسية فى عصره، واحتقاره ممثليها الذين نالوا السلطة والرئاسة بالقوة لابالفضل والاستحقاق. وهى المشاعر والآراء التى لا يستطيع أن يعلنها بشكل سافر لأنه لم يحسم علاقته بشكل نهائى بهذه النخبة، فظل يسعى إليها، ويستجدى عطفها، ويلح على الوجود فى مجالسها منافقا رموزها (٢٨).

لقد حاول التوحيدى فى هذين المثالين، وفى أمثلة أخرى عديدة، قول ما يريد عبر فعل التذكر، واستدعاء المتذكر وروايته بشكل خاص خلاق، على نحو جعل أقوال الآخرين وشخوصهم وأحداث حياتهم بمثابة الأقنعة التى يتوارى التوحيدى خلفها، ليقول كل ما يريد دون أن يتعرض للمساءلة أو العقاب.

ولم يكتف التوحيدى باستخدام هذا الأسلوب فيما يتعلق بآرائه السياسية وحدها، بل يستخدمه فى صياغة مواقفه المعرفية والفكرية والعقيدية. مثال ذلك استدعاؤه محاورة (أبى بشر متى بن يونس، وأبى سعيد السيرافى)، وروايته لها فى صياغة مراوغة لافتة إلى حد كبير. هذه الصياغة المراوغة

توحى للوهلة الأولى بانحياز التوحيدى للسيرافى وإعجابه به، فى مواجهة متى المنطقى، ودليل ذلك صورة السيرافى الذى يصوره التوحيدى صائلا جائلا فى حلبة الحوار، مقابل متى صاحب الردود المقتضبة التى لا ترقى إلى أسئلة السيرافى، ولا ترد على حججه أو تحاول تفنيدها (٢٩). ولكن هذه الصياغة تحوى نقيضها فى داخلها، ذلك أن فيْض اللسان الذى يعانى منه السيرافى ليس سوى دليل على قدراته المعرفية المحدودة وانغلاقه وضيق أفقه العقلى، أو لنقل ديماجوجيته التى تدفعه إلى محاولة إبهار الحاضرين بما يستعرضه من معارف. وفى مقابل هذا النموذج الفج، يبرز النموذج النقيض، نموذج متى المنطقى ذى الطابع الهادئ الرصين، المتعقل الذى لا يتكلم إلا قدر الحاجة، يصوغ أفكاره فى لغة محددة، منضبطة انضباطا عقليا. إنه نموذج المفكر المتفلسف صاحب المنطق والروية الذى لا يسعى إلى إبهار الآخرين، وإنما يسعى إلى تأسيس الحقيقة. ومن اللافت أن يتحقق كل من النموذجين بصفاته تلك فى إطار موقفه العقلى من الثقافة الأخرى، فالسيرافى هو التجسيد الحى للنموذج المحافظ المنغلق على ثقافته، صاحب الرؤية الجامدة الرافضة للتفاعل الثقافى مع الآخر. أما متى فهو النموذج النقيض للانفتاح على ثقافة الآخر (اليونان)، والإيمان بإمكانات التلاقح الثقافى المثمر. وتومئ الصياغة المراوغة إلى حقيقة الموقف المعرفى للتوحيدى، وانحيازه الفكرى إلى نموذج متى، وإيمانه بإمكانات التواصل الثقافى وأهميته. وما يثير الانتباه، فى هذا الصدد هو تلك المفارقة بين صياغة التوحيدى لهذا الصراع بين المنطق والنحو، أو الثقافة المنفتحة والثقافة المنغلقة (الإمتاع والمؤانسة) حيث اتسمت الصياغة بالمراوغة والتقية، وبين صياغته المباشرة التى تبين عن انحيازه للمنطق فى (المقابسات) أثناء حواره مع أبى سليمان السجستانى (٣٠). إنها المفارقة التى تنبع من اختلاف سياق الحديث ونوعية المتحدث إليه، وتؤكد أن التوحيدى يمارس محادثة الإمتاع فى مواجهة متحدَّث إليه سلطوى ذى نزعة محافظة، فى حين كان يحاور السجستانى فى (المقابسات) محاورة التلميذ المحب والأستاذ الصديق ذى العقل المتفتح على معارف الدنيا.

ومهما يكن من أمر، فإن الأمثلة عديدة على هذا النوع من الحديث المراوغ فى نصوص التوحيدى، ولكننا نكتفى بهذا القدر الذى يوضح فكرتنا ويدعمها. وننتقل منها إلى فكرة ملازمة، تتصل بالدور الذى يقوم به الحديث فى شحذ إمكانات الخيال الخلاق الذى تمارس الذاكرة بواسطته حضورها الإبداعى المتجدد؛ ذلك الحضور الذى يتسع لأحاديث العجائب والغرائب ورواية الحكايات والقصص الخرافية والعجيبة، على نحو يفتح المجال على سعته أمام إمكانات التخيل الخلاق للذات المتحدثة. مثال ذلك حكايات التوحيدى المثيرة عن عالم الحيوان وغرائبه، فى الليلة العاشرة من (الإمتاع والمؤانسة) (٣١). وهو الحديث الذى علق عليه بقوله: «ما أغفل الإنسان عن... هذه العجائب التى تصعد فوق العقول التامة بالاعتبار، والاختبار بعد الاختبار» (٣٢).

وحين تؤسس الذات عوالمها الخيالية والعجيبة فى فعل المحادثة، فإنها تؤسس آفاق الحلم وإمكاناته التى تجاوز حدود العقل وقوانين الطبيعة. وتؤسس حلمها الشخصى المباشر الواقعى فى أحيان أخرى، محاولة الإيحاء به لمن تحدثه أو للآخر الذى تعرف أنه قادر على أن يحققه لها. وها هو التوحيدى يحلم بأن يكون المنشئ البليغ والمحرِّر الوحيد فى المملكة، لسان الملك الذى به ينطق، وعينه التى بها يبصر ويستبصر فى الأمر، حامل الأسرار الذى لا شريك له، المحدث بالمكنونات والمفضى إليه ببينات الصدور. ويصوغ التوحيدى هذا الحلم فى ثنايا حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة السابعة، راويا له ما دار بينه وابن عبيد، حول «البلاغة والحساب» وأيهما أكثر أهمية للملك (٣٣).

وإذا كان الحديث يستثير ذاكرة المتحدث ومخيلته، فإنه يستثير عقله فى المقام الأول، حيث تمارس هذه القوى فعاليتها المعرفية فى ظل هيمنة العقل وسيطرته، بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا خلاقا.

وتتنوع صور العقل وإمكاناته ووظائفه عند التوحيدى، خلال أفق الحديث بتنويعاته المختلفة. ومثال ذلك ما نراه فى (الهوامل والشوامل) عبر آفاق السؤال والجواب، حين يمارس عقل المتحدِّث (السائل) دوره بوصفه عقلا متمردا، لا يكف عن إثارة السؤال المفتوح حول كل شئ مما اعتادته الذات

وتوارثته واعتنقته من أفكار وآراء وأحكام وترابطات عقلية مألوفة ومستقرة، وممارسات عملية وأخلاقية ولغوية. وتشكل هذه الممارسة العقلية، فى تقديرى، ما يمكن تسميته «الوعى النقدى المنقسم على ذاته»؛ حيث تضع الذات نفسها موضع المساءلة، حين تضع الآخر موضع المساءلة. فيغدو حديثها مع الآخر حديثا غير مباشر مع نفسها، ونوعا من أنواع المحاورة التى تفتح آفاق السؤال والشك الجموح والمراجعة المستمرة أمام الذات، فتؤسس الطابع النسبى للمعرفة.

ولو انتقلنا إلى (المقابسات) وجدنا ممارسة أكثر نضجا لدور العقل ذى الطابع الفلسفى، حيث القدرة على توليد الأفكار بواسطة التحاور وتبادل النقاش مع الآخر (الند المعرفى)؛ إذ إن الذات المتحدثة العاقلة فى (المقابسات) تسعى إلى تنمية وعيها وتطوير معارفها وتأسيس جوهرها الشريف لا لمجرد إثارة السؤال وزعزعة اليقين والشك فى مقولات الوعى الثابتة لديها. أما فى (الإمتاع والمؤانسة) فقد كان العقل هو الذى يتم استفزازه مراوغاً يمارس كل إمكانات المناورة والتقية كى يقول ما يريد دون أن يقع فى المحظور ويتعرض للعقاب. إنه العقل الذى يراقب نفسه بنفسه، ويحذر إمكانات التهور والانفتاح والتداعى الحر. ليس هذا فحسب، بل يحاول العقل تجنيد كل طاقاته، ليؤدى دور المسامر النديم فى أحسن حالاته.

وبالطبع، فإن تعدد أشكال الممارسات العقلية للذات المتحدثة أثناء حديثها مع الآخر يرتبط باختلاف هذا الآخر المتنوع الذى قد تبهره وتثيره بحديثها المتجدد، وتفيده وتمتعه بتؤثر عليه عقليا وخياليا بدرجات متفاوتة، على نحو يولد لديها متعة الإحساس بذاتها، والشعور بتحققها وتفردها المعرفى وتفوقها الفكرى. وهو الإحساس الذى يبلغ أقصى درجاته حين يكون المستمع ممثلاً لسلطة قمعية، أو يكون صورة من صور المتحدث إليه القمعى.

ومن اللافت للانتباه أن تولد قدرة الذات على المناورة والمراوغة والمخايلة، فى هذا السياق، لديها إحساسا قويا بالمتعة التى تزكى التهكم والسخرية، والتى تتبدى فى المبالغة فى تضخيم الآخر واستجدائه وإشعاره أنه مركز الكون الذى تتصل به دورة الحياة والموت. وهى المبالغة التى تعنى نقيضها وتوحى به[٣٤]. لكن هذه المتعة تورث الذات مرارة وشقاء من جانب آخر، لأنها شكل من أشكال التقية الناجمة عن قهر الذات وقمعها، مما يوقعها فى أزمة تناقض معها ما بين الظاهر المعلن والباطن الخفى، وهو تناقض يتصاعد فى كتابات التوحيدى إلى أن يبلغ ذروته فى (الإشارات الإلهية).

وكما يستثير الحديث مشاعر الذات إزاء نفسها والآخر المتحدث إليه، على نحو يفضى إلى توتر التناقض بين مبدأ الرغبة ومبدأ الواقع، وبين ظاهر المبالغة وحقيقتها، فإن الحديث يستدعى مشاعر الذات إزاء من تتحدث عنهم، وأمثلة ذلك عديدة لافتة التناقض. ولنلاحظ عمق المفارقة بين حديث التوحيدى عن أبى سليمان المنطقى وأمثاله من المثقفين (النماذج العقلية الفلسفية المنفتحة على الآخر)، وحديثه عن أمثال ابن السمح والقومسى (اللذين لا حظّ لهما من الفلسفة وغوائلها)[٣٥]، وكذلك حديثه عن الوزيرين وغيرهما من رجالات العصر وساسته، وهو حديث يتضمن الكثير من الازدراء والترفع والاحتقار.

وبالطبع، فإن قدرات الذات المعرفية والوجدانية لا تتحقق بأقصى طاقاتها عبر أفق الحديث إلا فى ظل سيطرة الذات المتحدثة على لغتها، خاصة أن الحديث يغرى بعفويته بالاسترسال والاستطراد، كما أن رغبة الذات فى إبهار الآخر أو مخايلته ومراوغته، أو مايمكن تسميته بإغراء الحديث، قد تدفع الذات إلى الوقوع فى أسر التلاعب اللغوى؛ الأمر الذى يفسد وظائف الحديث، ويسلبه إمكانات ثرائه، ويعرض الذات لمخاطره العديدة. ولذلك يحدثنا التوحيدى عن جموح الكلام فى أكثر من موضع فى نصوصه المختلفة، غير أن أكثر هذه المواضع إثارة للانتباه هو ذلك النص الذى يصف فيه الكلام بقوله:

«إن الكلام صلف تياه، لايستجيب لكل إنسان، ولايصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة، ويتعسر مرارا، ويذل طورا، ويعز أطوارا، ومادته من العقل، والعقل سريع الحؤول،

خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان ومجراه على اللسان، واللسان كثير الطغيان»[٣٦].

والأبعاد السياسية الاجتماعية القلقة متضمنة فى النص؛ حيث تنعكس مخاوف التوحيدى وهواجسه وعلاقته المتوترة بالسلطة ورموزها ووسائطها[٣٧]، وحيث لابد من تحجيم الكلام الذى لو وجد مسرحا لم يقف وأتى على صاحبه بالبلاء[٣٨]. ولكن مايهمنا من النص، فى هذا المقام، هو تلك العلاقة الصعبة التى يمارسها المتحدث معايشا التحدى العنيف الذى يفرضه عليه الكلام. إن هذا الحديث عن جموح الكلام وصعوبته، بل عسر انقياده إلى المتكلم، إنما هو حديث عن علاقة صراعية شديدة الثراء بين الإنسان واللغة بوجه عام، ذلك لأن اللغة تمارس حضورا استفزازيا عنيداً إزاء صانعها ومبدعها الذى انفلتت من قبضته، متأبية عليه، مراوغة له، مستنفرة ملكاته المعرفية وقدراته الإبداعية كافة، ممارسة شكلا من أشكال السطوة والطغيان.

ويلفتنا التوحيدى إلى أن المشكلة لم تعد فى علاقة المتحدث بالمتحدث إليه، والتأثير فيه وإقناعه، أيا كان نوع هذا التأثير والإقناع، وإنما هى بالأساس مشكلة علاقة المتحدث بلغته وكلامه ووعيه بهما. إنه الوعى الذى يبلور قدرة المتكلم على صياغة معانيه وأفكاره، وتوصيلهما إلى المتلقى، فى صورة لفظية مطاوعة للمعنى منسجمة معه، وليست دونه أو أكثر منه.

إن العلاقة بالكلام علاقة إشكالية على مستوى وعى المتحدث من وجهتين، أولاهما: أنها علاقة تكشف إمكانات الخداع الخفى فى هذا الوعى وصياغاته العقلية، خاصة حين ينحاز العقل إلى الوهم، إلى تبنى السائد والزائف، والتكريس له والبرهنة عليه. ويتماهى العقل فى هذه الحالة مع صورة الذات الاجتماعية التى شكلها المجتمع بنمط وعيه وقيمه السائدة المستقرة؛ تلك القيم التى استلبت الذات الأصيلة أو الوجود الأصيل، حيث العقل المتحقق بانتمائه إلى عالم الحقائق واليقين.

ثانيتهما، أن ما يؤدى إليه هذا التكشف من مراجعة الذات لنفسها، حيث يتجسد وعى المتكلم فى ألفاظ وكلمات وجمل تسبح فى الهواء خارجه، يتلقاها بسمعه، كما يلقيها على غيره، فتنفصل عنه بمجرد نطقها، وتتحرر من إساره وقيوده ورقابته، لتصبح شاهدة على مكنونه الخفى، معبرة عن وعيه المضمر. وحينئذ، يصبح الكلام مرآة المتكلم الكاشفة عن مافى داخله: ذاته والآخر. ويصبح الوعى منقسما على نفسه، يتحقق ببينونته، ويتشكل وعيا ضديا، تتكاشف به الذات، إما لتجاوز الوعى الزائف ومفارقته إلى وعى مغاير، وإما لتكريس حالة التشظى والانقسام، ومعايشتها بما يتحول بالوعى الضدى إلى وعى شقى مأزوم.

ومن المثير للانتباه، حقا، أن يشترط التوحيدى فى المتحدث هذه الدرجة العالية من الوعى بالذات وبصياغتها اللغوية المعبرة عما فى داخلها من معان وأفكار، ويطالب المتكلم أن يفهم عن نفسه أولا ماتقول، ثم يروم أن يفهم عنه غيره[٣٩]. إن هذا السعى إلى وضوح الذات أمام ذاتها لغويا، يوحى بإمكانات الالتباس الواردة بين الذات ونفسها، ويسعى إلى تجاوزه.

ـ ٤ ـ

تتعدد أشكال الحديث مع الآخر، وتتنوع بتنوع المتحدث إليه، وطبيعة علاقته بالمتحدث. وتنقسم أنواع المتحدث إليه فى نصوص التوحيدى إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: المتحدث إليه الذى لايتعامل معه التوحيدى بوصفه ندا حقيقيا على المستوى المعرفى، وهذا المتحدث غير الند ينقسم، بدوره، إلى نوعين: المتحدث إليه القمعى السلطوى، والمتحدث إليه النظير المختلف ثقافيا.

القسم الثانى: المتحدث إليه الند (معرفيا، وثقافيا) غير القمعى. وإذا توقفنا، أولا، عند المتحدث إليه القمعى السلطوى، أو مايمكن تسميته محادثة الآخر ـ السلطة، أمكننا رصد علاقة المتحدث بالمتحدث إليه، فى نصوص التوحيدى، بواسطة حالتين للذات المتحدث إليها:

الحالة الأولى: حالة المتحدث إليه الصامت الذى لايتبادل الحديث بشكل واضح معلن مع المتحدث.

الحالة الثانية: حالة المحدِّث: الذى يتبادل الحديث مع المتحدث إليه ويتفاعل معه بشكل واضح.

ولنتوقف مبدئيا عند دور المتحدِّث إليه القمعى بشكل عام، سواء كان صامتا أو ناطقا فى فعل الحديث.

أما المتحدث إليه الصامت، فإن صمته لايعنى أننا نقف إزاء متحدث إليه سلبى لا فاعلية له فى لحظة الحديث. إنه فى حقيقة الأمر محدِّث خفى له حضوره الذاتى الذى يملى شروطه الخاصة على محدثه. ويحدد موضوع الحديث ونوعيته، كيفية صياغته، وطبيعة اللغة المستخدمة فى هذه الصياغة، وإمكانات الأداء وآلياته، وتوجيه سير الحديث، وكيفية تداعيه، بل نكوصه وتراجعه. إن المحدث الخفى يمارس فاعليته بوصفه الحضور الذى يتجلى خلال الصمت أو الإيماء الذى يقترن بغيره من الرسائل الشفرية التى تسهم إسهاما فعالا فى تشكيل لحظة الحديث. وقد يكون المحدث الخفى محدثا خطرا، وربما أشد خطورة من المحدث المعلن، ذلك لأن الذات المتحدثة قد لاتستطيع التكهن بحقيقة استجابته الخفية التى تعتمل داخله، والتى لايمكن معرفة مداها أو طبيعة نتائجها، والتى قد تنعكس بصورة سلبية على سلوك المستمع إزاء المتحدث. وبالطبع، تزداد خطورة هذا المحدث الخفى حين يكون ممثلا لسلطة قمعية من أى نوع، سياسية أو اعتقادية أو اجتماعية، جاهلة بلاوعى، فردية أو جماعية.

وإذا تحول هذا المحدث الخفى الصامت إلى محدث حقيقى معلن، ينطق بدل أن يصمت، فإننا نواجه سطوة قمعية سافرة، خاصة أنه سيحاول توجيه دفة الحديث، ودفعها فى الاتجاه الذى يريد، بل يكاد يضع على لسان محدثه مايريد أن يسمعه، ممارسا كل وسائل الضغط، المباشرة أو غير المباشرة، على هذا المتحدث. وقد يصل الأمر إلى أن يحدد المتحدث إليه شروطا مسبقة لكيفية محادثته من أجل استفادته واستمتاعه بالحديث؛ وهو الأمر الذى يلغى وجود المتحدث، ويحيله إلى شئ من الأشياء أو أداة من الأدوات.

وتفرض أمثال هذه الحالات على الذات المتحدِّثة درجة عالية من التقية [٤٠]، واللجوء إلى شتى وسائل التعريض والتلويح، والتلاعب بحيل المجاز، واستخدام الرمز والإلغاز، بل تحديد مساحات السكوت والكلام، ففى السكوت أمان كما يقول التوحيدى. وقد تلجأ الذات فى حالات القمع الشديدة إلى النفاق والمداهنة، أو المخايلة، أو تزييف الوعى بالحقائق وبالذات وبالآخر[٤١]، ذلك الذى قد تحمله الذات المتحدثة، مبرزة محاسنه، مكرسة قيمه وإيديولوجيته، مستجدية عطفه مع أنها فى أعماقها، بل فى أعماق حديثها نفسه، ترفضه وتزدريه[٤٢]. وحينئذ تقع الذات فى مفارقة عنيفة، وتتناقض مع ذاتها، مما يسمها بالارتباك، ويبرزها وجودا زائفا مستعبدا مستلبا.

ويصبح الحديث حصارا للذات فى أمثال هذه الحالات، يستعبدها لحساب قوانين «الآخر» وشروطه القمعية، فيقتل عفويتها، وقدرتها على الانفتاح المعرفى. ويبرز الوجه السلبى للحديث منطقة شائكة، شديدة الخطر، مزالقها كثيرة، وتحدياتها متنوعة، ونتائجها غير مأمونة، فى ظل ظروف قمعية تغترب بوجهه الآخر الموجب.

ونتوقف عند نماذج ثلاثة للمحاور السلطوى القمعى فى الحديث، لنرى موقف التوحيدى منها فى مجالاته النصية. ونبدأ بالعامة لأنهم أكثر هذه النماذج وضوحا، من حيث نمط الاستجابة اللاعقلى الذى يتصفون به، وهو النمط الذى يكشف عنه رد التوحيدى على الوزير ابن سعدان حين نصحه بالتصدى للقص والكلام فى محافل العامة، فيقول:

«إن التصدى للعامة خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة، وماتعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»[٤٣].

ولايشذ موقف التوحيدى من العامة، فى هذا النص، عن الموقف السائد لدى النخبة المعرفية التى تعتبر العامة طغمة جاهلة لا عقول لها، ولاسبيل إلى التواصل معها دون ابتذال الذات المعرفية.

ويرتبط موقف هذه النخبة (أومن يمكن تسميتهم بطوائف المحدثين[٤٤] أصحاب الثقافة الفلسفية العقلية ومن ضمنهم التوحيدى)، فى جانب منه، بإحساسها بانعدام اللغة المشتركة بينها وبين العامة الجهلاء، وفى جانب آخر، بالنفور من الدور القمعى الذى مارسه العامة على كل من صدمهم بما يخالف ما انبنى عليه وعيهم[٤٥]. وقد تحول العامة إلى أداة للقمع فى عصر التوحيدى، خاصة بعد أن تولت الأجهزة الإيديولوجية للدولة صياغة وعيهم بما يتناسب ومصالحها، بواسطة فقهاء السلطان الذين عملوا على تشويه صورة النخب الثقافية المخالفة ورميهم بالزندقة والكفر، وهى التهمة التى لم ينج منها أبو حيان، رغم كل مراوغاته وتقيته.

أما النموذج الثانى للمتحدث إليه السلطوى، عند أبى حيان، فهو رجل العقيدة. ولعل الليلة السابعة عشرة من (الإمتاع والمؤانسة) تقدم صياغة لافتة لهذا النموذج، خاصة فى المحاورة التى دارت بين المقدسى (ممثل العقل) والحريرى (ممثل النقل). ويفند الحريرى أقوال المقدسى بأسلوب خشن يصل إلى حد الإساءة والسب، والاتهام بالكفر، وغير ذلك من الوسائل التى لاتستند إلى العقل. لكن المقدسى لايقدم تنازلا عن موقفه الفكرى بأى حال ويكتفى بالقول:

« الناس أعداء ماجهلوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة ويطرح الشحناء، ويقدح زند الفتنة»[٤٦].

ومن اللافت فى هذه المحاورة صياغة التوحيدى التى تذكرنا بصياغته المراوغة لمحاورة متى والسيرافى، غير أن الموضوع أكثر حساسية فى هذه المحاورة، لأنه يمس العقيدة، ويفرض التقية، وهى تقية تظهر فى وصف التوحيدى استجابة المقدسى إلى كلام الحريرى بقوله: «انبهر المقدسى بما سمع، وكاد يتفرى إهابه من الغيظ والعجز وقلة الحيلة»[٤٧]. وهذا وصف يحاول تغطية التعاطف مع المقدسى، ونبرة السخرية المضمنة فى وصف الحريرى الذى «كّر كر المدلّ، وعطف عطفة الواثق المظفر»[٤٨].

ويثير الانتباه فى هذه الليلة (السابعة عشرة) موقف أبى سليمان السجستانى (أستاذ التوحيدى وخله الأثير) من قضية الشريعة والفلسفة، وهو موقف متخاذل إذا ماقيس بموقف المقدسى؛ ذلك لأن السجستانى يصر على الفصل بين الفلسفة والدين، ويهاجم موقف إخوان الصفاء الذين حاولوا أن يضموا الشريعة للفلسفة[٤٩]، وذلك فى كلام يتسم بالازدراء والتغضب، والاحتشاد والتعصب، فيما يلاحظ الوزير الذى يتعجب من هجوم أبى سليمان، وهو رجل يعرف بالمنطقى، ويقرأ كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان[٥٠]. ويرد أبو حيان على هذا التعجب مدافعا عن أبى سليمان، موضحا وجهة نظره ونافيا عنه التناقض، ومؤكدا أن ممارسة التفلسف لاتنفى الإيمان بالشريعة؛ لأنهما طريقان منفصلان مع الاحتفاظ بالصدارة للشريعة وحقائقها[٥١].

وبعيدا عن مايثيره الرد من أسئلة كثيرة حول حقيقة موقف التوحيدى من قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة ـ فذلك ليس موضوع بحثنا ـ فإن الليلة السابعة عشرة، التى ورد فيها حوار الوزير والتوحيدى حول أبى سليمان، ليلة إشكالية تثير الكثير من الأسئلة المعلقة عن دلالة استدعاء أقوال المقدسى مقابل أقوال أبى سليمان؛ حيث المفارقة واضحة بين النموذج الحدى الذى لايقبل المهادنة والنموذج المقابل الذى لايصل بالأمور إلى حد الصدام العنيف. أضف إلى ذلك مراوغة الإفصاح عن موقف أبى سليمان، وهل يعبر حقا عن المهادنة، أم أن التوحيدى يراوغ بتصويره على هذا النحو مقابل المقدسى؟

على أية حال، فإن هذه الليلة تقدم لنا نموذجا لافتا لنمط المحادثة مع محدث قمعى على المستوى العقيدى، وتطرح علينا صورة حية وافية للصراع القائم فى هذا العصر بين المثقفين «العقلانيين» المتطلعين إلى مجاوزة أشكال الوعى السائد والمثقفين «التقليديين» الذين يحرصون على تثبيت دعائم ماهو قائم، حرصا على استقرار أوضاعهم الاجتماعية ومصالحهم السياسية والاقتصادية. وقد كان المثقفون التقليديون يستخدمون العقيدة لقمع كل من تسول له نفسه الخروج على ماهو سائد.

وننتقل إلى النموذج الثالث الأخير فى مثلث القمع الجهنمى، حيث المتحدث إليه الذى يمثل القمع السياسى السلطوى (الوزير ابن سعدان) هو النموذج الأكثر حضورا فى (الإمتاع والمؤانسة). ولن نكرر ماسبق أن ذكرناه عن مناورات

الذات المختلفة إزاء هذا المحدث، ولكننا نتوقف عند نص يبلور هذه العلاقة فى أشد حالاتها وضوحا وجلاء، وهو النص الذى تفتتح به الليلة الأولى فى (الإمتاع والمؤانسة)؛ حيث يملى الوزير شروطه الخاصة التى ينبغى على التوحيدى مراعاتها فى محادثته إياه، لأن فى تحقيق هذه الشروط تحقيق الغاية المرجوة من المحادثة (الإفادة والإمتاع).

إن الوزير يطلب من التوحيدى الاسترسال والتوسع دون الوقوع فى الاستطراد المشتت والمخل، كما يطالبه بإعمال ذهنه ورأيه، وإفساح المجال لبديهته وعفويته، وإطلاقه العنان لخواطره، وهو ساكن البال مطمئن. ويضيف الوزير إلى شروطه تحذير التوحيدى من أن يجبن جبن الضعفاء، أو يتأطر تأطر الأغبياء، فيتردد فى جواب مايسأل عنه أو يتلعثم ويخشى قول الحقيقة، كما يدعوه إلى المبالغة فى الوصف والتفصيل. وفى الوقت نفسه الذى يطلق فيه الوزير العنان للتوحيدى كى ينطلق متحققا بأقصى طاقاته الخلاقة، يحذره من إطلاق الحديث على عواهنه، وضرورة التيقن مما يقول، وتوخى الصدق فى الإسناد، والفصل فى الأحكام، وعدم الاحتكام للظنون والريب، والتروى والتريث حتى لايكون فى الحديث أدنى شبهة أو شك[٥٢].

وبغض النظر عن البعد القيمى لهذه الشروط التى تبناها التوحيدى معايير أساسية لبلاغة الحديث، كما سبق أن ذكرنا، فإنها تضعنا إزاء حالة من حالات السطوة؛ سطوة الشروط المحددة لإمكانات تداعى الحديث وشطحاته وتخلقه العفوى الحر. وبالطبع، فإن مايسمها بهذا الطابع هو كونها صادرة من مركز سلطوى. ودليل ذلك أن الوزير يردف كلامه بتهديد يقول فيه:

«وكن على بصيرة أنى سأستدل مما أسمعه منك فى جوابك عما أسألك عنه على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه»[٥٣].

وذلك قول يؤكد التوعد والتحذير من الاستهانة بذكاء صاحب السلطة، ويفرض اتجاها محددا سلفا للحديث. ولقد وعى التوحيدى مخاطر القمع التى يمارسها عليه محاوره السلطوى، فقال له:

«يؤذن لى فى كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية، ولاتحاش، ولا محاوبة ولا انحياش»[٥٤].

ولاأظن أن التوحيدى استطاع أن يحقق مايريد. ولكن ماقاله يثير الكثير من الأسئلة حول ما إذا كان التوحيدى أراد حقا أن يتحقق حضوره الخلاق بإزالة حالة الحذر من المتحدث إليه السلطوى؟ ولاشك أن إزالة المخاطبة بضمير التعظيم علامة لغوية ترمز إلى إزاحة حاجز التسلط الذى يفصل بين التوحيدى ومحدثه، مما يحقق للحديث درجة أعلى من التواصل الحى بين أطرافه. وهل حاول التوحيدى أن يوحى للمحدث السلطوى بإمكان الحوار المتكافئ بين المثقف والسلطة، بواسطة الحديث الذى يتحرر من صيغ التحفظ والتعظيم، وهل أراد بمطلبه أن يلعب المثقف دورا أكثر فعالية بوصفه ناصحا مرشدا، وكاتماً للسر، وليس مجرد مسامر ونديم؟ وهل توجه التوحيدى بمطلبه فعلا إلى الوزير أم أنه يتوجه به إلى من سيقرأ حديثه بعد تدوينه؟ وهل أراد السخرية من الوزير والتهكم من معاييره التى تتناقض مع ممارساته وممارسات من حوله من حاشية أدانها على لسان ابن برمويه، فيما بعد؟

إن النص متعدد الدلالات ينبهنا إلى طبيعة العلاقة المتوترة بين المتحدث (المثقف) والمتحدث إليه الذى يمثل السلطة القامعة على المستوى السياسى ـ الاجتماعى، وهى علاقة تغدو حياة التوحيدى نموذجا مثاليا لها، من حيث حدة التناقض الوجدانى والمعرفى إزاء السلطة؛ فالتوحيدى احتقر السلطة وازدراها، ولكنه خشى سطوتها وسعى إلى عطائها، بل استجدى هباتها ومنحها، وكان يحاول التمرد على السلطة بواسطة المعرفة وسطوتها، ومراوغة الحديث. ولم يكن يسمح لنفسه، وهو يدون محاوراته مع الوزير، أن يواجه سلطة أقل منه ذكاء ومراوغة وقوة، وإنما سلطة تدرك قيمته وإمكاناته، وخطورة حديثه فى مجالسها، فتحتفى بهذه القدرات وتعلن توقها إلى حديثه ومؤانسته[٥٥]، بل تستفز إمكاناته المعرفية بما يحفزه على المناورة والمراوغة.

وإذا تركنا هذا النوع من «المتحدث إليه» إلى مقابله، وهو المتحدث إليه النظير على المستوى الثقافى، فإن المثال البارز على ذلك، فى نصوص التوحيدى، هو النموذج الذى يمثله مسكويه فى (الهوامل والشوامل). وهو نموذج يصوره التوحيدى تصوير النظير المختلف فى المنزع، إلى الدرجة التى تجعل منه النقيض الذى يرفضه التوحيدى، ويعلن بواسطة الحديث تناقضه معه. وحين نستخدم صفة «النقيض» لوصف مسكويه، فى كتاب التوحيدى وليس فى الواقع التاريخى، فإننا لانقصد وضعه فى سلة واحدة مع مفكرى التيار النقلى، وإنما نقصد الإشارة إلى التناقض فى إهاب مشترك يضم التوحيدى ومسكويه، رغم الخلاف الحاد بينهما.

والتناقض هنا لايكمن فى نوعية الثقافة التى هى واحدة عند الطرفين، ولكن يكمن فى منهج استخدام العقل، بوصفه المعيار الأساسى لهذه الثقافة. إن مسكويه يظهر فى (الهوامل والشوامل) مفكراً يمتلك إجابات جاهزة نهائية يقينية على كل الأسئلة، والعقل عنده أفق مغلق لتحقيق اليقين المطلق إلى حد كبير. أما العقل عند التوحيدى، فهو أفق مفتوح يؤسس للسؤال الدائم الذى يعنى نسبية الحقيقة وتعدد وجوهها، ويجعل اليقين أفقا مفتوحا للتجدد المعرفى. والخلاف بين النموذجين خلاف بين الشخصية الجامدة الثابتة والشخصية المتوترة القلقة التى لا تركن إلى سكون اليقين.

هذا الخلاف هو مايتحول بأفق الحديث فى (الهوامل) إلى أفق يتمرد فيه التوحيدى على مسكويه الذى يستفزه باستقراره واستسلامه إلى راحة اليقين التى لم يذقها التوحيدى فى حياته. وينتج هذا الاستفزاز ـ المتعمد فى أحيان كثيرة ـ حالة من العنف لدى التوحيدى الذى يتهكم بمحدثه ويسخر منه بأشكال تتراوح مابين المراوغة والمباشرة، وذلك مايتنبه إليه مسكويه، ويعاقب عليه التوحيدى بطريقته الهادئة(٥٦).

ولايكتفى التوحيدى بالتهكم بمسكويه، وإنما يضيف إلى ذلك محاولة القيام بدور الأستاذ الذى يكشف جهل تلميذه، ويعريه أمام ذاته قبل كل شئ، محاولا زعزعة يقينه بتساؤلاته الكثيرة حول الآراء والأفكار والمعتقدات، بل العادات والممارسات المستقرة الشائعة. ولكن هيهات، فمسكويه يؤمن فى أعماقه بأنه على صواب ويقين، وأن التوحيدى يتخبط فى جهله وشكه. وفى المقابل، يشعر التوحيدى بالاستعلاء على مسكويه؛ الأمر الذى يظهر فى حديثه عنه فى (الإمتاع)(٥٧) من ناحية، ويدفعه فى (الهوامل والشوامل)، من ناحية أخرى، إلى أن يسأله السؤال الذى يتضمن إجابته داخله ليوحى بجهل المسؤول، ذلك الذى لايسمع السؤال بل يسعى إلى الإجابة التى تكشف طبيعته العقلية الثابتة.

وإذا كان أفق الحديث مع هذا النموذج يُعد أفقا لمناورات الذات، وممارسة ألاعيبها التى لاحصر لها إزاء الآخر، فإن أفق الحديث مع نموذج المتحدث إليه الند المكافئ للذات يغدو أفقا للتواصل والثراء المعرفى والوجدانى الذى لاحد له. والانتقال هنا انتقال من محادثة القمع وانعدام التكافؤ المعرفى إلى محادثة الأنداد والأصدقاء الأكفاء. ويظهر نموذج المحدث المتفاعل المثالى الذى تصبح المحادثة معه تلقيحا للعقول، وترويحا للقلوب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب(٥٨). وذلك مايشير إليه التوحيدى، حين ينقل عن أبى سليمان قوله لأصدقائه الذين يحاورونه:

«بكم اقتبست، وبحجركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عشوت، وإذا صفى ضمير الصديق للصديق، أضاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما ردءاً لصاحبه، وعونا على قصده، وسببا قويا فى نيل إرادته ودرك بغيته، ولاعجب من هذا، فالنفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح»(٥٩).

ولعلنا نلاحظ ثراء النص الذى يبرز إمكانات المحادثة الخلاقة وطاقاتها الدافقة، فالمحادثة الموجبة حقا تتم بين الأنداد معرفيا ووجدانيا وقيميا، بين ذوات حرة وأصيلة، فى جو من الألفة والحميمية والائتناس الذى لاينفى الاختلاف. وتلك محادثة المحاورة التى تتولد فيها المعرفة المتجددة، وينبثق نورها مشرقا فى ضمائر الخلان الصافية صفاء المرايا المجلوة الصقيلة. وتتوهج المعرفة فى هذه اللحظة نارا تتطلع إليها النفوس التى تتقادح وتتصادم وتتنافس وتتذاكر، والعقول التى تتلاقح فتتجاوز وترتقى، وتستشرف آفاق الحقيقة، وتطلق

الألسنة العنان لفيضها، وتمارس الكلام بكرا نقيا، حرا لفظا ومعنى، صادقا، ينتمى إلى معايير العقل ومبادئه.

هذا النوع من الحديث يؤكد حضور الذات والآخر حضوراً حرا خلاقا، دون قمع. إنه حضور حر تحقق فيه الذات حريتها فى حرية الآخر وتميزه، حين يسعى كلاهما إلى الائتلاف فى عمق الاختلاف.

ـ ٥ ـ

كانت النفس هى الهاجس المؤرق للتوحيدى، من حيث اكتشاف حقيقتها وتحقيق سعادتها فى العالم، وكان التوحيدى يعبر عن الهاجس الذى لم يفارقه بعبارات الاستفهام التى تقول:

«ما ملتمس النفس فى هذا العالم؟ وهل لها ملتمس وبغية؟ وإن وسمت بهذه المعانى، خرجت عن أن تكون علية الدرجة، خطيرة القدر لأن هذا عنوان الحاجة، وبدء العجز... وأوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»(٦٠).

قد يخدعنا هذا القول، للوهلة الأولى، فنتصوره سؤالا عن النفس الشقية التى تغترب عن ذاتها وعالمها، محاولة تأسيس وجودها خارج نطاق العالم وقوانينه ومجمل علاقاته. ولكن التوحيدى كان يحاول بسؤاله، فى المرحلة الفكرية التى صاغه فيها، أن يؤسس للذات بمعناها الفلسفى العقلى، ليس بوصفها ذاتًا ميتافيزيقية، وإنما بوصفها ذاتًا عاقلة تمارس وجودها داخل العالم بقوانينه وعلاقاته، متحققة بالجوهر العقلى الشريف للنفس الناطقة التى هى موطن التكليف، مجاوزة الوجود الحسى البهيمى والوجود الاجتماعى الفج فى الوقت نفسه. إنها ذات متفردة تؤسس وعيها ونمط قيمها وفق قوانين العقل التى تحقق لها إمكانات حضورها الفعال داخل العالم بوصفها ذاتًا مبدعة.

وكان تأسيس هذه الذات جانبًا من تأسيس نزعة إنسانية ذات طابع فلسفى عقلى، حاول التوحيدى أن يحقق بها الحضور الأمثل للذات الإنسانية، على نحو يتناسب وشرفها المعرفى فى هذا العالم. ودليل ذلك إثارته موضوع النفس ضمن إطار عام يتصل بحديث الإنسان، من حيث هو موطن الإشكال والكائن المحير الملئ بالتناقضات، المتردد بين الواقع والمثال العقلى. والذات التى يشير إليها التوحيدى، فى هذا السياق، ذات تؤكد هذا الإنسان المتحير فى حقيقته وتناقضاته وعلاقاته المعقدة بكل ما حوله.

وقد تطلب تأسيس النزعة الإنسانية إعادة اكتشاف الإنسان، وهو الأمر الذى لا يتحقق إلا فى لحظة البينونة بين الذات ونفسها، بوصفها لحظة إيجابية لتبادل الحديث الذى يعيد تأمل معتقدات الذات وممارساتها وعلاقاتها. هذه اللحظة لا ينفصل فيها فعل الحديث فى ازدواجه، ما بين حديث النفس مع ذاتها، وحديثها مع الآخر، فكلا الحديثين ممارسة معرفية متحدة، تنهض بها الذات لإعادة اكتشاف نفسها، وإعادة بناء اتصالها بالآخر. ولا تتأسس هذه الممارسة فى إطار من الميتافيزيقا الخالصة وإنما فى إطار العقل الفلسفى على وجه الخصوص(٦١).

وكان التوحيدى فى المرحلة الفكرية السابقة على كتابة (الإشارات) لايزال يؤمن بإمكانات العقل بوصفه أفقًا منفتحًا، يمكن إعادة النظر فى كل شئ من خلاله، أملا فى زعزعة النسق الجامد للقيم والأفكار الثابتة المنغلقة على ما يشبه اليقين(٦٢). وكان الإلحاح على العقل يعنى، فى هذه المرحلة، القدرة على تقديم إجابات مفتوحة تتناسب وطبيعة العالم الحى المتغير، إجابات تولد أسئلة جديدة تفضى إلى يفاع القدس، حيث يبلغ العقل أرقى مدارجه المعرفية. والبداية هى حديث الذات ونفسها، أو حديثها والآخر الكامن فيها على نحو يفضى إلى وعى متجدد متنوع، يمور بالتمرد والسؤال أملا فى تأكيد يقين عقلى مفتوح، وسعيًا وراء تحصيل السعادة المنشودة فى الدنيا والآخرة(٦٣).

ويعبر التوحيدى عن محادثة النفس، فى هذه المرحلة، بوصفها جلاء للنفس وصقلا لإمكاناتها المعرفية والوجدانية، وتحقيقًا لمزيد من الوعى، بشكل متجدد يصون النفس من الفساد والصدأ، ويدفعها إلى المضى قدمًا فى طريق السعادة بما يحقق جدواها فى العالم. ولكن هذه المحادثة تنقلب إلى نقيض الهدف منها فى مرحلة (الإشارات الإلهية)؛ حيث

يتحول حديث النفس إلى ممارسة وجدانية ذات طابع صراعي عنيف، يدعم غربة النفس عن ذاتها وعن الآخر والعالم، داخل وعي منغلق على نفسه، مستغرق في عزلته، يرتد إلى داخله ليهرب من الآخر والعالم، ويحيلهما إلى محض أداة يمارس بها انقسامه وتشظيه.

ولا تكتفى الذات بنفى الحضور الفعلى للآخر والعالم في هذا الحال، وإنما تنفى حضورها في العالم، وتغترب بكيانها الدنيوى من أجل تأسيس كيانها الميتافيزيقى خارج العالم وداخل نفسها. والنتيجة هى الوقوع في أسر الوعى الشقى، وعى التمزق والتشظى والانقسام والتناقض والتضارب؛ الأمر الذى يتجلى في حديث مغاير للذات مع نفسها، تمارسه في عمق بينونة مختلفة تحوم حول اليأس لتقع فيه.

وحين تفقد الذات إيمانها بالعقل في مرحلة (الإشارات الإلهية)، وتهجره إلى ما تحسبه نجاة لها، وتستريب في الآخر والعالم، تفقد ثقتها بأداة الاتصال بهما؛ أى اللغة في معاييرها العقلية التى تحقق الوضوح والصدق الإشارى. وتفسح الذات المجال للغة أخرى، تغاير لغة العقل وتناقضها. وتبرز لغة الباطن والأسرار الغامضة في تشظيها الدلالى وثغراتها المربكة وصوامتها المحيرة، مؤكدة قرارة العزلة التى لا تعرف التفاعل مع الآخر والكون.

لماذا حدث ذلك في كتابات التوحيدى؟ وكيف حدث؟ وكيف انتقل حضور «الحديث» من أفق الوعى النقدى إلى عزلة الوعى الشقى؟ وهل كانت هناك بدايات توحى بهذا التحول في نصوص ما قبل (الإشارات)؟ الإجابات متعددة. وأوضحها أن تقلب التوحيدى في سنوات عصره أفضى به إلى اليأس، وأن هذا التقلب الطويل القاسى ترك علاماته التى تعد إرهاصًا لما كان لابد أن ينتهى إليه التوحيدى في علاقته بنفسه وبالعالم من حوله. وقد استقر أغلب الباحثين على أن نص (الإشارات) نص متأخر. وذكر التوحيدى نفسه، في إحدى إشاراته، أنه نطق بها في السبعين من عمره، بعد أن نال منه الفشل وافترسه اليأس.

ولسنا في حاجة إلى الحديث عن حياة التوحيدى، أو علاقته المعقدة بواقعه الاجتماعى والسياسى والثقافى، وتنقله الذليل بين الوزراء، فتلك أمور بحثها كثيرون غيرنا، ولا داعى لتكرارها. يكفى تأكيد أثر العلاقة المعقدة للتوحيدى بعصره، في تحولاتها التى أفضت إلى تحوله من الإيمان بحديث الوعى النقدى إلى الاستغراق في حديث الوعى الشقى.

لقد فشل التوحيدى في تحقيق حلمه بالذات الخلاقة، المؤثرة، العاقلة، المتواصلة مع الآخر في ظل الإحباطات المتوالية التى نالته خاصة في علاقته بالسلطة، ولكن هذا الفشل لم يكن نتاج مصارعة الظروف الخارجية في ذاتها فحسب، وإنما كان إلى جانب ذلك نتاج أزمة خاصة عجز معها الوعى عن التحقق بتمام تمرده حتى على المستوى الفردى رغم تحققه بالقيمة المعرفية. لقد أسهم التوحيدى في إجهاض حلمه المعرفى الاجتماعى نتيجة عجزه عن اتخاذ موقف عملى حاسم في الواقع ومن الواقع، فانتهى إلى حال لم يستطع معها احتمال ـ أو حتى قبول ـ النتائج المترتبة على إجهاض الحلم.

والتوحيدى في ذلك نموذج للمثقف الذى لم يقبل واقعه، ولم يعرف كيف يتواءم مع هذا الواقع ويتحايل على قواعده، ولم يستطع أيضًا أن ينفصل عن هذا الواقع أو يعتزله أو يتعالى عليه، فظل مراوحًا بين الإقبال والإدبار، بين مدح الآخرين وذمهم، بين حب العالم وكرهه، لا يملك أداة لتغيير الواقع أو تثويره، فانتهى به الأمر إلى التخلى عن ما بدأ به، والغوص في قرارة التوحد التى صاغ حديثها الخاص في (الإشارات الإلهية).

وطبيعى أن تكون لنهاية التحول مقدمات معلنة، وعلامات نصية لافتة، في كتابات ما قبل (الإشارات)، ومثالها تساؤلاته المؤرقة عن ظاهرة الانتحار في أكثر من موضع، وإثارته موضوعات تبين عن توتره بين مبدأى الرغبة والواقع، كحديثه عن المال الذى هو من قبيل القوة الشهوانية والعلم الذى هو من قبيل القوة العاقلة، وحديثه عن غربة العالم في زمان يورث الشرف بالميلاد، وتتحكم حظوظه في مصائر العباد. ويضاف إلى ذلك توقفه على مسائل تتصل

بحرمان الفاضل وإدراك الناقص، وغياب الصداقة الحقة والإخلاص والألفة، وتناقض الظاهر والباطن... إلخ[٦٤].

وقد تراكمت هذه المقدمات، فى تحولات الكتابة وتقلبات العمر، وأفضت إلى النتيجة التى تمثلت فى ضياع اليقين، وانقلاب الشك إلى سجن للنفس، وتحوّل الحديث إلى نفثة حائرة أو إشارة قلقة. ولذلك يقول التوحيدى فى (الإشارات):

«الحديث ذو شجون، والقلب طافح بسوء الظنون، بما لعله يكون أو لا يكون: فكر يخالطه جهل وجنون، ويفارقه علم ويقين ...... وأما يقينى وارتيابى، فلى يقين، ولكن فى درك الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، فكيف يكون خبره عن الارتياب... فليس لشئ مما تراه عينك منهاج، ولا لذى لب به سرور وابتهاج»[٦٥].

ونستطيع ملاحظة الدلالة المتحولة لكلمة «الحديث» التى أصبحت مرتبطة بالقلب الطافح بسوء الظنون، والفكر المتقلب بين الجهل والجنون، والعقل الذى انصرف عن اليقين إلى الارتياب؛ حيث شقاء الإنسان الذى لا يدرك من معنى ما حوله سوى عجزه عن الإدراك.

- ٦ -

إن نص (الإشارات الإلهية) هو النص الوحيد الذى لا يروى فيه التوحيدى عن أحد، أو يسجل أحاديث دارت فى مجالس معرفة أو مسامرة. إنه حديث واحد، طويل، متقطع، متضارب، بين الذات ونفسها، صيغ بشكل مراوغ، غير معلن أو مباشر، تناجى فيه الذات نفسها، وتحادثها، من حيث هى آخر منفصل، ذلك أن الذات تعى نفسها خلال وعيها بالآخر الذى يغدو أشبه بالصورة المرآوية العاكسة الكاشفة لكل أوجه الذات المتباينة، ومظاهر انقسامها وازدواجيتها، بل حلمها المستحيل. وينقسم هذا الآخر إلى قسمين أساسيين: الآخر المطلق الذى تعى الذات صورتها الحلم فى مرآته عبر سلب المعرفة به. أما الآخر النسبى الدنيوى، فهو هذا الآخر المتخيل الذى أنتجته الذات وشكلته وفق تصوراتها الذاتية، واستدعته من خبراتها الحياتية والوجدانية فى تعدد علاقاتها وتنوعها. وجانب من هذا «الآخر» تمثيل مراوغ للآخرين الذين مارسوا على الذات ما اضطرها إلى النفاق والرياء، وأفضى بها إلى الإحساس بالتمزق والتشظى، بل الذنب والخطيئة، لأنها قدمت ما قدمت من تنازلات لنيل مكاسب لم تحصل عليها. وجانب ثان من هذا «الآخر» تمثيل مواز للحضور الأليف المؤنس للتلميذ والند والأستاذ (الشيخ)، بكل ما يعنيه هذا الحضور من معانٍ مناقضة تمامًا لمعانى التمثيل الأول.

ويتنوع حضور الآخر المتخيل بين مستويات ثلاثة من أساليب النداء. ويتكشف المستوى الأول حين يقول التوحيدى المتحدث: «ياسيدى» أو «أيها الشيخ» فيعنى متحدثًا إليه أعلى. أما حين يقول: «أيها الجليس المؤنس والصاحب المساعد»، فإنه يشير إلى المتحدث إليه الند.

أما حين يقول: «ياهذا» أو «أيها الإنسان»، فإنه يعنى متحدثًا إليه أدنى، هو الإنسان الدنيوى أو المريد الذى لم يفارق مرحلة الطلب. هذا التنوع دال على أحوال وجوده المتعدد فى لاوعى المتحدث، وانقسامه بين هذا التعدد. وعندما يقول التوحيدى:

«ياهذا... هذه مشاكسة بينك وبين نفسك، لا بينك وبين غيرك، فانتبه لها، واعمل فى تنقيح شوكها، وفى استقامة ما شرد عنها، وفى نفى ما ركد عليها مفسداً لها، فإنك بهذه العناية منك بك، ولك فيك، تبلغ غاية... مناك»[٦٦]،

فإن قوله يدل على الفضاء الداخلى لحديث الذات المنقسمة على نفسها فى محاولتها بلوغ الغاية منها إليها. ولكنها لا تبلغ هذه الغاية، فالحلم محال، والشك يربض فى كل سبيل.

وتتنوع أساليب ممارسة الذات وأشكال حديثها مع نفسها من خلال تنوع صور الذات فى مرايا الآخر بتجلياته المختلفة. وأولى هذه الممارسات ما تحاوله الذات التوحيدية من ممارسة فعل الحديث فى توجهه إلى الله عبر أدعيتها له فى (الإشارات الإلهية). ولم تكن الذات التوحيدية المتحدثة تسعى، فى حقيقة الأمر، إلى حال من أحوال الكشف الذى

يتجلى فيه المطلق للنسبى، وإنما كانت تسعى إلى اكتشاف ذاتها ـ الحلم، أو صورتها فى مرآة الحق. ويتحقق وعى الذات المتحدثة، فى هذا المستوى، بواسطة وعيها بالذات الإلهية أو بأصل الذات الحلم. إن الذات المتحدثة تؤكد دومًا عجزها عن إدراك الكنه الإلهى وحيرتها إزاءه، بل تقول إننا على الحقيقة ما عرفنا إلا أنفسنا، وما تحيرنا إلا فينا [٦٧]. هذا السلب لإمكانات المعرفة بالمطلق، وحصرها فى حدود الذات ـ الحلم، يفتحنا على لانهائية هذه الذات وعمق أغوارها. هذه اللانهائية، بدورها، تجعل من رحلة الذات المتحدثة للبحث عن ذاتها رحلة سرابية، فتغدو الذات ـ الحلم حقيقة مراوغة كالسراب، لا تستطيع الذات الفعلية الإمساك بها فى تجربتها المعرفية، أو امتلاكها بشكل نهائى ويقينى. ولكن استحالة تحقق الإمساك بالحلم والتطابق معه يورث الذات الوعى الشقى، والإحساس بالانفصام والتمزق بين ذاتين: الذات الدنيا التى تظل منجذبة إلى العالم، والذات ـ الحلم المفارقة. هذه الوضعية المعرفية المجهضة للذات هى ما يشكل سمت الحديث مع الله فى مجاليه المتعددة المتناقضة. والمجلى الأول هو مجلى الحلم، أما المجلى الثانى فهو مجلى تسلطى. ولذلك يتسم الحديث بالتأرجح بين إعلان التمرد والخوف والتوجس من المكر الإلهى فى جانب، والشعور بالأمان والطمأنينة فى حضرة الرحمة الإلهية فى جانب ثان، أو التأرجح ما بين الائتناس بالحلم الجميل والوحشة من استحالة تحققه ودوام مراوغته، بعبارة أخرى [٦٨].

والممارسة الثانية للحديث هى الممارسة التى تترك فيها الذات ـ التوحيدية المتحدثة حديثها مع الآخر المطلق مجلى الذات ـ الحلم لتنتقل إلى الحديث مع الذوات الصوفية بوصفها المرايا التى تتكشف عبرها صورة النفس القديمة النقية التى فقدتها الذات التوحيدية عبر رحلة التيه فى عالم الوحشة والأطماع الدنيوية. وتتأرجح هذه الصورة المثالية بين حالة الشيخ القطب (الأعلى)، وحالة الخل المعرفى والجماعة الصوفية الأولى (الند).

أما فى الحالة الأولى، فإن الذات تحادث ذاتها المثالية الأرقى من موقع المريد الذى يحادث شيخه المتمنى الآخر المتخيل الذى تتكشف عبره صورة الذات المثالية. ويتسم هذا الحديث بالشوق اللاهب والحنين الجارف إلى الملجأ والملاذ الأخير الذى تستدعيه الذات من زمانها الأول (زمان النقاء الصوفى). وتمارس الذات المريدة، فى حديثها إلى شيخها، كل الأساليب الممكنة للاستعطاف واستجداء القرب والتواصل والتعاضد. وتناجى الذات المتحدثة سامعها وتبثه هواها ووجدها، وتعلن شدة ضعفها وهوانها واحتياجها إليه، مستغيثة به من هجير دنياها الموحشة ووحدتها القاسية ومشاعرها المقيتة بالذنب والخطيئة. وتمارس قمة خضوعها إلى سامعها حين تترك له قيادها، وتضع نفسها منه موضع الرهينة المستلبة معرفيا ووجدانيا، حيث المريد بين يدى شيخه كالميت بين يدى غاسله [٦٩].

وتشق الذات المتحدثة طريقها نحو آخرها الأرقى عبر آفاق لغة الإشارات برموزها ولطائفها العديدة والخفية، محاولة التحقق بإمكانات تفتح هذه اللغة وثرائها المعرفى والوجدانى فى ظل الحضور الملهم والمتفرد للآخر الأرقى. ولكن هيهات، فالملاذ المتمنى ناء بعيد، تقف دون التواصل معه عوائق الزمان والمكان، وكثافة الخطأ الذى لا سبيل إلى التطهر منه أو تجاوزه، والحضور العنيد للذات الدنيا التى تظل ترفض الانصياع لذاتها العليا، لشيخها المتمنى، وتكرس حدة الثنائية والشقاق، وتسم توجه الذات المريدة إلى طريق الحق بالتناقض والزيف وعدم الإخلاص [٧٠].

وحين تعى الذات استحالة تحقق حلم التواصل تتحول إلى حديث اللوم والتأنيب والعتاب، كأنها تحاول أن تزيل عن كاهلها عبء أزمتها وفشلها، وتحمله لشيخها (لذاتها المثالية) الذى جافاها وخذلها، ولم يحمها من التردى، ولم يمد إليها يد المساعدة كى ينقذها من عثرتها [٧١]. وتؤسس الذات المتحدثة، عبر حديث اللوم والعتاب الذى يصل إلى حد الإدانة الضمنية للآخر المتمنى، عائقًا جديداً يحول دون التواصل، مما يدعم انفصام الذات ويمزق وحدتها.

ومن المثير للانتباه فى حديث الذات المريدة مع شيخها المتمنى (صورة الذات المثالية) أنه يلتبس أحيانًا فى وعيها بصورة الله (صورة الذات الحلم)، ويلتفت التوحيدى إلى ذلك فيطلب المؤاخذة من الله، ويستجدى عفوه، شارحًا موقفه، بقوله:

«اللهم، لا تؤاخذنى بإقبالى على خلقك، وبمسئلتى إياهم على ما هو عتيد عندك، وبتواضعى لهم فيما أجده حاصلًا قبلك، فإنما ذلك فزع منى إلى كل من ادعاك، وتحلى بحبك، وانتمى إلى خدمتك، وبفضل حبى لك أحب كل محب لك، ولفرط وجدى بك أجد بكل واجد بك»(٧٢).

وما أحب التوحيدى على الحقيقة إلا ذاته؛ الحلم الإلهى عبر صورة ذاته المثال (الشيخ المتمنى). والذاتان وجهان لعملة واحدة فى حقيقة الأمر، هى الذات التوحيدية العليا. لقد حاول المتحدث (التوحيدى) ابتعاث الروح فى حلمه القديم الذى كاد يتحقق له فى بداية حياته، حين حاول يومًا سلوك الطريق وذهب إلى أحد الشيوخ الكبار يستعين به على هدفه، فنهره وأبعده، فأجهض الحلم وتاه التوحيدى فى مسارب الحياة المظلمة يحمل فى لاوعيه هذا الحلم البعيد، وهذا اللوم المضمر للشيخ الذى لقيه بعدها بسنوات فسأله لماذا عامله هكذا؟ فقال له الشيخ: كنت أنفرك منى لأعزيك بى(٧٣). وها هو التوحيدى يعيد إنتاج خبرته المؤلمة، وحلمه القديم المجهض، عبر حديثه لشيخه المتمنى، مجلى ذاته المثالية التى يلوذ بها محتميًا من نفسه الدنيا، مستعينًا بها على صراعه معها، مخفقًا للمرة الثانية فى تحقيق حلم المريد الذى يسعى إلى التحقق بمعارف الطريق، ومفارقة دنيا الأطماع والشهوات من أجل استعادة سلامة الذات ووحدتها. ولعلنا نلاحظ أن الازدواجية التى حكمت علاقة التوحيدى بالله (مجلى الذات الحلم)، وحديثه إليه المتأرجح بين الائتناس والوحشة، هى نفسها التى شكلت علاقته بالشيخ المتمنى وحديثه إليه بوصفه مجلى للذات المثالية من جانب، وللسلطة القمعية من جانب آخر.

أما الحالة الثانية، فإن الذات تحادث ندها المعرفى أو جماعتها الصوفية الأولى التى تستدعيها من أعماق زمانها الصوفى القديم. ويغلب على حديث الذات فى هذه الحالة الائتناس والألفة والمودة، ولا تلوح الوحشة بين ثنايا حديثها، لأنها تمارس علاقة ندية يغيب عنها البعد السلطوى بكل تجلياته القمعية معرفيًا ووجوديا. إن الذات تتحدث إلى آخرها الند الذى تتقارب وإياه معرفيًا ووجدانيا، الآخر الذى يستدعى صورة الذات النقية فى ممارستها تحققها المعرفى والوجدانى فى مجالس خلان الطريق وأصفيائه، حين تتهادى وإياهم الحديث، حديث اللطائف والإشارات التى تجافى عنها اللفظ، وتنادى دونها الوهم والعقل(٧٤). وتستعيد الذات ذكريات تلك التجربة الثرية عبر أفق الحديث استعادة تتعاضد بها على قسوة أيامها الحاضرة، ووحدتها وغربتها الموحشة، متحسرة بمرارة على فقدان تلك الأيام الخوالى الجميلة، وهؤلاء الصحاب الأوفياء، متألمة على فقدان نقائها القديم الذى لا تكف عن إعلان شوقها وحنينها إلى استعادته. وتستطيع الذات داخل أفق الحديث مع آخرها الند أن تبوح بأسرارها وخفاياها، وتصرح بهمومها وآلامها، وتشكو هواجسها المؤرقة، فتجد من يسمعها ويتعاطف معها ويرحم بؤسها. إن الذات المتحدثة، هنا، تحاول التواصل مع ذاتها النقية عبر الآخر الند دون ممارسة أى شكل من أشكال القمع أو التسلط، بل على العكس تحاول التواصل من خلال أفق الحديث التبادلى الحميم. لكن رغبة الذات التوحيدية فى تحقيق هذا التواصل تظل رغبة غير متحققة لأنها مؤسسة فى أفق الحلم المستحيل، حلم استعادة الزمان القديم. وما فقد لا يستعاد. وتظل هذه الرغبة المجهضة أفقًا دائمًا للشوق الذى يستعر داخل الذات التوحيدية دون تحقق، مما يورثها الشقاء والإحساس الدائم بالغربة الحادة التى حاصرتها حتى تركت العالم، موحشة، منفصمة عن ذاتها التى لم تتواءم معها أو تتحد بها.

وتنتقل الذات من حديث الأعلى والند إلى حديث الأدنى الذى يجمع ما بين المريد المبتدئ والإنسان الدنيوى. والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة هى الذات التوحيدية الدنيا، ولذلك فإن أساليب الحديث وأشكاله التى تمارسها الذات، فى هذا المستوى، تتداخل فى أحيان كثيرة.

أما عن حديث الذات مع المريد المبتدئ الذى هو مجلى لصورة النفس الدنيا، من حيث هى إمكان معرفى قابل للترقى والتجاوز، فإن الذات المتحدثة تمارس دورها هذه المرة بوصفها شيخا لهذا المريد. وتتنوع أساليب حديثها إلى مريدها، كما تتنوع أشكاله وتتفاوت بين الشدة والعنف، بل اللوم والتقريع، وبين النصح والإرشاد والدعوة إلى المجاهدة،

والصبر على الطريق، والحذر من مزالقه. وقد تستخدم الذات المتحدثّه لغة الإشارة أحيانا كوسيلة لاستفزاز مريدها معرفيا ووجدانيا، حيث إنها لاتقدم له معرفة جاهزة أو واضحة، بل تقدم لغزا معرفيا هو صياغة لخلاصة تجربتها المعرفية التى يستحيل نقلها إلى السامع (المريد المبتدئ) لتفاوت الدرجة المعرفية. ويخلق ذلك انفصالا واضحا بين الذات المتحدثة ومريدها لاسبيل إلى تجاوزه إلا بسعى المريد بكل طاقاته إلى التحقق بتجربته المعرفية الخاصة، المنعزلة عن الذات المتحدثة التى ينحصر فضلها فى النصح والإرشاد، وفى استفزاز طاقات المريد عبر لغة الرمز والإشارة (٧٥).

وليس المريد المبتدئ متلقيا سلبيا لتجربة الذات المتحدثّة فى هذا السياق. إنه إمكان إيجابى يسعى إلى التحقق بالمعرفة من أجل الارتقاء إلى الذات المتحدثّة والاتحاد بها. هذا المريد تعبير عن النفس التى تسعى نحو ذاتها، وتحاول الانضواء تحت لوائها المعرفى. ومن اللافت للانتباه فى هذه العلاقة أن المريد المبتدئ (النفس من حيث هى إمكان معرفى) قد يتدخل أحيانا بشكل إيجابى لمعاونة شيخه فى لحظة الشطح المعرفى، حتى إن الذات المتحدثّة فى لحظة وجدها تقول له: «يا هذا : أين نحن؟ حدثنا عنا فقد طحنا منا»(٧٦). وذلك قول الذات (الشيخ) التى تستنجد بنفسها الإمكان (المريد المبتدئ) كى تنقذها وتحميها من سطوة الفجأة الإلهية المباغتة، عبر لحظة الحديث، كأنها لحظة تفيق خلالها الذات وتستعيد هدوءها وتوازنها.

أما حين تفرغ الذات من حديثها مع المريد المبتدئ، فلا يبقى لها سوى حديثها مع نفسها الدنيا، أى مع آخرها الدنيوى المطلق. وهو الآخر الذى يبدو قمعيا، كأنه صورة الذات المادية الاجتماعية، السلطة المضادة، عدو الذات الأول. ويتسم حديث الذات مع نفسها، فى هذا المستوى، بالعنف واللوم والتقريع والتهديد، فى محاولة للتدمير النهائى والمحو الكامل لحساب الذات المثالية الأرقى معرفيا.

وتبدو الذات المتحدثة فى حديثها هذا كأنها تعيد إنتاج القهر على هذه الصورة الدنيا لذاتها، وتلك الذات التى قهرت صاحبها بتعلقها بالدنيا وشهواتها وأطماعها حتى اضطرته إلى تقديم التنازلات وإراقة ماء الوجه. وتقمع الذات المتحدثة كل من قمعها فى صورة هذه الذات، وتمارس إزاءها كل مشاعرها المحبطة، وتعاقبها فى الوقت نفسه على كل ما أورثتها من أحاسيس الألم والشقاق والتناقض. إن محاولة تدميرها هى محاولة ضرورية لإزاحة العائق الذى يحول دون التحقق بالكمال المعرفى والسلام النفسى ووحدة الوعى، وحسم الاختيار لحساب الذات العليا.

ومن اللافت للانتباه أنْ تتعدد أساليب حديث الذات لنفسها الدنيا، وتتبدل، وتتولد نقائضها فى عمق بعضها وبعض، فتحدث الذات نفسها حديث التعزية والمواساة والتلطف واللين والرقة والترغيب، بل التوسل والعتاب الرقيق، كما تحثها حثا هادئا متزنا على حسم التردد وكسر حالة العجز عن التجاوز والتمرد عليها سعيا إلى تحقيق إمكانات اللقاء وإنهاءً لحالة الخصام والوحشة بين الذات ونفسها. وترنو الذات نحو نفسها فى محاولة تبدو حقيقية ومخلصة للتحقق بالوحدة والوئام (٧٧). غير أن الذات لن تفلح فى استيعاب أشواقها الدنيا وأطماعها التى مازالت تشدها إلى عالم الواقع الردئ. وتعى الذات التوحيدية المتحدثة تعدد أساليبها فى الحديث إلى نفسها الدنيا، وترصدها بين الحين والآخر رصد الحائر الذى لايعرف ماذا يفعل إزاء هذه الذات العصية التى لاتقبل الانصياع بأية طريقة (٧٨).

ومن المثير للانتباه أن تمارس هذه النفس الدنيا فاعليتها الخفية على مستوى الحديث، حيث تساهم فى تشكيل ردود فعل الذات المتحدثة، وتوجيه أسلوبها فى الحديث إليها، بل تجعلها تنعكس أحيانا على نفسها وتتأمل ذاتها، وتتشكك فى مدى صدقها وأهليتها لأداء دور الذات الراقية. إن هذه النفس الدنيا قد تمثل فى أحيان كثيرة المرآة الكاشفة والمخيفة للذات المتحدثة، حيث تتكشف من خلالها خفاياها وتناقضاتها (٧٩).

وعلاقة الذات المتحدثّة بنفسها الدنيا من أشد العلاقات تعقيدا فى نص (الإشارات)، وهى الصورة الأكثر حضورا وكثافة، أو الهاجس المؤرق للذات، لأنها تشكل التحدى الدائم، والعائق المستمر الذى يحول دون تحقيق حلم الذات بالوحدة والانسجام فى إهاب وجودها الميتافيزيقى المفارق.

وممارسة الذات المتحدّثة حلمها المعرفى الميتافيزيقى ما بين التحقق واللاتحقق فى أفق حديثها الطويل مع نفسها بصورها المختلفة داخل نص (الإشارات)، هى الممارسة التى تسم هذا الحديث بسمات خاصة يصفها لنا التوحيدى قائلا:

«حديث والله عنيف، الفكر فيه يورث الوسواس فى الصدور، والسكون عنه يصد عن الجواز والعبور، والسؤال عنه يحمل على التهمة، والجواب عنه يزيد فى الحيرة. فهل رأيت قولا كلما بان غمض؟ وهل رأيت عرقا كلما سكن نبض؟ وهل رأيت نارا كلما أطفئت اشتعلت؟ وهل رأيت كبدا كلما بلت جفت؟ وهل رأيت سقما كلما عولج أعضل؟ وهل رأيت بيانا كلما وضح أشكل؟ وهل رأيت مطلوبا كلما دنا بعد؟ وهل رأيت صدأ كلما جلى زاد؟ وهل رأيت نشأ كلما كون فسد؟ وهل رأيت فتقا كلما رتق اتسع؟ وهل رأيت مهجرا كلما استظل أضحى؟ وهل رأيت مغفيا كلما انتبه نعس؟ وهل رأيت مريضا كلما استقل نكس؟ وهل رأيت وضعا كلما استقام عكس» (٨٠).

وياله من حديث، هذا الذى يورث كل هذا الإحباط والجنون والإحساس بالعبث والتناقض. إن أفق الحديث يصبح هنا أفقا ينقطع فيه فعل الحديث، أفقا لممارسة أقسى لحظات الألم والانقسام والتمزق والغربة، بل لممارسة القمع والاتهام، ولانتعاش الظنون والشك بوصفه معاناة شقية لاتفضى إلى الحقيقة بأى شكل من الأشكال، وإنما تورث الحيرة والتيه والضياع اللانهائى. ويغدو أفق الحديث فى هذا السياق مرتعا خصبا وثريا لنمو التناقضات التى يقارع بعضها بعضا فى صراع متوتر لاينتهى. وهو ليس صراعا مثمرا ينتج مركبا جديدا، وإنما هو حالة صراعية ذات طابع فريد، حيث كل نقيض يحوى نقيضه، ويتولد فى عمقه، وينفصل عنه ويفارقه. وفى ذلك ما يجعل التناقض قائما للنهاية لايحل، ولايختزل أحد طرفيه لحساب الآخر، رغم كل المحاولات المضنية لتحقيق هذا الاختزال. والنتيجة هى أن أفق الحديث يتحول إلى أفق لتولد الحقيقة المراوغة بين طرفى نقيض العلاقة المتوترة؛ حيث تصبح لحظة التحقق بالتواصل المعرفى الوجدانى هى لحظة التولد المخيف للنقص والانهيار فى عمق لحظة الاكتمال والوصول إلى الذروة. هذا الأفق هو المدار المغلق لحديث الوعى الشقى الذى يكرس لتمزق الأنا وتشظيها، فى لحظة البينونة الشقية التى تؤكد الفصل أكثر من الوصل، وتحقق الجارين اللذين يلتقيان فيتحدثان حديث التنافر والعراك والصراع فى حال وصفه التوحيدى بقوله:

«وأما قرارى واضطرابى، فقد ارتهننى الاضطراب، حتى لم يدع فى فضلا للقرار، وغالب ظنى أنى قد غلقت به، لأنه لاطمع لى فى الفكاك، ولا انتظار عندى للانفكاك» (٨١).

الهوامش

(١) أبوحيان التوحيدى: **المقابسات**. تحقيق: حسن السندوبى ط٢، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٦١، ١٦٢.

(٢) ابن منظور: **لسان العرب**، مادة (بين).

(٣) ابن منظور: **لسان العرب**، مادة (حدث).

(٤) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة** صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت. ج١، ص ٢٣ : ٢٨. ومن اللافت حقا أن ينتبه التوحيدى إلى هذه الحقيقة حول تجدد الحديث وتخلقه فى لحظات الزمن وتجددها وزوالها، وهو انتباه يشى بوعى ما بطبيعة الشفاهة، وبأن الكلمة الشفاهية المنطوقة، حدث صوتى لفظى معقد، يمنحه إمكانات تجدد المعنى، واستمرارية انبثاق الخصب فى الحاضر، هذا بالإضافة إلى تنوع المضامين، كما سنرى فيما بعد. راجع والتر. ج. أونج: **الشفاهية والكتابية**، ترجمة: حسن البنا عز الدين [سلسلة عالم المعرفة]، الكويت، العدد ١٨٢، صفحات ١١١، ١١٢، ١٥٣، ١٥٦.

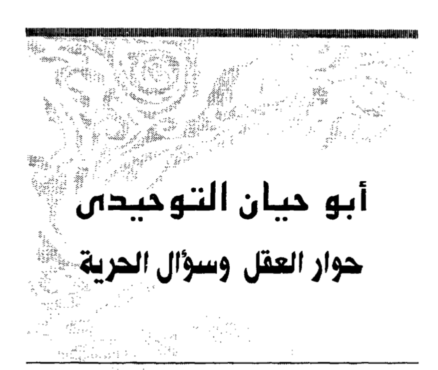
بل إن التوحيدى يقول فى **المقابسات**:

«وليس القلم كاللسان، ولا الخط كالبيان، ولا مايذهب مع الأنفاس كما يبقى وسمه بين الناس» (ص١١٨).

(٥) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٢٣، ٢٤.

(٦) التوحيدى: المصدر السابق، ج١، ص٨، ٩، ١٩، ٢٠.
(٧) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢٤، ٢٥.
(٨) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢٣.
(٩) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢٧.
(١٠) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢٧
(١١) التوحيدى نفسه، ج١، ص٢٣
(١٢) التوحيدى: نفسه، ج١، ص١٤٣ [الليلة التاسعة].
(١٣) التوحيدى: أغلب ليالى **الإمتاع**، و**المقابسات**.
(١٤) التوحيدى: نموذج **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥١.
(١٥) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة** [الليلة الأولى].
(١٦) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٢٣.
(١٧) التوحيدى: المصدر السابق، ج١، ص٢٣.
(١٨) الخرافات يقصد بها هنا الضلالات والاعتقادات الباطلة، وليس الحكايات الخرافية.
(١٩) التوحيدى: **المقابسات**، ص٢٢٣، ٢٢٤.
(٢٠) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٢٢.
(٢١) سالم حميش: «تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى»، ص٦٣ (ضمن مجلة **فصول**) المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥م، وراجع كذلك نصوص التوحيدى: **المقابسات**، ص١٥٠، و**الإمتاع**: ج٣، ص١٣٥. وراجع أيضا عبدالسلام المسدى: «التوحيدى وسؤال اللغة»، ص١٤٢: ١٥٠ حيث ترد تفاصيل مهمة حول هذا الموضوع، ونصوص مهمة فى هذا الصدد (ضمن مجلة **فصول**، العدد سابق الذكر).
(٢٢) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٨، ٩. ويروى أبو حيان هذا النص عن وصايا لأبى الوفاء المهندس حينما طالبه بتسجيل ما دار بينه وبين الوزير فى (**الإمتاع والمؤانسة**).
(٢٣) عبدالسلام المسدى «التوحيدى وسؤال اللغة»، ص١٤٣.
(٢٤) ترى هل يمكن اعتبار رواية السقيفة نموذجًا من نماذج الاسترجاع المناور المراوغ لأحداث التاريخ، حيث تقديم صياغة جديدة تكشف عن خفايا التاريخ من وجهة نظر الراوى؟
(٢٥) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٢٦، ٢٧
(٢٦) التوحيدى: المصدر السابق، ج١، ص٢٥، ٢٦.
(٢٧) التوحيدى: نفسه، ص٢٦
(٢٨ التوحيدى: نفسه، ج١، ص٥٠: ٦٦ (الليلة الرابعة).
(٢٩) التوحيدى: نفسه، ج١، ص١٠٤: ١٤٣ (الليلة الثامنة).
(٣٠) التوحيدى: **المقابسات**، ص١٦٩: ١٧٢.
(٣١) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص١٥٩، ١٩٨ (الليلة العاشرة).
(٣٢) التوحيدى، المصدر السابق: ص١٩٥.
(٣٣) التوحيدى: نفسه، ص١٠٣ (الليلة السابعة)
(٣٤) التوحيدى: نفسه، ص٢١، وكذلك المقدمة الموجهة لأبى الوفاء المهندس.
(٣٥) التوحيدى: نفسه، ص٣٤.
(٣٦) التوحيدى: نفسه، ص٩٠.
(٣٧) أبو الوفاء المهندس.
(٣٨) عبدالسلام المسدى: «التوحيدى وسؤال اللغة»، ص١٤٣.
(٣٩) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص١٢٥.
(٤٠) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٢٠.
(٤١) التوحيدى: المصدر السابق، ج١، ص٢٠، ٢١، والمقدمة.
(٤٢) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢١، ٢٢.
(٤٣) التوحيدى: نفسه، ص٢٢٥.

(٤٤) جابر عصفور: «بلاغة المقموعين»، (ضمن مجلة **ألف**، العدد ١٢، سنة ١٩٩٢، عدد: المجاز والتمثيل فى العصور الوسطى)، ص١٧.
(٤٥) جابر عصفور: المرجع نفسه، ص١٧، ١٨.
(٤٦) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج٢، ص١٧ (الليلة السابعة عشرة).
(٤٧) التوحيدى: المصدر السابق، ج٢، ص١٦.
(٤٨) التوحيدى: نفسه، ج٢، ص١٧.
(٤٩) التوحيدى: نفسه، ج٢، ص٦.
(٥٠) التوحيدى: نفسه، ج٢، ص١٨.
(٥١) التوحيدى: نفسه، ج٢، ص١٨ : ٢٢.
(٥٢) التوحيدى: نفسه، ج٢، ص١٩، ٢٠.
(٥٣) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢٠.
(٥٤) التوحيدى: نفسه، ج١، ص٢٠، ٢١.
(٥٥) التوحيدى: نفسه، ج١، ص١٩.
(٥٦) التوحيدى: **الهوامل والشوامل**، المقدمة، ص١ :٣، ٢٧.
(٥٧) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٣٥، ٣٦، وراجع كذلك **الهوامل**، ص٢٤ : ٢٦
(٥٨) التوحيدى: المصدر السابق، ج١، ص٢٥.
(٥٩) التوحيدى : **المقابسات**، ص١٦٤.
(٦٠) التوحيدى: **الهوامل والشوامل**، ص١٧٩، ١٨٠.
(٦١) التوحيدى: **المقابسات**، ص٣٧١، ٣٧٢.
(٦٢) التوحيدى: المصدر السابق، ص١٦٧.
(٦٣) التوحيدى: نفسه، ص٢٢٠.
(٦٤) التوحيدى: **الهوامل والشوامل**، ص١٥٠، ٣٣، ٨٠، ٨٨.
(٦٥) التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص٦، ٩، ٢٣، ١٦٥.
(٦٦) التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضى، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص٢١٦.
(٦٧) التوحيدى، المصدر السابق، ص٥٧، ٥٨.
(٦٨) التوحيدى: نفسه، ص٣٢، ٣٩، ٤٧، وبشكل عام خواتيم **الإشارات**.
(٦٩) التوحيدى: نفسه، ص٧٣ : ٧٨، الإشارة (١١).
(٧٠) التوحيدى: نفسه، ص١٩٠ : ١٩٣، الإشارة (٢٨).
(٧١) التوحيدى: نفسه، ص٧٤.
(٧٢) التوحيدى: نفسه، ص٧٧، ٧٨.
(٧٣) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى**، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص٥٠.
(٧٤) التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص٢٧.
(٧٥) التوحيدى: المصدر السابق ص٢ : ٦ إشارة (١).
(٧٦) التوحيدى: نفسه، ص٦٢.
(٧٧) التوحيدى: نفسه، ص٣٢ : ٣٨ (إشارة رقم ٥) نموذج لهذه الحالة.
(٧٨) التوحيدى: نفسه، صفحات ٩٠ : ٩١، ١٢٠. وإشارة رقم «٦» كذلك.
(٧٩) التوحيدى: نفسه، صفحات ١٣١، ١٣٥، ١٥١.
(٨٠) التوحيدى: نفسه، ص٢٣ : ٢٤.
(٨١) التوحيدى: نفسه، ص١٩.



أبو حيان التوحيدى

حوار العقل وسؤال الحرية

ماجد يوسف*

-١-

لا أظن أن هناك قراءة للتراث فى أية مرحلة من مراحله التاريخية المتتابعة، وفى أية منطقة من مناطقه الإبداعية (أدب فن - شعر - موسيقى - عمارة.. إلخ)، وعلى أى مستوى من مستوياته الفكرية والروحية (علم - فلسفة - دين - تاريخ سياسة - نقد... إلخ). ومهما كان موقع قارئه المعاصر (الفكرى/ السياسى/ الإيديولوجى/ الاجتماعى.. إلخ)، إلا ولها (هذه القراءة للتراث) علاقة شديدة القوة بالواقع الراهن واللحظة المعاصرة، وعى صاحبها ذلك أم لم يعه، قصد إليه أو لم يقصد.

ولذلك تسقط فى ضوء هذا المنظور كل الدعاوى التى تتحدث عن قراءة «محايدة» أو «برانية» للتراث. فمثل هذه القراءة «البيضاء» لا وجود لها أصلا إلا على مستوى الفرض التجريدى المفتقد دماء الصحة وماء الحياة.

فكل قراءة «آنية» لتراث «ماض» هى وعى معاصر به، وعلاقة راهنة معه، وصلة حاضرة الطزاجة بآفاقه وأطروحاته، سلباً وإيجاباً، اتفاقاً واختلافاً.

إذن، وبجملة واحدة، لا توجد «قراءة» «محايدة» للتراث، وإنما هناك «قراءات» «محايثة» له، تتباين وتتفارق طبيعة هذه «المحايثة» بتباين وتفارق مواقع أصحابها القارئين: الفكرية/ السياسية/ الاجتماعية الاقتصادية.. إلخ.

-٢-

لست معنياً فى هذا السياق بالحديث عن سيرة التوحيدى، وحياته، وعذاباته، وعصره، ومؤلفاته، وخصائص أسلوبه، وتاريخه الفكرى والشخصى... إلى آخر كل ذلك، لاعتقادى أن هذه الجوانب قد غطتها بشكل رائع أبحاث ودراسات وجهود مجموعة ممتازة من الأساتذة والمختصين الذين وقف بعضهم حياته الفكرية والعلمية بأكملها على كشف وتحقيق ودرس أعماله. وثمة إشارة واضحة إلى معظم هذه الجهود وجهود غيرها - فى نهاية هذا المقال.

*شاعر وناقد، مصر.

ولكننى معنى بالوقوف عند بعض الجوانب والمشاهد فى هذه الحياة الفكرية العريضة التى عاشها ومارسها التوحيدى، يهمنى ـ وأرجو أن يهمنا جميعاً ـ تسليط الضوء عليها الآن. فى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وهنا فى مصر، وفى كل مكان من الوطن العربى الكبير، مواقف وأفكار وممارسات أنجزت على أرض الواقع، ومنذ ما يزيد على الألف سنة. لنتأمل معا بهدوء دلالات هذه الممارسات والمواقف فى حينها، ونقارنها بما يحدث فى واقعنا الآن، فلعل هذه الوقفة المرآوية أن تجعلنا أقدر على رؤية أنفسنا، وعلى رؤية تراثنا، وعلى محاولة الإجابة عن سؤال يقول: لماذا كان أجدادنا كذلك، ولماذا أصبحنا نحن هكذا؟!

ومن ثم، فلا تدعى هذه المقالة لنفسها أكثر من أنها تشير مجرد إشارات سريعة، قد تكون فى حاجة إلى مزيد من البحث والتعمق (بل هى فى حاجة إلى المزيد، دون شك). وعلى أية حال، فحتى هذه الإشارات نفسها قد لا تتجاوز حدود الانطباع فى معظم الأحيان، ولكنه برغم ذلك ـ كما أرجو ـ انطباع مؤسس على وقائع من حياة الرجل وأفكاره ومقولاته، ومن ثم فسيغلب على هذا الحديث طابع الإفضاء، وإن كان له من فضل فيما أرجو، فلعله يكون فيما أتمناه من أن يؤدى تجاور هذه الإشارات لملامح ومواقف وأقوال التوحيدى، إلى لفت أنظارنا إلى دلالة/ دلالات كلية ما أحوجنا اليوم إلى الالتفات إليها، وتسليط الضوء عليها، وتكريسها بوصفها قيمة/ قيم وجدت بقوة فى تراثنا، وخصوصا فى عهود ازدهاره، وإضافته لتراث البشرية. ولعلنا أخيراً نعمل على استعادة هذه القيمة أو القيم واسترجاعها الآن، وهى باختصار قيم العقل، والحرية، والحوار، والرحابة الفكرية، والأمانة فى البحث، والجرأة فى النظر، والقدرة المسؤولة على الخلاف، والتحضر الخلاق فى وعى الآخر «المختلف» واحترامه والإقرار الكامل بحقه الكامل فى الوجود والمغايرة والأمن والحياة.

ـ٣ـ

وقعت فى غواية التوحيدى منذ سنوات بعيدة من صباى الباكر، بتأثير من والدى رحمه الله، عندما كان يقرأ مترنماً، متمايلاً مرتلاً «إشارات» التوحيدى «الإلهية» بين الحين والحين. ومع أننى لم أكن وقتها أفهم شيئاً مما أسمع، فإننى كنت مأخوذاً بذلك الإيقاع الساحر للكلمات، وبتلك الموسيقى المنبعثة من قراءته المتيمة المنغمة لهذه «التعويذات» التى بدت لى فى هذا الوقت كأنها رقى ساحر ممن يسخرون الجن، وقد شاهدتهم كثيراً وسمعتهم كثيراً لدى قريبات أمى يتمتمون بكلمات (لاأفهمها أيضا) وإن كان لها وقع مشابه فى نفسى وقتها لوقع «إشارات» التوحيدى كما سمعتها من أبى للمرة الأولى!

وعندما تورطت فى العمر والقراءة، ظل للتوحيدى هذا التأثير نفسه الساحر المبهم العميق الغور فى حناياى، وإن أصبحت قادراً بعد ذلك بالطبع على تحريره من رقى السحرة وتمتمات المشعوذين، وتعاويذ الدجالين، وازددت إعجاباً وغراماً به على مر الأيام.

ولعلى الآن لو بحثت بدقة عن السر الجوهرى فى هذا الإعجاب المتزايد بالرجل، والحب الكبير لأدبه، والحماس العظيم لفكره، لوجدته أساساً وأولاً فى هذه المشابهة الكبيرة بينه وبيننا، بيننا من حيث نحن بشر وأدباء وشعراء، بل بين التوحيدى وكل من تأمل وأمعن، وتساءل وقلب الأمر على وجوهه ولم يقنع بظاهر الأشياء وظواهر الأحياء، ومد بصره وبصيرته إلى لغز الوجود، ومعميات الكون، وأسرار الطبيعة، وطبائع البشر، وكنه الإبداع، ومعنى الفن، وسر اللغة... متسائلاً منقباً، وباحثاً مقلبا يعارك الدهشة، ويغازل المجهول. فهذا العلم من أعلام تراثنا الفكرى والأدبى والفلسفى، كان حالة من الدهشة الدائمة، والتساؤل المستمر، والجوع الأبدى للمعرفة والفهم، لم يقنع بإجابة واحدة، ولم يستنم لتصور بعينه. كان العلم ضالته يسعى وراءه فى كل مكان مهما كلفه ذلك وقد كلفه من شظف عيش، وعسف سلطة، وإغماط حق. فقد كان قلق الركاب لايكاد يستقر فى مكان إلا ويزعجه أمر إلى ارتياد سواه.

وهذا «الأمر» ليس شيئاً خارجياً مما تعود الناس أن ينزعجوا منه وله، مما يمس مصالحهم ومعاشهم وأمنهم الحيوى... إلى آخر ما يزعج الناس فى العادة، وإنما هو فى حالة التوحيدى (رغم أنه لم يكن بمنأى عن هذه المزعجات الحياتية نفسها)

انزعاج داخلى، وقلق وجودى، وحيرة جوانية، تقضها أسئلة الكون والفساد والوجود والعدم والحياة والموت والفلسفة والشريعة والحق والباطل... إلخ، فسرعان ما يشد الرحال لمئات الأميال ، وعلى قدميه فى معظم الأحيان ، ليلتقى بأستاذ من أساتذة العصر العقلى الزاهر (القرن الرابع الهجرى) عساه واجد عنده إجابات عن أسئلته الحائرة المحيرة التى قضى بها ولم تنقض به!

لكل ذلك، كان التوحيدى مفكراً حراً بالمعنى الذى نقصده الآن. لم ينتم إلى مذهب ولم ينضو فى جماعة، ولم يتحزب لرأى، ولم يكن هذا كما يفسره البعض لافتقاده أى موقف ورؤية وقناعات تخصه، بل لإدراكه الجوهرى أن المواقف والرؤى والقناعات لا تنبنى إلا على معرفة تامة ونهائية ومقفلة على كمال ناجز ومثال تام لا تغير لهما، ولن يعتريهما تبديل أو تعديل، وما هكذا معارف الناس التى تكبر بمرور الأيام وتنامى الخبرات، وماهكذا علم الإنسان الذى يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.

-٤-

المرجع الأكبر الذى اطمئن إليه التوحيدى اطمئناناً كاملاً فى هذا السياق، وآمن به إيماناً تاماً، هو أداة سبر الأغوار؛ وعدة كشف المجهول، وميزان الحكم، ومعيار الحقيقة، وهو العقل. ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله:

«إن العقل هو الملك المفزوع إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه، فى كل حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب، ولدد الشاغب، ويبس الريق، واعتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس، التكليف تابعه، والحمد والذم قريناه، والثواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة، وتستدفع النقمة، ويستدام الوارد، ويتألف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكنزه الرفق، وجنده الخيرات، وحليته الإيمان، وزينته التقوى، وثمرته اليقين.. إلخ».

وانطلاقا من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التى من الممكن الاطمئنان إليها فى فهم كل شئ والتعامل معه والحكم عليه، اهتم بدرس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها فى العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان... إلخ، وكل ما ينضوى تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل، فقال، مثلاً:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب، والحجة ما وثقك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به الملتبس، والقياس ما أعارك شبهة من غيره، أو استعار شبه غيره فى نفسه. والعلة ما اقتضى أبداً حكماً باللزوم، والحكم ما وجب بالعلة، والتقليد قبول بلا بيان، والاقتداء سلوك مع عالم سالف، والإجماع اتفاق الآراء الكثيرة، والأصل ما لم ينظر إلى ما قبله، لأنه بنفسه قبل غيره، والفرع ما انشعب عن الأول، والوجوب ما لم يسع الإضراب عنه، والجواز ما وقف بين الواجب وغير الواجب... إلخ».

وهو يؤمن أن «التقليد» عدو للعقل؛ لأن التقليد فى جوهره «اتباع» لعقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة ثم يأتى المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص.

والملاحظ، هنا، أن التوحيدى لا يناقش «النتائج» نفسها، ولا يقيمها سلباً أو إيجاباً، صوابا أو خطأ، وإنما يكشف عن جوهر البنية الاتباعية فى التقليد، باعتبارها لا تنهض إلا بإلغاء العقل وتسليم قياده للآخر/ الآخرين. يقول بوضوح:

«للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمح».

ولذلك، كان التوحيدى قاطعاً فى تفريقه بين المعرفة الروحية الوجدانية الحدسية القائمة على الوحى والإلهام، والمعرفة العملية القائمة على آليات العقل فى النظر و فى الاستدلال، ومنهجه فى البرهان ... إلخ، فقال بحسم مبايناً بين المعرفتين:

«ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام».

وهذا الموقف الذى أكده التوحيدى باستمرار ناجم عن انتسابه الفكرى إلى مدرسة أبى سليمان المنطقى التى أنشأها يحيى بن عدى، وهى مدرسة الفلسفة الإلهية التى كانت ترى الفصل بين الفلسفة والدين، ولا ترضى الجمع بينهما، وتعتقد أن لكل مجاله الخاص فى النفس الإنسانية؛ فالدين مبنى على التسليم، والفلسفة مبنية على النظر.

ويزيد التوحيدى فكرته وضوحاً من خلال نص هو من أجرأ ما كتب فى تراثنا العربى فى هذا الباب، ولعل هذا النص مع نصوص أخرى له أبرزها كتابه المفقود (الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) هو المسؤول عن اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد، وعده من بين الثلاثة الكبار الذين اعتبروا أشهر ملاحدة الإسلام، وهم ابن الراوندى وأبو العلاء المعرى وأبو حيان التوحيدى.

ومع أنه ينسب النص إلى «إخوان الصفاء»، فإن المعرفة الجيدة بأسلوب التوحيدى فى التأليف، هذا الأسلوب الذى يوشك أن يكون من الناحية الظاهرية على الأقل معرضاً لأفكار الآخرين، لن يدع لنا مجالاً للشك فى نسبة النص إليه؛ أولاً لاتساق دلالاته الكلية مع النص السابق (ليس للمنطق مدخل فى الفقه... إلخ)، وثانياً لمشابهته لطريقة التوحيدى فى الكتابة من ناحية الخصائص الأسلوبية والفنية. وثالثاً لاتفاقه بشكل عام مع قناعاته وأفكاره التى عبر عنها فى أكثر من سياق.

والنص يجرى مقارنة بين الشريعة والفلسفة، ويقدم براهينه وأسبابه للإعلاء من شأن الفلسفة على الشريعة. يقول التوحيدى:

«الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لايتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا، وبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكشوف، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً، وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، والحياة الإلهية هى الخلود والديمومة، وإن كسب من يبرأ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضا، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداهما تقليدية، والأخرى برهانية، وهذه مظنونة، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمانية، وهذه دهرية، وهذه زمانية».

ولعل ما يدهشنا نحن الآن عند قراءتنا لمثل هذه النصوص بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها هو هذه الحرية العقلية والفكرية التى تمتع بها أجدادنا منذ أكثر من ألف سنة! وهذه الرحابة العقلية التى سمحت لهم بمناقشة أدق الأفكار، وأخطر العقائد، بكل شجاعة واتساع دون إرهاب، ودون مصادرات، ودون محاكمات ودعاوى لتفريق الزوجات! إلى آخر هذا التخلف الذى صرنا إليه اليوم بعد ما يزيد على ألف سنة كاملة من رحلتنا المفترضة مع التقدم والتطور والرقى!!

لعل هذا هو بالتحديد ما يجعلنا نتماس روحياً مع هذا المفكر/ الفيلسوف/ الأديب؛ أنه لا يخجل من التساؤل، ولا يكف عنه، ولا يقيم حواجز بينه وبين مناطق بعينها لايجوز أن تمتد إليها الأسئلة، وتقتحم أرضها علامات الاستفهام، بل الكون كله بأبعاده، والوجود بتجلياته، والحياة بتبدياتها والإنسان بتراكباته... حقل مفتوح للأسئلة، مجرد الأسئلة، تلك الفعالية الإنسانية العظيمة، حتى لو لم تكن هناك إجابات، وهل ثمة إجابات حقا؟!

فى ظنى أن التوحيدى كان مقدراً ومعمقاً للقيم الأصلية التى توشك أن تكون فطرية فى الإنسان، وأهمها التساؤل المنبنى على الدهشة، والباحث دوماً عن الإجابات. ولأن الإجابات الجاهزة المنتهية لم تكن تشبع أبداً هذه الفعالية

التساؤلية الأولى، أفسح التوحيدى الطريق لعمل العقل؛ فهو القادر على نقض ونقد الجاهز من الإجابات، سعياً إلى إجابة جديدة أكثر اتساقاً مع الواقع المتغير/ المتبدل/ المتحول أبداً مع مقتضيات العقل، وتفتح فى الوقت نفسه ـ هذه الإجابة الجديدة ـ قوساً جديداً ـ جدلياً ـ لسؤال جديد. حتى لقد بلغ من إعلائه لشأن العقل، أن أحدهم روى أمامه حديثاً بإسناد ضعيف، وهم الحاضرون برده، فتدخل التوحيدى قائلاً:

«ما أحب لأحد أن يتسرع لرد مثل هذا فإن العقل لا يأباه، والتأويل لا يعجز عنه، ومتى أحب السامع أن ينتفع به لم يهمه وهى (ضعف) الإسناد وتهمة الرواة، وإنما عليك قبول ما لا ينتفى من العقل، ويستمر على حكم العدل».

ولم يكن هذا الإيمان العقلى، أو الإيمان بالعقل، قناعة أو فعالية تمارس نفسها فيما يخص الإبداع الفلسفى أو الفكرى فى أداء التوحيدى، بل كانت نبراساً هادياً، ودعامة أساسية فى مجمل تصوراته للحياة والناس والعلم (الذى لم يفهمه إلا مرتبطاً بالعمل) والأخلاق والفن والدين... إلخ، بل حتى فى نظراته إلى الأدب والبلاغة وشتى فنون اللغة؛ إذ جعّل من العقل معياراً أساسياً من معايير الجمال فى النص الأدبى، وبعداً مهماً من أبعاد الحكم على قيمته. يقول التوحيدى:

«فخير الكلام على هذا التصفح والتحصيل ما أيده العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالرقة... وكان له سهولة فى السمع، وربع فى النفس، وعذوبة فى القلب، وروح فى الصدر...».

ـ٥ـ

هذه الرحابة العقلية لم تكن امتيازاً للتوحيدى فقط، وإنما كانت سمة لعصره كله، هذا العصر الذى سعى رجاله إلى النهل من العلم، والمتح من مصادر المعرفة المتاحة شرقاً وغرباً، فكانوا يقطعون الفيافى الموحشة والقفار المخوفة ليتزودوا منه، بغض النظر عن جنس الشيخ المعلم ولونه وعقيدته الذى قطعت له الجبال والأميال واحتملت من أجله المصاعب والأهوال. ولعل الصورة التى يرسمها لنا التوحيدى للمجالس العلمية فى عصره تصيبنا بالدهشة المؤكدة، بل الحسد، وتحملنا على إكبار هذا العصر ورجاله. ففى المجلس الواحد لدى الكبير أو الوزير ستجد المجوسى والصابئ واليعقوبى والنسطورى والملحد والمعتزلى والشافعى والمسيحى والشيعى واليهودى والمانوى، جلسوا معاً فى رحاب العلم والحكمة بروح من الألفة والسماحة، والانفتاح القوى الواثق من نفسه للحضارة العربية الإسلامية فى هذا الوقت، يتقارعون الحجج، ويتبادلون الرأى، ويتلاقحون الأفكار فى شتى معارف العصر: الفلسفة، والطب، والفلك، والرياضة، والتاريخ، والشعر، والأدب، والموسيقى... إلخ، وقد يذهبون بعد ذلك وهم العلماء والفلاسفة والأدباء إلى مجالس الطرب والغناء فيتمايلون طربا للإيقاعات، ويزدادون طلبا للنغمات. ولذلك، نرى التوحيدى يحلل الموسيقى تحليلاً راقياً ويعتبرها من المتع الإنسانية الرفيعة التى تسمو بالروح والوجدان إلى مصاف عليا، ويصل فى تحليله إلى حد القول بأنها مسؤولة عن جلاء العقل واعتداله وحسن أدائه. يقول :

«... فلما أبرزت الطبيعة الموسيقى فى عرض الصناعة بالآلات المهيأة وتحركت بالمناسبات التامة والأشكال المتفقة أيضا، حدث الاعتدال الذى يشعر بالعقل وطلوعه وانكشافه وانجلائه، فبهر الإحساس وشب الإيناس، وشوق إلى عالم الروح والنعيم، وإلى محل الشرف العميم وبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية...».

انظر إلى هذا التصور الرفيع للموسيقى، وإلى هذه الرؤية شديدة التحضر والسمو التى تربط بين هذا الإبداع الممتع للنفس والوجدان وبين «عالم الروح والنعيم» «وتبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية». تأمل هذا الفهم المضئ المستنير من ألف سنة وقارنه بفتاوى بعض الفقهاء الآن فى تحريم الموسيقى!

ولعل حرص التوحيدى الماثل هذا على أن يضرب بسهم فى كل ضروب المعرفة وصنوف الإبداع ـ ومنها الشعر والموسيقى، وأن ما فاته منشئاً (كالشعر) لايفوته متذوقاً ـ قد

انبنى على إدراك بصير لطبيعة الإنسان الميالة إلى التغيير والتنويع من ناحية، وإلى استرواح لحظات من المتعة بل والهزل تخفف من وطأة الجد، لإيمانه بأن ذلك أدعى إلى استعادة النشاط وتجديد الحيوية للعمل والإنتاج من ناحية أخرى. يقول فى هذا الشأن :

«إياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل الجارية على السخف، فإنك لو أضربت عنها جملة لنقص فهمك، وتبلد طبعك، واجعل الاسترسال بها ذريعة إلى إحماضك، والانبساط فيها سلماً إلى جدك، فإنك متى لم تذق نفسك فرح الهزل كربها غم الجد، وقد طبعت (النفس) فى أصل تركيبها على الترجيح بين الأمور المتفاوتة، فلا تحمل فى شئ من الأشياء عليها فتكون فى ذلك مسيئاً إليها...».

والحضارة العربية مثل أية حضارة كبرى فى أوجها الذى عاصره التوحيدى لا تفصل بين أوجه الحياة الإنسانية الفاعلة طول الوقت بالسلب والإيجاب، والجد والهزل، والروح والجسد. ففى الوقت نفسه الذى تعمل فيه على رقى الروح، تعلى من شأن العقل، ولا تهمل الجسد أيضا، بل تفرد لقضاياه ووقائعه ونوادره وحكاياه موقعها المناسب فى نسيجها الحضارى العام.

ويثبت لنا درس التاريخ أن الجسد لايعامل معاملة سيئة ومهينة باعتباره «رجساً» و «عورة» و «فحشاً» و «دنساً» و «جحيما» و «لعنة» .. إلخ، إلا فى عهود انحطاط الحضارات وانهيارها وتدنيها، وبعد أن تفرغ منها طاقاتها الروحية القوية والأصيلة، ووقودها الدافع الملهم. وقد يبدو، للوهلة الأولى، أن ثمة مفارقة فى القول بأن الحضارة القوية تحترم الجسد، بينما يمتهن ويحتقر ويصادر فى مراحل الانهيار الحضارى. ولكن هذا هو درس التاريخ المتكرر والماثل أمامنا على أى حال، ولذلك امتلأت كتابات التوحيدى وكل مفكرى عصره بوقائع الجسد والجنس وأخباره ونوادره، جنباً إلى جنب وقائع الروح والعقل والفكر والفلسفة والدين والأدب والفن، بلا أى انفصال أو «انفصام». وطبعا لم تكن هذه «العادية/ الطبيعية/ الإنسانية» فى تناول الجسد تتم على مستوى التأليف والتصنيف فقط، بل كانت هى الطابع اليومى الموار للحياة العربية الواقعية، فى الشارع، بين الناس، ولدى الرجل كما لدى المرأة. ولم تحط هذه المسائل بكل هذه الألغام والأسلاك الشائكة، والتعقيدات، والمشاكل النفسية، والرؤية المخجلة والمحقرة للبدن وثقافته وجمالياته، إلا فى عصرنا. وقد أدرك أحمد أمين هذه الحقيقة، فكتب يقول فى تقديمه (البصائر والذخائر) :

«إن الأدب العربى ـ من عهده فى الجاهلية ـ أدب مكشوف، فنقرأ فى ثنايا الشعر أبياتاً صريحة من غير كناية، وحتى الخلفاء أنفسهم لم يكن جلساؤهم يتحرجون من إلقاء الكلام على عواهنه، وعدم التحرج من المجون بأبشع لفظ ـ نقرأ ذلك فى مجالس معاوية وعبدالملك بن مروان، وهشام، والوليد بن يزيد، وهارون الرشيد، وغيرهم، فنحن إذا قلنا: إن الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة لم نبعد عن الصواب.».

ـ٦ـ

أشار زكريا إبراهيم، بحق، فى كتابه الممتاز عن التوحيدى، إلى أن :

«شخصية أى فيلسوف إنما تتحدد برفضه لليقين السائد، واستنكاره للبداهة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة، وقد تحددت شخصية أبى حيان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه وذمه لسير الناس الذين كان يحيا بينهم، وتمرده على أحوال العصر الذى كان ينتسب إليه».

ويمكن أن نضيف إلى ذلك :

أولاً : معارفه الموسوعية الضخمة، ومحاولاته المزج بين الفلسفة والأدب، وجمعه اللافت فى إهابه الفكرى وتكوينه المعرفى للتراث اليونانى والثقافة العربية معاً فى مزيج عضوى متجانس لا انفصام فيه، وقد كانت هذه

على أية حال سمة من السمات القوية للفكر العربى كله، على الأقل منذ ريعان وفتوة المرحلة العباسية وحتى اكتهالها السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى بلغ ذروته - هذا الاكتهال - فى القرن الرابع الهجرى نفسه الذى اعتبر وهو كذلك بالفعل ذروة كبرى على مستوى الحياة العقلية والنضج الفكرى والبحث العلمى والإبداع الأدبى... إلخ.

وثانياً : حرصه التام على استقلاله بوصفه مفكرا. وقد بذل فى سبيل ذلك جهداً جهيداً كاد أن يكلفه حياته فى أحايين كثيرة.

وثالثاً : أن اهتمام التوحيدى بالإلمام بكل هذه المعارف المتلاطمة لعصره، لم يكن سوى نتيجة لميله الدائم القار إلى الدهشة، ونزوعه المستمر إلى السؤال، واستعداده اللاعج للبحث والتنقيب.

ورابعاً : أنه تربى فكريا فى بيئة عقلية منفتحة، لا تصادر ابتداءً ومطلقاً جنوح المفكر للبحث فى أى موضوع مهما بدا من قداسته، ومهما حاطته المحاذير والمكاره والأخطار.

وهى بيئة أعلت دائماً من شأن العلم لوجهه، والمعرفة لحقيقتها، والعقل لذاته، بيئة امتلأت بالعلماء من شتى الملل والنحل كما أشرنا لم يرفعهم إلى امتلاك مراتبهم العالية فيها سوى علمهم، وعلمهم فقط. كان الناس يؤمنون حقا أن الدين لله و «العلم» لهم، للجميع. فعقيدة «العالم» الدينية ستنسحب نتائجها بالحق أو بالباطل عليه هو نفسه فى يوم الحساب الأكبر، ولن يتحمل وزر اختياراته وعقائده سواه. أما «علمه» فيخص الناس جميعاً، وهو ما يعنيهم منه الآن فى دنياهم. ولذلك، وصلوا إلى هذه الصيغة الذكية المتحضرة: أن الدين قبل أن يكون لله، فهو لصاحبه فالله فى كل الأحوال غنى عن العالمين وأما الانتفاع بعلمه... فللناس أجمعين... ومن ثم فلا بأس عليهم أن يكون هذا العالم يهودياً أو رومياً أو صابئاً أو ملحداً أو سنياً أو مسيحياً أو شيعياً... إلخ.

وبالتالى، كان سؤال المرحلة الفلسفى والفكرى والدينى والإيمانى والفقهى سؤالاً مفتوحاً باستمرار. ولأن آفاق السؤال غير نهائية، وحرية البحث وميادينه لا تضع قيوداً، ولا تشترط حدوداً، طالت مناقشات المرحلة «الذات الإلهية»، ومن ثم شغل هذا السؤال المطروح فى الساحة الفكرية وقتها جزءاً كبيراً من اجتهادات التوحيدى ونظراته وتساؤلاته ومقابساته، وكان المتكلمون على عهده قد أكثروا من الجدل حول «العدل والتوحيد»، حتى أصبحت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها مشكلة المشاكل لدى الخاصة والعامة على السواء، ودليلنا على ذلك ما رواه أبو حيان نفسه - نقلا عن أستاذه أبى سليمان من أن رجلين اجتمعا أحدهما يقول بقول هشام، والآخر يقول بقول الجواليقى، فقال صاحب الجواليقى لصاحب هشام: صف لى ربك الذى تعبده، فوصفه بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان، فقال الجواليقى: أيسرك أن يكون لك ولد بهذا الوصف؟ قال: لا، قال: أما تستحى أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك؟ فقال صاحب هشام: إنك قد سمعت ما أقول، صف لى أنت ربك، فقال: أنه جعد قطط فى أتم القامات وأحسن الصور والقوام، فقال صاحب هشام: أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها؟ قال: نعم، قال: أفما تستحى من عبادة من تحب مباضعة مثله؟ وذلك لأن من أحب مباضعته فقد أوقع الشهوة عليه! والتوحيدى يستنكر مثل هذا الجدل «الديماجوجى» بالطبع، ويرفع المناقشات فى الموضوع إلى مستوى عقلانى لافت للنظر حقاً. فيقول:

«.. وعلى ذكر الله تعالى، بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الإشارات والعبارات؟ أهو شئ يلصق بالاعتقاد، أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح؟ أم هو إيماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف؟ أم هو غير منسوب إلى شئ بعرفان؟ فإن كان منعوتا بنعت، فقد حصره الناعت بالنعت، وإن كان غير منعوت، فقد استباحه الجهل، وزاحمه المعدوم، ولابد من الإثبات إذا استحال النفى، وإذا وقف الإثبات والنفى على المثبت النافى، فقد سبق إذن كل إثبات ونفى، فإن كان سابقا كل هذه الألفاظ وجميع هذه الأغراض، فما نصيب العارف، وما بغية ما ظفر به الموحد؟».

والإشكال الذى يثيره التوحيدى بهذا السؤال دائر حول إثبات بعض صفات للذات الإلهية أو إنكارها عنها، فإن إثبات بعض الصفات لها إنما يعنى حصر الموصوف، وبالتالى تناهى الذات الإلهية، فى حين أن إنكار هذه الصفات أو سلبها عن الذات إنما يعنى إدخالها فى نطاق المعدوم، فإن المعدوم وحده هو الذى لا يوصف بأية صفة من الصفات. والظاهر أن بعض المتكلمين من أمثال أبى زكريا الصيمرى كانوا يرفضون القول بأن البارى لا ينعت ولا يوصف، وأبو حيان التوحيدى ينسب إلى أستاذه على بن عيسى الرمانى أنه وافق على القول بأن البارى تعالى «لاشئ»! كما ينسب إلى أستاذه أبى سليمان السجستانى أنه ذهب إلى حد أبعد من ذلك، فقال أنه لا ينبغى أن يطلق على البارى أنه موجود!

والتوحيدى يروى لنا أنه سمع يوما سائلاً يسأل قائلاً :

«ما بال أصحاب التوحيد لا يخبرون عن البارى إلا بنفى الصفات؟ فقيل له: بين قولك وابسط فيه إرادتك، قال: إن الناس فى ذكر صفات الله تعالى على طريقتين: فطائفة تقول لاصفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة، لكنه مع نفى هذه الصفات موصوف بأنه سميع بصير حى قادر عالم، وطائفة قالت: هذه أسماء لموصوف بصفات هى: العلم، والقدرة، والحياة، ولابد من إطلاقها وتحقيقها، ثم أن هاتين الطائفتين تطابقتا على أنه عالم لا كالعالمين، وقادر لا كالقادرين، وسميع لا كالسامعين، ومتكلم لا كالمتكلمين، ثم عادت القائلة بالصفات على أن له علماً لا كالعلوم واتكأت على النفى فى جميع ذلك، وكانت الطائفتان فى ظاهر الرأى مثبتة نافية، معطية آخذة، إلا أن يبين مايزيد على هذا» .

والمتأمل فى هذا السؤال الذى طرحه أبو حيان فى (الهوامل والشوامل) على صديقه مسكويه، يلاحظ أن التوحيدى يميل إلى القول بأن نفى الصفات عند الطائفة الأولى يفضى فى خاتمة المطاف إلى إثباتها، فى حين أن إثبات الصفات عند الطائفة الثانية يكاد يفضى فى النهاية إلى نفيها، فنحن، إذن، بين شقى الرحى، لأننا إما أن نقول بنفى مثبت، وإما أن نقول بإثبات ناف.

والتوحيدى، فيما هو يسأل ولا يكف عن السؤال، يعرف فى معظم الأحيان أن ليس ثمة إجابات. ومن هنا اتسمت فلسفته بهذه النزعة التساؤلية المتولدة عن الدهشة، والمقترنة بالحيرة، والممتزجة بالقلق، وبتلك الروح المتفتحة التى وصفها الفيلسوف الألمانى الكبير شوبنهور بقوله: «إن الشخص الذى يملك عقلية فلسفية حقة، إنما هو ذلك الذى يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة، وأمور الحياة العادية، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدها ابتذالاً» . فالتوحيدى كان حريصاً فى كثير من المواضع على تشكيك الناس فى صحة بعض الوقائع التى درجوا على اعتبارها عادية مألوفة، ومن هنا فإننا لانكاد نلتقى لدى أبى حيان بأى نزوع نحو التصديق السريع، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نجده دائماً يتساءل عن أصل كل شئ وهويته وكيفيته وعلة وجوده. ففى واحدة من مقابساته الصعبة، وفى معرض نفيه مشابهة الفاعل الأول فى أفعاله للأفعال الإنسانية، أستعير شرح زكريا إبراهيم فى هذه النقطة:

«... ومعنى هذا أن الفاعل الأول لا يفعل ما يفعل بقصد أو روية أو اختيار أو غرض أو توجه أو عزيمة... وإنما هو يفعل ما يفعل بلا تقدمة ولا علة ولا روية ولا ضرورة ولا قصد ولا تدبر!.. وإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تنسب إلى الله أمثال هذه الصفات، فما ذلك إلا لأننا نريد أن نعير الذات الإلهية أشرف قوانا، وكأننا نخشى أن لا يكون الله على صورتنا ومثالنا، وأما إذا عرفنا أننا احتجنا للقصد والروية والغرض والإرادة، نظراً لما فى قدرتنا من نقص أمكننا أن نفهم كيف أن الذات الإلهية فى غنى عن تلك القوى التى نعيرها لها إعارة» .

وأظن أن الأمثلة التساؤلية فى كتب التوحيدى حول الذات الإلهية، والقضايا اللاهوتية، أكثر من أن تعد :

فهو يتساءل مثلاً عن الدليل على وجود الملائكة! ويتعجب من أمر أهل الجنة في سياق آخر قائلاً:

«... ما أعجب أمر أهل الجنة، قيل وكيف؟ قال لأنهم يبقون أبدا هناك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح، أما تضيق صدورهم، أما يكلون، أما يربؤن بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التي هي مشاكلة لحال البهيمة، أما يأنفون، أما يضجرون؟».

ثم يتساءل عن «المعاد وهل هو حق، أو تواطؤ من الأقدمين؟» أو حينما يطرح على مسكويه في (الهوامل والشوامل) سؤالاً يقول فيه:

«... ما الذي حرك الزنديق والدهري على الخير، وإيثار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبتلى، ومعونة الصريخ، ومغوثة الملتجئ إليه، والشاكي بين يديه... هذا وهو لا يرجو ثواباً، ولا ينتظر مآباً، ولا يخاف حساباً، أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة، والخصال المحمودة، رغبته في الشكر، وتبرؤه من القرف، وخوفه من السيف؟ ولكنه قد يفعل هذه في أوقات لا يظن به التوقي، ولا اجتلاب الشكر، وماذاك إلا لخفية في النفس، وسر مع العقل، فهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟».

والتوحيدي هنا يثير سؤالا أساسيًا مهماً، فهل نحن نبادر إلى الخير، ونتوقى الشر، لأن ذلك في جبلتنا وطبعنا وطبيعتنا الإنسانية، أم أننا نفعل ما نفعله من الخير، ونحذر ما نحذره من الشر بسبب من عقيدتنا الدينية طمعًا في الجنة/ الثواب، وخوفا من النار/ العقاب، وما الرأى في الزنديق والملحد اللذين لا اعتقاد لهما في جنة ولا نار، ولا إيمان لديهما بثواب وعقاب، ويسارعان إلى الخير. أو الشر؟! إلى آخر القضايا المماثلة التي ملأت كتبه جميعا.

ولحساسية هذا النوع من القضايا الفلسفية واللاهوتية الذي تعرض له التوحيدي بمنتهى الجرأة والحرية، فقد عني عناية بالغة بالتفريق الدقيق بين إيمان العامة وإيمان الخاصة، أو بين ما أسماه «توحيد الجمهور بالتقليد وتوحيد الخاصة بالتحقيق».

والظاهر أن التوحيدي كان بصيرا بخطورة أمثال هذه التساؤلات، فإننا نراه يعقب على المقابسة التي دارت حول سبب عدم صفاء التوحيد في الشريعة من شوائب الظنون بقوله:

«... وكان ذيل الكلام أطول من هذا فشمرته خوفا من جناية اللسان في الحكاية، ونزوة القلم في الكتابة، وإيثار الحيطة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثا وروى خبراً، وأثار دفيناً، وأوضح مكنونًا، خاصة إذا كان ذلك في شئ غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وغرض متوزع، ينبو عنه كل قول فان، ويتجافى عنه كل نازع وإن أغرق...».

وواضح من هذا النص أن أبا حيان قد أمسك عن الاسترسال في شرح مذهبه، مخافة أن يرميه بعض الناس بالفكر والزندقة، جريًا على عادتهم في تكفير معظم القائلين بالتعطيل.

ولعل الأصل في مثل هذه الاتهامات أن التوحيدي لم يكن ينسب إلى الإيمان الديني الدلالة نفسها التي كان ينسبها إليه غيره من عامة الناس، ومن الواضح أن أبا حيان لم يقتصر على ترديد آراء أهل السنة في التوحيد والتنزيه والصفات الإلهية، فكان من الطبيعي أن يتهموه بسقم دينه، خصوصا وقد كثرت فتن الحنابلة في ذلك العصر واستغلوا الدين لتحقيق مآربهم، وكانوا يتربصون بغيرهم الدوائر، ويقعدون لهم كل مرصد. ولأن التوحيدي الذي عرف الفلسفة بأنها الدهشة من كل ما يراه الناس مألوفا ومعهوداً وعادياً، كان نظره العقلاني الحر هذا، أو هذا التمرد والمروق كما رآه البعض سببا في انصراف الناس عنه واتهامهم له، فساد الزعم بأنه أحد زنادقة الإسلام الثلاثة، بل لقد قيل إنه أشدهم خطرا على الإسلام «إنه مجمج ولم يصرح»! وإن عقب على ذلك الباحث العلامة محمد كرد عليّ بقوله:

«أما اتهام بعض الأرذياء الأغبياء لشيخنا التوحيدى بالزندقة، فهى تهمة ألصقت بأكثر من ظهر التجدد فى أفكارهم وآرائهم، وما خلا قرن من قرون الإسلام من كثيرين اتهموا بما هم منه أبرياء»!

وما أشبه الليلة بالبارحة!

ويعنينى، قبل أن أنهى هذا الجزء من الدراسة، أن أقف قليلا مع (الإشارات الإلهية) للتوحيدى؛ تلك التى اعتبرت وعوملت باستمرار على أنها مناجيات صوفية للذات العلية (الله) بينما اعتبرها عبد الرحمن بدوى ونوافقه فى ذلك بمثابة حوارية بين أبعاد مختلفة ومستويات متعددة فى الذات الإنسانية الواحدة. يقول بدوى:

«... وأغلب الظن أن هذا المخاطب الذى يتجه إليه ما هو إلا نفسه، إذ كثيرا ما يتحدث عن «بينك وبينك» و«بينى وبينى» ويعنى هذا أنه يقول بازدواج فى نفسه، ومن هذا قد نستطيع أن نستخلص أن هذا العلو (Transcendance) الذى يتجه إليه فى هذه المناجيات أو الصلوات ما هو إلا نفسه، وبذلك نظل فى داخل ملكوت الإنسان شأن كل فلسفة وجودية حقيقية، فلا يجب أن ننخدع كثيرا بتكراره كلمة «إلهى» التى يستهل بها عادة فقرات هذه المناجيات، فقد تكون مجرد العادة اللغوية هى التى تحمله على استخدامها».

ولو لم تكن كفة هذا الاحتمال هى الراجحة، لكان علينا أن نعترف فورا بأن بعض هذه المناجيات الإلهية ، وهى ليست بالقليلة هى من أجرأ وأغرب الأدعية والمناجيات التى خاطب بها عبد ربه على مدى تاريخ الإسلام كله. ولنتأمل معا:

«... إلهنا! إن ذكرناك نسيتنا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن اعترفنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أحرقتنا، وإن توجهنا إليك أتعبتنا، وإن ولينا عنك دعوتنا، وإن تركناك أزعجتنا، وإن توكلنا عليك أكلفتنا، وإن فكرنا فيك أضللتنا، وإن انتسبنا إليك نفيتنا، وإن أطعناك ابتليتنا، وإن عصيناك عذبتنا، وإن انقبضنا عنك بسطتنا، وإن انبسطنا معك طردتنا، فالسوانح فيك لا تملك، والغايات منك لا تدرك، والحنين إليك لا يسكن، والسلو عنك لا يمكن، فارحمنا فى بلوانا بك، واعطف علينا فى صبرنا معك، والطف بنا لانقطاعنا إليك، وعاملنا بالكرم الذى أمرتنا باستعماله بين خلقك، واصرف عنا كل صارف عن بابك، وأجل نواظرنا فيما برز بقدرتك، وخواطرنا فيما بطن من حكمتك، وإذا دعوناك فأجبنا، وإذا دعونا إليك فاعنا، وإذا استرجعناك فأجرنا، وإذا أعطيتنا فهنئنا، وإذا حرمتنا فصبرنا، وإذا أذنت لنا فأوصلنا، وإذا أطمعتنا فصلنا، وإذا كددتنا فأرحنا...».

أو حينما يقول فى إشارة إلهية أخرى:

«... اللهم إليك أشكو ما نزل بى منك، وإياك أسأل أن تعطف على برحمتك فقد وحقك شددت الوثاق، وضيقت الخناق، وأقمت الحرب بينى وبينك (!)... فبحقك وبعزتك إلا أرخيت وتغمدت، وأحسنت وتفضلت!.. فقد كدنا نحكى عنك ما يبعدنا منك...»

ولعل ما يؤكد تحليلنا الآنف من أن التوحيدى إنما يخاطب ذاته بذاته، ويناجى نفسه بنفسه، إنه يقول فى هذه الإشارة الأخيرة نفسها (رسالة: لو) وبوضوح كامل:

«.. وكن لنفسك بنفسك، تجد أنسك فى أنسك، وإياك و(لو) فإنها مزلقة، وإياك و(لعل) فإنها مغلقة، وإياك والتمنى فإنه مقلقة وإياك والهوى فإنه معلقة، وإياك والتهمة فإنها مغرقة، وعليك بالفكر الصحيح، والرأى الصريح، والصاحب النصيح، فإنك بهذا وأشباهه تنعم سراً وجهرا، وتملك بطناً وظهراً...».

والملاحظ أن التوحيدى لا يرى فكاكا للإنسان من مأزقه (أو مآزقه) إلا بنفسه، فهى المرجع وهى الأساس. ولذلك لم

يحل إلى شئ خارجها، فمن أول «كن لنفسك بنفسك» وحتى «إياك» ثم «عليك»، كلها صيغ خطاب تحذيرى للذات، إذا استجابت له نعمت سراً وجهراً، وملكت أمرها بطنا وظهرا.

ـ٧ـ

وثمة نقطة أخرى أحب أن ألمسها لمسًا سريعًا، فى هذا الدرس الشامل و(المعاصر)، جداً، الذى تقدمه لنا تجربة التوحيدى برمتها، وهى إيمانه بنسبية الحقيقة لنسبية المعرفة الإنسانية، وبالتالى إيمانه بما يترتب على ذلك بالضرورة من حق الخلاف المشروع بين البشر، وحتمية صيغة «الحوار» بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بـ «الحوار» ـ من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة على قناعته النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحى وأسلوب ومعمار فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد ينفرد فى تراثنا الفكرى بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره لمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار. فقد أداركتابه (الهوامل والشوامل) كله على هيئة حوار (سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره المفكر الاجتماعى مسكويه.

كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلا فلسفيا عميقا بين تيارات ومذاهب ورؤى أفكار مجموعة مفكرى عصره فى العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه (المقابسات).

وحتى كتابة الأساسى (الإمتاع والمؤانسة)، لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى عبد الله العارض بن سعدان. وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى فى كتبه التى تبدو للوهلة الأولى، مونولوجا «أحاديا» بينه وبين الله، كما نجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) مثلاً بينما لا تعدو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون «ديالوجا» يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاعجة بينه وبين ذاته المتكثرة ونفسه المتعددة، كما أشرنا من قبل. المهم أن قيمة «الحوار» هى قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما فى البنية العميقة القارة فى منطق نسج أعماله، وعمارة مؤلفاته، وبناء كتبه. وهو فى هذا كله متسق أيما اتساق مع طبيعة «الروح التساؤلية» فى صلب تركيبه الذهنى الرافض للتمترس خلف قناعات بعينها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للتمذهب مهما بدا من متانة منطقه وإغراء حججه. ولذلك نراه يثمن مقولة على بن أبى طالب:

«إن الحق لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا، ولكن أخذ ضغث من هذا، وضغث من هذا».

ويعلق التوحيدى على نص أبى طالب بقوله :

«وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل»..

وهو فى هذا السياق نفسه يورد لنا فى واحدة من مقابساته مقالة أفلاطون التى يقول فيها:

«إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه، ولا أخطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة».

ويعقب التوحيدى:

«الحق ليس مختلفا فى نفسه، بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات، فقابل كل منهم من جهة ما قابله، وأبان عنه تارة بالإشارة إليه وتارة بالعبارة عنه، وظن الظان أن ذلك الاختلاف صدر عن الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق».

وكما يشير ـ بحق ـ زكريا إبراهيم :

«وكأننا بالتوحيدى يريد أن يقول لنا: أن كل نظرة فلسفية لا تخرج عن كونها وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص، فلابد من ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى، حتى يتكون من ارتباطها جميعا ما يشبه (الحقيقة)... ومادمنا جميعا بشراً جزئيين متناهين، فلن تكون هناك بالنسبة إلينا «حقيقة مطلقة»، بل ستظل حقيقتنا

دائمًا أبداً جزئية، نسبية، متناهية، على صورتنا ومثالنا، وسيظل الفيلسوف مجرد «شاهد» ينطق بلسان تجربة بشرية قاصرة محدودة».

وأظن أن هذه الخصائص «التوحيدية»، الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المذهبى» مع الآخرين. فما دامت الحقيقة ليست وقفاً على اتجاه، ولا مقصورة على مذهب، ولا خالصة لوجهة نظر بعينها، وبما أن: «النفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح»، إذن فلابد - باستمرار - من تبادل الآراء، وتقارع الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصا وأن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة، وحال قائمة. يقول التوحيدى:

«... لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول منائح الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى الاختلاف والافتراق...».

فقد آمن التوحيدى دائماً أن الاختلاف مظهر من مظاهر خصوبة الفكر البشرى:

«... فإن كل أحد ينتحل ما شاكل مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه، وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه».

وبرغم ذلك، فقد تفهم التوحيدى «تعصب» و «تحزب» المفكرين والكتاب لآرائهم وأفكارهم، وما يمكن أن يقوم بينهم من خصومة لهذا السبب، بل لم يحترم أو يشجع أبداً تنازل الكاتب أو المفكر عن إيمانه العقلى وعقيدته الفكرية لحساب تصالحه مع الواقع أو السلطة أو الناس، ودعا باستمرار إلى تمسك الفيلسوف بجوهر حقيقته الخاصة، وقناعاته الذاتية كما انكشفت له عبر رحلة بحثه وخلال معاناته لتجاربه الروحية والعقلية، بل دعاه إلى الذود عن هذه القناعة، حتى وإن كان هو الوحيد المقتنع بها طالما أنها تملأ عليه أقطاره، وقال فى هذا السياق قولته الشهيرة:

«... الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه... ولا يستحيل باطلاً بقلة منتحليه... وكذلك الباطل...».

ولذلك، فهو يحث المفكر أو الفيلسوف على التمسك برأيه الذى ظهر له صوابه، حتى لو علت من حوله صيحات الإنكار والاستنكار، طالما قد بدأ أولا بإعمال عقله فى دراسة موضوعه دون الاقتصار على ترديد ما قاله الغير، ودون الاكتفاء بمجاراة العامة من الناس فيما تؤمن به من معتقدات.

وكما احترم التوحيدى «حقه» التام والكامل فى «الاختلاف» بأفكاره ومعتقداته ونظراته وآرائه عن الآخرين، احترم فى الوقت نفسه حق الآخرين فى التفكير أولاً، وفى الاختلاف معه ثانياً، دون أن يفرض آراءه عليهم أو يفرضوا آراءهم عليه.

ومن ثم كان من الطبيعى - مع كل هذه المقدمات التكوينية والقناعات الأساسية - أن تكون قيمة «الحوار» قيمة مركزية فى تأليفه، وجوهرية فى تفكيره، حتى إنه ربط عملية التفلسف - أصلاً - بفعالية الحوار.

ومن ثم - أخيراً - نذر حياته الفكرية بأكملها لإقامة نوع من «المواجهة الفكرية» والحوار العقلانى بين الاتجاهات المختلفة فى واقعه السياسى/الاجتماعى/الفكرى/الأدبى... إلخ.

- ٨ -

وأخيراً ...

هذا هو أبو حيان التوحيدى، رجل فذ من رجالات حضارتنا العربية الإسلامية، نشأ نشأة متواضعة جداً، حتى إنه أنكرها دائماً، ولم يشر إليها أية إشارة من أى نوع. لا نعرف شيئاً عن أمه وأبيه وأخوته وأخواته، وأحاط هو هذه المنطقة من حياته بأستار غلاظ وحواجز صفيقة من التحاشى والكتمان. عاش حياته فقيراً بائساً معدماً حتى إنه اضطر فى كثير من الأحيان لأكل حشائش الأرض فى الصحراء! ولكنه كان أيضا نموذجا للعصامى الذى بنى نفسه بنفسه، و «بنى» هذه

عائدة على بنائه لعقله وفكره وأدبه وثقافته. طلب العلم فى كل مكان، ونهل منه بفهم وحب وتجرد واحتشاد. تفرغ لحياته العقلية، ونذر نفسه الكاملة لذلك، حتى إنه كان ـ كما قال أحمد أمين:

«... مكبوت الغريزة الجنسية، وذلك بحكم فقره وتقشفه الجبرى! فلم نسمع مثلاً فى تاريخ حياته: أنه تزوج أو رزق أولادا، ولو كان لتحدث عنهم كثيرا، لأن سره دائماً مكشوف، ثم كان فقره الفظيع يحول بينه وبين التسرى كما كان حال الأغنياء فى زمنه...»!

وحينما استوت له ثقافته، واستوى لها، تطلع تطلعا مشروعا إلى ما يستحقه من مكان، وما تؤهله له ثقافته الموسوعية من مكانة، وكان من الطبيعى، فيما هو يسعى إلى المكان والمكانة، أن يكون شديد الاعتزاز بنفسه، وكبير الثقة بقدراته، وكان هذا بالتحديد هو ما أوغر صدور معاصريه الكبار عليه، ودفعهم إلى إساءة معاملته، خصوصا ـ وربما من سوء حظه ـ أن معظم هؤلاء الكبار/ الوزراء فى عصره، كانوا من الأدباء والشعراء والمتأدبين وأصحاب الأقلام، كالصاحب ابن عباد وابن العميد، فساماه صنوف العذاب، وشاقاه فى حياته وعيشه، واحتمل منهما ما احتمل. ولكنه، فى نهاية الأمر، كان يهرب دائماً يائساً بائساً، شاكياً باكياً من فداحة المفارقة المؤسية بين عظم موهبته وإمكاناته التى كانت تؤهله لتبوأ أعظم المراتب، وبين سوء حظه ونكد طالعه باستمرار!

وقد ألقت به هذه المفارقة الدائمة فى حياته فى هوة من الحزن والكآبة وحب العزلة والوحشة، خصوصا أن العصر كله ـ برغم ازدهاره الفكرى والعقلى ـ كان عصر انحطاط سياسى واقتصادى؛ عصر انقسام الدولة العربية الإسلامية الشامخة إلى دويلات متناحرة، واستيلاء الأعاجم والأتراك على الأمر، والإبهاظ البشع للناس بالضرائب والمكوس، حتى أكل الناس من أكوام القمامة، وفتشوا فى الجيف وروث البهائم بحثا عن ما يسد الرمق. «وشوت امرأة ولدها لتأكله، وكان شى الأطفال لأكلهم تقليدا متبعا فى هذا العصر».

وانقسم المجتمع بالتالى قسمة ظالمة وحادة إلى طبقة أرستقراطية بيدها الأمر والنهى والثروة، وتضم الحكام والأشراف وكبار التجار وقادة الجيش والعسس، وطبقة متوسطة، هى بمثابة «الاحتياطى» لهذا الصف الأول، والآكلة على مائدته، والخادمة له، والمنتفعة من مداهنته ونفاقه، واللاعقة بقاياه من امتصاص دماء الناس، ثم عامة الشعب، وهم الطبقة الفقيرة المعدمة المتربة التى لاتكاد تجد قوت يومها ولا تحصل عليه إلا بشق الأنفس.

وكان من الطبيعى أن تنتشر المفاسد، ويسود التزلف، ويسيطر النفاق ويزدهر الملق، وتنتعش الرشوة. وكلها ـ فى العادة ـ الوسائل التى يلجأ إليها ـ مضطراً ـ من لا يملك شيئاً، ليخطب رحمة وعطايا وهبات ومنح من يملك كل شئ. ففسد الحكم، واستشرت المظالم، وكثرت الفتن، وضاع الأمن، وعمت الفوضى، وطفح البلاء، وزاد الغلاء، وثقل العناء، وديست الكرامة، وبيع الشرف، ورخصت القيم، وهانت الأخلاق، وامتلأت شوارع بغداد بالشطار والعيارين ينهبون ويغصبون ويسلبون ويسرقون ويعتدون على الأموال والأعراض فى وضح النهار، وتغولت الأوبئة والأمراض، واعتصم التوحيدى بركنه حينا، وأحيانا يشرع فى السفر بين أنحاء المملكة المتهالكة، والإمبراطورية المنهارة «...سعيا وراء حظه المنكود، وعيشه المفقود، وجده المحدود، وأمله الموؤد...» من بغداد، إلى سمرقند، إلى سر من رأى، فالرى، وجرجان، وجنديسابور... فشيراز، يقول فى وصف حاله:

«... لقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتادا للصمت، ملازما للحيرة، محتملا للأذى، يائساً من جميع ما ترى، متوقعا لما لابد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل التلبث إلى قلوص...».

ويقول فى سياق آخر :

«لقد غدا شبابى هرما من الفقر، والقبر عندى خير من الفقر».

وأظن أن هذا العقل المتفلسف المتأدب المثقف هذه الثقافة الجبارة التى استوعبت عصره، لم يلق أبدا ما يستحقه من تقدير نتيجة لمواقفه الناقدة واختياراته لأنه كان ـ وظل ـ ممن يتعقلون الحياة بوسائل تختلف تمام الاختلاف عن غيرهم. وجوهر هذا الموقف العقلانى «التوحيدى» أن للحياة رسالة يجب أن تؤدى على الوجه الأكمل، وليس من الضرورى بعد ذلك أن تكون الرسالة دينية، هذا الفهم الذى حسبه مؤرخو التوحيدى دليلاً على عدم ورعه وقلة دينه. ولعل جوهر المسألة ببساطة أن ما يمثله التوحيدى من فكر «ناقد» متوقد صريح لم يكن مقبولا فى عصر ألف التودد والزيف والملق وانتهاز الفرص.

ومع انصرام العمر، واعتلال الصحة، وتزايد الإهمال، أصبح مزاجه أميل إلى السوداوية والتشاؤم، وغلب عليه الحزن والانقباض، ووقف طويلا أمام فكرة اللاجدوى والعبث واللامعنى الضاربة فى جوهر بذرة الحياة نفسها.

وأنا لا أميل ـ مع عدد كبير من الباحثين ـ إلى الاعتقاد بأن التوحيدى أصلا كان معتل الطبع، منحرف المزاج، متناقض الطبيعة، مأزوما نفسياً، متمزقا جوانيا... إلخ. للأسباب التى حددوها بالظلم الواقع عليه بوصفه فيلسوفا والحرمان من الاعتراف الواسع به ـ وعلى أعلى المستويات ـ من حيث هو أديب ومفكر مرموق... إلخ. وأنا لا أنكر أهمية هذه الجوانب طبعا، ولكن مأزق التوحيدى ـ فى ظنى ـ هو المأزق الجوهرى/ البنيوى الذى يصيب كل مفكر حق، ومتأمل أصيل، وأديب مطبوع، وكاتب موهوب؛ هذا المأزق التراجيدى الذى يقف أمام الأسئلة التى لا جواب لها، وأمام المعميات الماثلة الصافعة ـ خصوصا أمام الموت ـ بوصفه حقيقة كبرى صادمة ورهيبة ومستترة وقادمة لا مهرب منها فى الوقت نفسه.

ولعل وقفة من هذه الوقفات ـ مع الإهمال البشع من الناس ـ كانت وراء إحراقه كتبه، «فالكل باطل وقبض الريح»، «والموت يعفى على العقل والعاقل والمعقول... فما معنى أن يبقى المعقول (كتبه) بعد فناء العاقل...»! ومع أن التوحيدى شكا من تناقض الذات البشرية، ومن قسوة الحياة الإنسانية، إلا أنه شكا أيضا من سرعة انقضاء الزمن، والموت الذى ينتظرنا جميعا فى نهاية المطاف!.. فلم تكن شكاته، إذن، مجرد شكاة فردية شخصية (مع وجود كل الأسباب لذلك)، وإنما شكاة فلسفية، وجودية، شكاة الإنسان من حيث هو إنسان بإزاء القهر والجبر الواقع عليه ولايد له فيه ولا اختيار!

وأصعب من هذا الوضع المأساوى الذى لا نريد تبسيطه فى كلمة واحدة هى «التشاؤم» ـ لأنه أعمق من ذلك، وأبعد غورا، وأعقد تركيبا (وهو وضعنا جميعا نعانيه بدرجة أو بأخرى إن شئت الحق) ـ شعوره الحاد بما فى ذاته من تناقض، وما فى وجوده الباطنى من تصدع، واشتياقه إلى الوحدة، ونزوعه نحو التكامل، مع شخصيته التى هى فى صميمها متكثرة متعددة متناقضة طول الوقت، ممزقة، كذلك حرصه على بلوغ مختلف القمم العلمية والخلقية والمادية والاجتماعية... إلخ، وقصوره عن ذلك لأسباب تخصه ـ أو تخص ظروف لحظته التاريخية ـ وانقسامه بين البعدين: عقله وإرادته، علمه وعمله، رغباته وإمكاناته، وإحساسه العميق بوجود هوة غير معبورة دائماً بين هذه الثنائيات كلها!

انظر إليه مخاطبا نفسه بقسوة فى واحدة من إشاراته الإلهية :

«... إن مكلمك لشر منك كثيرا، وأقدم منك فى الضلال بعيداً، وما ينطق بما تسمع إلا ليكون ذاك حجة عليه وبالا بين يديه، ولولا أن ذاك كذلك، لكان له فى استماعه من نفسه شاغلا عن استماعه لغيره، وهى محنة كما ترى وبلاء كما تسمع... فهلم فاندبه، لأنه إن كان حيا فى الظاهر، فإنه ميت فى الباطن. وعدد مخازيه فإنها بادية، وقل فيه، فإن فيه متسعا للمقال...».

هنا إحساس قوى قار وباطن بالقصور الإنسانى، والعجز البشرى، والوعى بالمحدودية الذى يلقى به ـ فى لحظات ـ فى لجة من اليأس الغامر، والسواد التام. ولكن ألا نشابهه جميعا فى كل هذا، خصوصا من ابتلى منا بالنظر، وأصابته جرثومة التفكر، وأصيب بعدوى التأمل والتفلسف ـ وفى عراك نفسه مع نفسه فى إشارة أخرى يقول :

«... ظاهرك أعبث من باطنك، وباطنك أخبث من ظاهرك، وإشارتك أنكد من عبارتك، وعبارتك أفسد من إشارتك، وكلك مستغيث من بعضك، وبعضك هارب من كلك، وليلك يضج من نهارك، ونهارك يبرأ إلى الله من ليلك...».

هنا شعور كونى بالخطيئة، وإحساس وجودى بالإثم، ليس مجرد شكاية شخص من الزمان الإنسانى والمكان العيانى، وإنما هى صرخة حرّى تتجاوز «الزمكان» وتخترق «العيان».

شخصية التوحيدى ـ فى صميمها ـ شخصية قلقة، تحيا على الصراع والتوتر والتمزق الداخلى، ليس لأنها شخصية مريضة نفسيا كما ذهب البعض، وإنما لأن هذه المستويات المتضاربة المتعاركة فى النفس الحساسة هى لحمة الوعى بالوجود، وسداة المعرفة به.

ولهذا، فعندما نتابع آثار هذا الازدواج بين لغته وفكره، نستطيع أن نفسر مسألة الغموض (أحيانا) بين الأفكار والألفاظ، فأبو حيان حين يكثر فى أسلوبه من ألفاظ الازدواج والمقابلة إنما يكشف عن شخصية تحيا على التناقض والمفارقة Paradox وتحاول أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة. وإن الغموض ـ الذى نلاحظه أحيانا ـ لهو علامة على تفاعل كل هذه الموارد المختلفة لعناصر العبقرية عند أبى حيان.

وقد ظلت شخصيته تتأرجح وتتذبذب، دون أن تنجح نهائياً ـ فى القضاء على هذه الطبيعة المأساوية، أو فى حل تناقضاتها التراجيدية، وظل هذا الازدواج الدرامى يحكم حركته ومقولاته، وكان هذا واضحا جداً فى أسلوبه ومعظم كتبه، لم يكن مجرد حلية لفظية أو وشى أدبى، بل كان لازمة عقلية، أو خاصية ذهنية.

وكما يشير زكريا إبراهيم :

«... ومن هنا فإن أبا حيان لم يستطع أن يكون (مع) الدنيا حتى النهاية... ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية، كما أنه لم يستطع أن يكون (مع) الآخرة حتى النهاية، ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية... بل ظل يعمل تارة لهذه الدار، وتارة لتلك الدار، متناسيا ما قاله المسيح (عليه السلام) من أن: «الدنيا والآخرة كالمشرق والمغرب...».

ولا أدرى لماذا اعتبر المحللون والمفسرون لحياة التوحيدى، هذا الجانب فى حياته (وهو عجزه عن التصالح مع نفسه، والوصول إلى السكينة مع عالمه) نقصا جوهريا فى تربيته، وعيبا خطيرا فى شخصيته، يتناقض مع جوهر فعالياته من حيث هو مثقف ومفكر!!.مع أننى أرى أن العكس هو الصحيح على طول الخط (عن تجربة شخصية ومعاناة خاصة) بمعنى أن مثل هذا «التصالح» ومثل هذه «السكينة» حالة «بلهاء» من المستحيل أن يصل إليها المفكر الحق والفيلسوف المكابد للنظر، لأنه بما هو «مفكر» وبما هو «فيلسوف» يمتلك وعيا حادا ـ ورهيبا ـ بنقص الكون وفساده، وقصور الإنسان وعجزه، وضخامة السؤال ومحدودية الإجابة، وعجز العقل عن فهم معنى الوجود، وقصور النفس عن احتمال عذاب الحياة. والوعى بالحد الأدنى من كل هذا لا يجعل ثمة مكانا لسكينة ولا لتصالح ولا هدوء مع النفس، ولاسلام مع العالم!!

كما أن هذا «القلق الوجودى» كما أسماه عبدالرحمن بدوى هو ـ من ناحية أخرى ـ الوقود الدافع للإبداع، والمنتج للفكر، والباعث على الخلق والابتكار! وإذن، فأصل الداء عند أبى حيان أو شكايته لم تنبعث عن مجرد ضيق بالفقر والحرمان وسوء ظن بالأصدقاء والخلان، وإنما هى قد نبعت عن روح متمردة انكشف لها ما فى الحياة من عبث وبطلان.

ولذلك، لم يكن من المستغرب أن نجد فى مواضع متفرقة من كتب التوحيدى اهتماماً بالغا بمشكلة الموت.

وهو يقول فى مقابسة له هذا الرأى الجرئ:

«... إنى أجد النظر فى حال النفس بعد الموت مبنيا على الظن والتوهم وذلك لأن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده فكذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه...».

والتوحيدى وعى دائما «مشكلة الشر» كما وعى «مشكلة الموت»، وكان أميل إلى اعتبار «الشر» عنصرا أصليا من عناصر حياتنا البشرية الفانية، وقد أرقته هذه المشكلة حتى إنه تساءل فى حواراته مع مسكويه عن الحكمة فى «آلام الأطفال ومن لاعقل له من الحيوان»!

وكان دائم الشك والسؤال فى أصل وماهية وأسباب الشر فى الكون والوجود، بل كان دائم الشك بشكل عام، حتى إنه تساءل ذات مرة حول آليات الشك واليقين نفسيهما بقوله:

«... لم صار اليقين إذا حدث وطرأ لا يثبت ولا يستقر، والشك إذا عرض أرسى وأربض؟».

وكان أميل إلى إحالة امتعاضاته واعتراضاته الكونية، وغضبه الإنسانى الطبيعى على ما يرى حوله من فوضى واضطراب وشرور ونقائص إلى الطبيعة لأنه يلمسها مباشرة أولا، ويدرك بوضوح حجم فعالياتها بالسلب والإيجاب ثانيا، وغير مضطر فى حضورها إلى الإحالة إلى شئ خارجها، أو إلى ميتافيزيقا تعلوها ثالثا، ولأنها كانت قادرة على احتمال فورات غضبه وثورات نقمته دون أن يترتب على ذلك أية نتائج مؤذية له رابعا!!

وكانت النهاية بعد كل هذه الرحلة الصعبة التى امتدت حتى تجاوزت المائة من السنين فى جنوح الروح إلى التصوف. ولكنه نوع من التصوف المتميز الخاص جدا بالتوحيدى؛ تصوف ملئ بالأسئلة والتقلبات والدهشة والاعتراض والإذعان والذلة والمروق والرضا والشك واليقين والسلام والحرب، تصوف خاص جدا؛ ليس تسليما محضا خانعا خاشعا مستبطنا متبتلا مقرا بعجزه الكامل، مجتنبا لعقاب وطامعا فى ثواب، وإنما جعل من نفسه بنفسه لنفسه، مادة وشكلا وموضوعا للتصوف. يقول فى هذا السياق فى موسيقية عذبة:

«.. إن قال فعنه، وإن سكت ففيه، وإن تحرك فله، وإن سكن فبه، وإن اشتاق فإليه، وإن تهالك فعليه، له مع نفسه شأن، ومع الحق شأن، ومع الناس شأن: فأما شأنه مع نفسه ففى تصفيتها من كدر حجب من الله، وأما شأنه مع الحق فاستملاؤه منه كل ما سهل الطريق إلى الله، وأما شأنه مع الناس فكل ما عاد بالجدوى عليهم من الرقة والرحمة واللطافة عند الدعاء إذا تكرر منه، وعند الإباء إذا تردد منهم..».

ـ٩ـ

وفى لحظة سوداء تستبد به أحزانه وآلامه وأشجانه وإنكار الناس له، وازورار العصر عنه، وجحود الخلق لقيمته، وكراهة التقليديين والمحافظين لجرأته، فيجمع كتبه ويشعل فيها جميعا النار!!! «لقلة جدواها وضنا بها على من لا يعرف مقدارها»!

وعندما عزله القاضى أبو سهل على فعلته، كتب فى أسباب ذلك رسالته البديعة المعروفة.

ويموت صاحبنا ـ ومعاصرنا التوحيدى ـ غريبا، وحيدا، فريدا، كما عاش غريباً، وحيداً فريداً. ليكتب عنه ياقوت الرومى ـ فى (معجم الأدباء) ـ قولته الشائعة الذائعة الشهيرة:

«... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ومكنة، أديب الفلاسفة، فيلسوف الأدباء... الجاحظ الثانى... إمام البلغاء... شيخ الصوفية... إلخ».

مراجع الدراسة :

أولاً: المجموعة الكاملة لكتب التوحيدى المحققة.

ثانياً: مراجع أخرى:

(١) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان المجلدان (١)، (٥)، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ [مادتا: المروروذى ص ٦٩، مجلد (١)، أبو الفضل ابن العميد ص ١٠٣، مجلد (٥)].

(٢) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى**، دار جامعة الخرطوم للنشر ـــ الخرطوم ١٩٨٠.

(٣) الحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطى: **بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم ، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٦٥.

(٤) حسين مروة : **تراثنا كيف نعرفه**، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥.

(٥) زكريا إبراهيم : **أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء** ـــ سلسلة أعلام العرب ـــ رقم (٣٥)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، القاهرة ـــ ١٩٦٤.

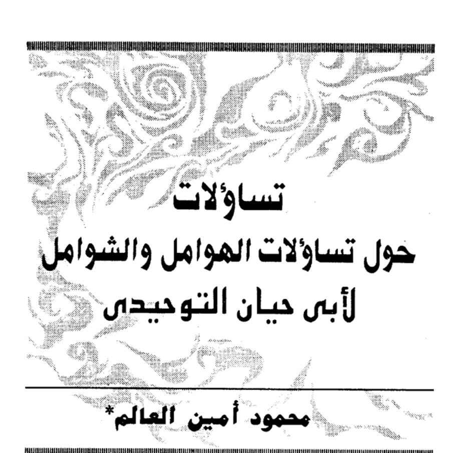
(٦) صلاح عبدالصبور : **كتابة على وجه الريح** ، الوطن العربى للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٠.

(٧) عبدالأمير الأعسم : **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات** ، دار الشؤون الثقافية العامة (وزارة الثقافة والإعلام) ، بغداد ١٩٨٦.

(٨) عبدالواحد حسن الشيخ: **أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية ، طبعة أولى ، الإسكندرية ١٩٨٠.

(٩) فوقية حسين: **معجم أعلام الفكر الإنسانى**، المجلد الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب مادة: أبو حيان، ص ٣٨١.. هذا وقد أخطأت فوقية حسين بالحديث عن كتاب التوحيدى **الإشارات الإلهية** باعتباره **الإشارات والتنبيهات** ، القاهرة، ١٩٨٤.

(١٠) هاملتن جب : **المدخل فى الأدب العربى** ، ترجمة كاظم سعد الدين ، مطبعة دار الجاحظ ـــ بغداد ١٩٦٩.



تساؤلات

حول تساؤلات الهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيدى

محمود أمين العالم*

الشكر للمجلس الأعلى للثقافة على هذه الندوة المكرسة لأبى حيان التوحيدى، الذى لم ينل ـ لا فى حياته ولا بعد مماته ـ ما هو جدير به من تقييم وتقدير.

والواقع أن المجلس الأعلى للثقافة عندما يدعونا إلى درس أبى حيان ابن القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى، فهو لا يكاد يبعدنا عن عصرنا الراهن. فبين القرن العاشر العربى الإسلامى وأواخر القرن العشرين تماثل فى أزمة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلا عن أوضاع المثقفين والمفكرين، بوجه خاص، فى علاقتهم بالسلطة والمجتمع.

ولقد كدت أن أجعل مداخلتى هذه التى أكرسها لكتاب (الهوامل والشوامل)[1] على صورة تساؤلات وإجابات بين أبى حيان التوحيدى ابن القرن العاشر، وأبى حيانٍ توحيدىٍّ متخيَّل ـ غير بعيد عن الحقيقة ـ فى أواخر القرن العشرين.

والحق أننى لست من القائلين بأنه لا جديد تحت الشمس، أو بالدورة التاريخية الخلدونية أو النيتشوية، ولكن ما أكثر التماثل فى كثير من الأحيان بين الظواهر العامة فى التاريخ الإنسانى إذا تقاربت شروطها وأسبابها رغم خصوصيتها الذاتية والموضوعية.

كانت الحضارة العربية الإسلامية فى القرن العاشر الميلادى فى أوج تألقها عمارةً وإدارةً وتجارةً وعلما وفلسفةً وتفتحا عقليا وتسامحاً فكريا وعقائديا، وإبداعاً أدبياً، وإن تكن ـ فى الوقت نفسه ـ مرحلة انهيار وأفول. فالأمصار تتفكك والسلطة المتبعثرة تزداد تبعثراً وفساداً واستبداداً، والصراعات الطبقية والعرقية والعقائدية تزداد تفاقمًا، والتهديد من الخارج يدق أبواب الحدود ويكاد يخترقها، والمثقفون بين احتواء السلطة لهم، وعّاظًا لها، ومبررّين لتعسّفها، وبين الاستعلاء ترفعًا بالفلسفة والأدب، أو الانطواء والعزلة والتغرب والاحتجاج بالتصوّف، أو بالانضواء فى حركات التمرد والمقاومة ومحاولة بناء الأحلام المغايرة على الأرض أو فى المخيلة. ولست فى حاجة إلى بيان أوجه التماثل بين هذه

* مفكر وناقد مصرى.

الملامح للقرن العاشر العربى الإسلامى وملامح أواخر القرن العشرين العربى، بل أكاد أقول العالم المعاصر عامة.

ولعل أزمة المثقف الكبير أبى حيان التوحيدى تكمن فى أنه لم يكن مصنّفاً فى واحد من هذه الأصناف التى توزع بينها أغلب المثقفين فى عصره، بل الأرجح أنه كان يتنقل ويتقلقل بين أكثر من صنف منها. فقد كان بوجه خاص مأزوماً فيما بين سؤال الفكر الرفيع الذى لا يجد من يبوّئه مكانته اللائقة به، وبين سؤال الاستجداء الوضيع الذى لا يجد الاستجابة الكريمة له، وبين التمرد النفسى على الفساد السائد والفقر المتفشى والفوضى الغالبة، مما أفقده الاستقرار والطمأنينة وصفاء النفس، وإن لم يفقده فى النهاية اقتداره على التعبير المبدع عن أزمته الذاتية، دون أن يعى جذورها الموضوعية. ولهذا، كان التصوف هو تساميه المأزوم فكريا وذاتيا فى النهاية.

أكتفى بهذا المدخل العام لأنتقل إلى تساؤلاتى حول تساؤلات كتاب (الهوامل والشوامل) لأبى حيان التوحيدى.

والحق، أننى لم أخطئ عندما نسبت هذا الكتاب إليه وحده، بل فعلت هذا عمداً. وبهذا تبدأ تساؤلاتى، فالكتاب من الناحية الشكلية هو كتاب أبى حيان ومسكويه. للأول أسئلته الملغزة المشتتة التى لا يجمعها ناظم أو نسق، والتى تبحث عن إجابات. ولهذا فهى، بتفسير ما، كالجمال الهوامل. وللثانى، أى مسكويه، أجوبته التى يسعى بها إلى أن يجمع ويتحكّم فى شتات الأسئلة ويفضّ أسرارها. ولهذا، فهى بالتفسير ذاته كالجمال الشوامل التى تجمع وتتحكم. وقد يكون من الصحيح كذلك أن نقول - كما يقال أحياناً - إنه كتاب مسكويه. فلمسكويه مقدمة هذا الكتاب الذى يخاطب فيها أبا حيّان وينتقد بعض سلوكه ويوجهه. والكتاب عامة - أى كتاب - هو ما فيه من أجوبة عن مسائل. وقد يصح أن نقول مع ذلك، على المستوى الشكلى أيضا، إنه كتابهما معا. فلولا أسئلة أبى حيان لما كانت أجوبة مسكويه. على أننا - فى الحقيقة - لو تمعنّا فى الكتاب، لما وجدنا فى إجابات مسكويه جديدا لا نجده فى كتبه الأخرى، بل لعلنا نجد خلاصتها وجوهرها - من حيث هى نظرية ومنهج - فى كتيبه (الفوز الأصغر). ولن نجد فى هذه الأجوبة ما يخرج عن الشائع السائد فى العصر من عقلانية صورية تفسّر كل شئ، إنسانياً أو طبيعياً، بالتعادل والتوازن أو التوسط أو بالأخلاط والأمزجة والعناصر والطبائع الأربعة أو النفوس الثلاثة، أو الأخلاق عامة، تأسيساً على أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو فورفوريوس أو جالينوس أو غيرهم، فى هذا الأمر أو ذاك. وهى أجوبة تتسم فى النهاية باليقين الوادع المطلق. فما أكثر ما يقول مسكويه فى نهاية إجاباته:

«إن جميع هذه المسائل تحررت زمن الحكيم يقصد أرسطو واستقر قرارها ووضح مشكلها وبان صحيحها وسقيمها».

أو يقول:

«جميع قضايا العقل هى أبدية واجبة على حال واحدة أزلية لا يجوز أن يتغيّر عن حاله».

ويؤسس مسكويه مفهومه لليقين على القياس البرهانى فى منطق أرسطو من ناحية، وعلى الطبيعة المستقرة للأشياء وللعلاقات من ناحية أخرى.

وفى مواجهة هذا اليقين القار الوادع عند مسكويه، نجد تساؤلات أبى حيان التى، وإن جاء أغلبها فى الكتاب فى فقرة أو فقرتين، وقد يمتد بعضها - وهو النادر - إلى صفحة أو صفحتين، هى تساؤلات إشكالية متشككة، تستهدف الكشف عن الخبيئات والدفائن والأسباب المتوارية والأدلة المتراخية والغرائب والمفارقات المرهفة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقيم وأشكال السلوك، والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية وللطبيعة. إنه بتساؤلاته يقلقل المستقر، ويفضح العادى المألوف المسلّم به، ويكشف عما وراء ذلك من التباس وتداخل بين الدلالات المختلفة فى الخبرة الإنسانية الحيّة. وهكذا، نجد سؤال أبى حيان هو فى الأغلب سؤال عن الإنسان فى مختلف حالاته وتعبيراته. وهو دائما سؤال إشكالى ملتبس. ولهذا، نراه يقول فى سؤاله عن ملتمس الإنسان فى هذا العالم:

«أوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان. فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» [سؤال ٦٨].

على حين أننا نجد فى إجابات مسكويه إجابات عن الطبيعة المستقرة فى الأشياء بحسب نسق نظرى نهائى مغلق.

ولهذا، فإذا كان الجديد فى كتاب (الهوامل والشوامل) هو السؤال الإشكالى الملتبس عن الإنسان، فالكتاب من حيث الدلالة والقيمة والجدة هو كتابه؛ أى كتاب أبى حيان وليس كتاب مسكويه.

ولقد أحسن محمد أركون فى تمييزه بين أسئلة «الهوامل» وإجابات «الشوامل» فى دراسة قديمة، إلا أنه انتهى إلى:

«أن الاختلاف بين أبى حيان ومسكويه يكمن فى أن خطاب الأول هو خطاب ضمير مقهور بشكل مجحف يحتج به على بطلان أى معرفة بل حكمة لا تصاحبها ثمرات عملية، فى حين يؤكد خطاب مسكويه، بجلاء، أن السلامة الأبدية للحكمة من الطبيعى أن يخونها سلوك البشر ويشوهها»(٢).

وفى تقديرى أن الاختلاف بينهما أعمق من هذه الصورة التى يطرحها محمد أركون. فهو اختلاف كامل بين تجاوز السائد المستقر بأسئلة متمردة ملتبسة تتطلع إلى رؤية جديدة تكاد تحملها، عند أبى حيان، وبين رؤية مستعارة قارة مغلقة على يقين مدرسى عند مسكويه. على أنى، حرصًا على الدقة والموضوعية والإنصاف، أقول إنه رغم الطابع اليقينى المطلق لإجابات مسكويه التى تكاد تغلق كل دوائر الأسئلة، فإن مسكويه يكشف فى متن أجوبته عن رؤية إنسانية متفتحة متحضرة، تتسم بالعقلانية والتسامح واحترام الاختلاف والتنوع، وتحرص على حق الاجتهاد وضرورته . وهى فى تقديرى رؤية القرن الرابع الهجرى فى عهد البويهيين.

ولعل الطابع الشيعى للسلطة البويهية كان من أسباب هذا التفتح العقلانى والتسامح الفكرى، دعما لمشروعيتها، فضلا عن أسباب موضوعية أخرى. ولعل من أبرز الأمثلة على تفتح مسكويه العقلى ردّه على سؤال أبى حيان حول اختلاف الفقهاء بقوله:

«إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس. لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعى، وربما كانت المصلحة اليوم فى شئ، وغداً فى شئ آخر» [سؤال ١٥٣].

على أن الاختلاف الذى أشرنا إليه بين السؤال الإشكالى الملتبس عن الإنسان عند أبى حيان وإجابة الطبيعة القارة اليقينية عند مسكويه، يفضى بنا إلى تساؤل آخر، وهو أقرب إلى الفرض المغامر وإن يكن له بعض أسانيده.

والتساؤل يتعلق بدلالة هذه الأسئلة التى يوجهها أبو حيان إلى مسكويه. ففى تقديرى أن اختيار أبى حيان مساءلة مسكويه لم يكن اعتباطا، بل كان مقصوداً ـ فيما أزعم ـ لفضح عجز مسكويه الفكرى، بل أكاد أقول: والاستخفاف والسخرية به. لقد كان مسكويه خازنا للكتب فى خزانة عضد الدولة، على حين أن أبا حيان كان ـ على علمه الغزير العميق ـ مجرد ناسخ ساخط متأفف على ما يوكل إليه من نسخ لمقالات الصاحب ابن عباد نظير طعامه وسكنه. ويبدو أن أبا حيان لم يكن كبير احترام لمسكويه. ففى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى فيما يبدو قد حرره قبل (الهوامل الشوامل) يقول عن مسكويه: «إنه فقير بين أغنياء وعيى بين أبيناء»، بل يشير إلى قول ابن سينا عنه إنه كان «عسير الفهم». وفى المقابسة «السابعة» من كتاب (المقابسات)(٣) يكرر أبو حيان السؤال نفسه الذى سبق أن وجهه إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل) [سؤال ٢] حول سبب الذى «لا ينكتم البتّة» ويطلب من أستاذه أبى سليمان السجستانى الردّ عليه، مما يوحى بعدم اقتناعه بإجابة مسكويه عليه.

لهذا، أكاد أقول إن كتاب (الهوامل والشوامل) هو محاولة مبنية على الهدف نفسه الذى حرر به أبو عثمان الجاحظ كتابه (التربيع والتدوير)، وإن اختلف جزئيا عنه من حيث بنيته. فنحن نعرف مدى تعلق أبى حيان بالجاحظ، هذا التعلّق الذى جعله يكتب كتابا عنه لايزال مفقوداً هو

كتاب (تقريظ الجاحظ). وفي (الهوامل والشوامل) يتهم مسكويه أبا حيان بأنه يحذف الترك فى حديثه عن الأجناس لأن الجاحظ لا يعتد بهم!

وكتاب (التربيع والتدوير) هو طلقات متدافعة متلاحقة من الأسئلة الموجهة إلى أحمد بن عبدالوهاب بهدف معاياته وتعجيزه وإثبات جهله والسخرية به، ووراء الكتاب قصة لا مجال لها هنا.

وهناك، بغير شك، أكثر من فارق بين بنية (التربيع والتدوير) وبنية (الهوامل والشوامل). فكتاب الجاحظ يقتصر على توجيه الأسئلة الملغزة دون إجاباتها، فضلا عن طابع السخرية السوداء والفكاهة المرة التى تغلب على هذه الأسئلة. على حين أن كتاب أبى حيان يجمع بين السؤال والإجابة ويتسم بالوقار. إلا أن هناك بعض التماثل بين الكتابين من حيث بعض الأسئلة المشتركة فى كليهما، بل نجد فى (الهوامل والشوامل) ثلاثة أسئلة كاملة ينقلها أبو حيان من (التربيع والتدوير) طلباً للإجابة عنها؛ إذ لا إجابة عنها فى كتاب الجاحظ. هذا فضلا عن التشابه فى كثير من الأحيان بين الكتابين من حيث طريقة توجيه السؤال، واستنسال الأسئلة من بعضها، إلى جانب المستوى البلاغى الرفيع للكتابة رغم الخصوصية الأسلوبية لكل منهما.

وفى تقديرى، أن مسكويه أدرك هدف المعاياة ومحاولة التعجيز والاستخفاف في أسئلة أبى حيان، خاصة فى تسرع أبى حيان فى الإجابة أحيانا دون أن ينتظر إجابة مسكويه. ولهذا، نراه يتهم أبا حيان مرةً بأن أسئلته تذهب مذهب الخطابة ولا تذهب مذهب المنطق [سؤال ٨٦]، وبأنه يخلط بين المسائل الشريفة الصعبة والأخرى السهلة، وأن به عارضاً من العجب وسانحاً من الفتنة، بل يقول لأبى حيان: «إنك والله تأثم فى أمرنا وتقبح فينا». وإذا صح هذا، تصبح العلاقة بين (الهوامل والشوامل) فى الكتاب علاقة صراع فكرى بين أبى حيان ومسكويه، أكثر منها حواراً يستهدف المعرفة واستجلاء الحقيقة أو الوصول إلى إجابة يتفق عليها الطرفان.

ولعل هذا ينقلنا إلى قلب تساؤلات أبى حيان نفسها فى «هوامله».

ونلاحظ، أولا، أن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد ـ فى حدود معرفتى ـ الذى يحتكر فيه أبو حيان السؤال. ففى أغلب كتبه الأخرى نجد العلماء والمفكرين والأدباء الآخرين هم الذين يسألون، ونجد بالطبع لأبى حيان فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات) تداخلات مع الحاضرين من الأدباء والعلماء بسؤال بين الحين والآخر يوجهه ـ بوجه خاص ـ إلى أستاذه سليمان السجستانى المنطقى. ولكنه فى الأغلب يعرض ويلخص ويصوغ بأسلوبه البلاغى الرفيع أفكار الآخرين. أما «الهوامل» فهى أسئلته وحده. ولعل هذا يساعدنا فى الحقيقة ـ على تحديد معالم العالم الخاص لفكر أبى حيان، وبخاصة فى مرحلة (المقابسات).

وأسئلة أبى حيان ـ كما أشرنا من قبل ـ لا تشكل نسقا نظريا محدداً فى ظاهرها على الأقل، وإن كان من الممكن أن نستخلص هذا النسق النظرى فى تطوره عبر أعماله جميعا. على أنه لا سبيل ـ فى تقديرى ـ إلى القول، كما يقول بعض الباحثين، بأن هذه التساؤلات فى (الهوامل) تعبر عن البحث عن الوحدة بين الكثرة، أو التوازن والتعادل بين المختل والمتناقض. وإنما الأمر على خلاف ذلك. فالطابع الأغلب لتساؤلات (الهوامل) رغم تنوع موضوعاتها، هو محاولة تحديد دقائق الفروق ورهائف الالتباسات والازدواجات والمفارقات والتفاوتات وراء المتشابهات الظاهرة والظواهر العادية أو الإحالات والطوارئ العابرة. وهى محاولة تمتد إلى كل شئ من مفردات اللغة؛ إلى مفاهيم الفلسفة، إلى أشكال السلوك النفسى أو الأخلاقى أو العملى أو الفكرى أو العقائدى.

فهو فى اللغة مثلا يتساءل عن الفرق بين سكت وصمت وبين العجلة والسرعة وبين سر وفرح، وبين المستبهم والمستغلق (والسؤال حول هاتين الكلمتين نجده فى «التربيع والتدوير») ، ولم تذكّر العرب القمر وتؤنّث الشمس.

وفى السلوك الإنسانى يتساءل: لماذا يتنادى الناس إلى الزهد مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشراب والمآكل. وما الذى يحرك الزنديق والدهرى على الخير وإيثار الجميل.

وهو في العقيدة يتساءل عن العلاقة المتناقضة بين التكليف الإلهي وعجز القدرة الإنسانية، وعن الجبر والاختيار، ثم عن الله: هل هو شئ يلصق بالاعتقاد...؟ إلى آخر تساؤلاته الإشكالية.

وفي المسائل المعرفية، يتساءل عن أوائل الأشياء والمفاهيم ودقائق الفروق بينها: لماذا لم تكن الأشياء على وجه واحد، ولماذا يحتاج الإنسان إلى تعلم العلم ولا يحتاج إلى تعلم الجهل. وما العلم، وما العلة، والمعلول. وما الزمان وما المكان؟ وما الفرق بين الوقت والزمن والدهر، وما المعدوم؟

ولهذا، نجد أغلب أسئلته هي أسئلة بما أو لماذا، لا أسئلة بكيف أو لأيّ غاية؛ ذلك أنها في أغلبها أسئلة ماهية لا أسئلة وجود.

وقد نجد في بعض الأسئلة ما يكاد يشف عن همومه الشخصية، مثل هذا السؤال الذي يقول عنه إنه «ملكة المسائل»، وهو «ما سرّ حرمان الفاضل وإدراك الناقص». و«لم كان من الأسهل اتخاذ الأعداء على اتخاذ صديق»، و«لماذا صار الحظر يثقل على الإنسان». ولعل ما يرتبط بهمومه الشخصية كذلك سؤال الانتحار أو الموت الذي نجده متكرراً في أربعة أسئلة وإن اختلفت دلالتها:

«ما سبب الجزع من الموت وما الاسترسال إلى الموت»، «وما سبب قتل الإنسان لنفسه عند إخفاق توالى عليه»، «لم يسهل الموت على المعذَّب مع علمه بأن العدم لا حياة معه».

وقد يسأل عن أسئلة عادية أو عارضة مثل:

«ما العلاقة بين الطرب وتحريك الرأس، ولم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملمٍّ يولع بمس لحيته وربما نكت الأرض».

وقد يسأل أسئلة عن أمور طبيعية مثل:

«ما الحكمة في كون الجبال»، «ولم صار ماء البحر ملحا»، «ولماذا لا يجئ الثلج في الصيف».

أو يسأل أسئلة إعجازية حول عمر الإنسان:

«لماذا لا يرجع الإنسان بعد ما شاخ وخرف كهلا ثم شابا ثم غلاما ثم صبيا ثم طفلا».

وهو في إجاباته التي تمتد إليها أحيانا أسئلته، والتي تسبق إجابة مسكويه مما يثير غضبه، يكون أقرب إلى التساؤل منه إلى الإجابة؛ مما يضاعف من المفارقة والالتباس أكثر مما يحقق استقراراً معرفياً، مثل سؤاله مسكويه عن العلم الذي يسارع هو نفسه إلى تأكيد أنه:

«بحر فائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أكثر من معلومه وظنه أكثر من يقينه»... إلخ.

ولهذا، فإن الطابع العام لسؤال (الهوامل) هو - كما ذكرنا - طابع الالتباس والإشكال، وكشف الدقائق والمفارقات في خبيئات الأشياء والمفاهيم والنفوس والسلوك الإنساني والظواهر الحياتية والطبيعية، وهي لا تقف عند حدود القضايا أو الظواهر الكبرى، بل تحفل - وربما أساساً - بالأشياء العادية والعابرة. ولهذا، فهي في تقديري أسئلة لا تتطلع إلى إجابات، خاصة من مسكويه، بقدر ما تعبر ضمناً عن رؤية إشكالية تساؤلية للعالم الإنساني والطبيعي، يمتلئ نسيجها بالمتناقضات والالتباسات والازدواجات. وتنعكس هذه الرؤية الملتبسة الإشكالية التساؤلية على البنية اللغوية والبلاغية التي لا تكاد تتحرك بسؤال أو بإجابة في إطار (الهوامل) فحسب، بل في كتبه عامة، إلا بثنائيات وازدواجات ومفارقات ملتبسة كذلك.

على أن أسئلة أبي حيان في «هوامله»، على تنوعها وعمقها، ليست في تقديري أسئلة العصر الأساسية الذي كان يعيش فيه كما يقول بعض الدارسين، بل هي - كما أزعم - أسئلة ثقافية معرفية فلسفية مفارقة. إنها أسئلة مجتمع معين من المفكرين والعلماء والمثقفين. حقًا، إن أسئلة الثقافة والمعرفة مهما كانت مفارقة تظل مرتبطة بعصرها بمستوى أو بآخر.

ولكن هناك فرقًا بين الأسئلة الثقافية المعرفية التي تسعى إلى التعريف والتحديد والتدقيق وإبراز الفروق بين المفردات

والمفاهيم ومختلف حالات النفس والطبيعة، والتى يغلب عليها الطابع الإبستمولوجى، وبين الأسئلة التى تفض أسرار الواقع المحيط وتواجهه. حقًا، كما ذكرنا، إن من يرفع سؤال الحظر الذى يثقل على الإنسان، فإنه يناقش قضية السلطة والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل وإدراك الناقص فهو يشير إلى فساد القيم السائدة. ولعل أسئلة الموت التى أشرنا إلى بعضها، تشير ضمنا إلى تدنى الأوضاع وسوء حال الناس... إلى غير ذلك. إلا أن واقع العصر فى القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى كان زاخراً بأحداث جسام، من انقسام وتفكك ومجاعات وانهيارات وتمرد وثورات شعبية كما ذكرنا فى البداية. ولقد مسّ أبا حيان شئ من هذه التمردات والثورات عندما هاجم العيارون بيته كما ذكر فى (الإمتاع والمؤانسة) ونهبوا ذهبه وأثاثه وأفضوا إلى موت جاريته خوفاً. كان أبو حيان يعانى هذا الواقع ويرفض ما فيه من فساد واستغلال وظلم وفوضى، ويتمرد عليه ويسبّه ويسبّ أصحابه والمستفيدين منه بأقذع الشتائم. على أنه كان كذلك يحتقر العامة الذين كانوا يعانون مثل معاناته. وكانت حال أبى حيان ومأساته، وأزمته، نتيجة لهذه الأوضاع، ولكنه لم يكن يعيها وعيا موضوعيا. ولعل هذا هو ما كان يضاعف من معاناته وأزمته وغربته عن عصره. كان يرتفع بأسئلته عن واقع عصره إلى الإشكال المعرفى الفلسفى الذى كان صدى بغير شك للواقع الموضوعى السائد، ولكنه لا يعبر عنه أو عن وعى به. ولأضرب مثلا للتوضيح: يحكى فى المسألة السابعة والخمسين فى (الهوامل والشوامل) عن رجل كان يجتاز جسر بغداد وقد أحاطت به شرطة تسوقه إلى السجن، فما لبث أن أبصر موسى فى دكان مزين، فاختطفه وأمرّه على حلقومه، فإذا به يخور فى دمائه وقد فارق الحياة. فى مواجهة هذا الحدث يطرح أبو حيان السؤال التالى: من قتل هذا الإنسان؟ ويجيب: إذا قلنا إنه قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول. فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال، وإذا كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟ لست أستخف من الطرافة الفلسفية للسؤال، وإن كنت أضع حدوده وأحدد دلالته. فوراء هذا الرجل المقتول القاتل، قتلة آخرون ومقتولون آخرون، بل عصر بأكمله تفرز أوضاعه كل يوم مثل هذا الحادث، وربما على مستوى أوسع وأبشع. ولكن أبا حيان الذى يعانى من عصره كما يعانيه هذا القاتل المقتول، وإن يكن فى صورة مختلفة، يرتفع بأسئلته الفلسفية المعرفية فوق العصر، وهذه الأسئلة هى صدى للعصر وثمرة من ثماره، وإن تكن غير واعية به. وكان هناك فى العصر نفسه، وربما فى السنوات نفسها أو حولها من عاشوا فى هذا العصر، أو من عانوا مثل أبى حيان، وكانوا على وعى كبير بعصرهم. لعلى أكتفى بذكر أبى العلاء المعرى وابن سينا، والقاضى عبدالجبار المعتزلى العقلانى والمتنبى والشريف الرضى وحركة القرامطة وحركة «إخوان الصفا» التى كان لأبى حيان فضل التنبيه إليهم مع اختلافه معهم، فضلا عن مدرسة أبى سليمان المنطقى السجستانى أستاذ أبى حيان، وهو تلميذ مدرسة الفارابى صاحب كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وكتاب (السياسة المدنية)!

لست أنتقد أبا حيان على أسئلته الثقافية الفلسفية، وإنما أشخص طبيعة سؤاله الإشكالى المفارق، الذى كان من الطبيعى - فى تقديرى - أن يفضى به إلى الإجابة الكلية اليقينية، أقصد الإجابة «الشواملية الصوفية» فى كتابه الأخير (الإشارات الإلهية). إلا أنها، لحسن الحظ، لم تكن «شواملية» تماما، يلفها اليقين المطلق من كل جانب، بل ظلت «هوامليتها» باقيةً فى قلب «شوامليتها». ظلت الثنائيات والمفارقات والتناقضات المتأزمة فى قلبها، تتمرد على يقينها وتواصل سؤالها المتمرد على المطلق، حتى وإن كان هذا المطلق هو حضن الله. يقول أبو حيان فى بعض مناجاته فى الإشارات:

«اللهم إنك إن طردتنا عن بابك بأجرامنا التى هتكنا بها سر حرماتك، وإن قبلتنا على هناتنا، فبكرمك الذى لم نزل نتوقعه منك. وإن لم تطردنا ولم تقبلنا، استهانة بنا، وازدراء لنا، وقّحنا وجوهنا وأطلقنا ألسنتنا»(٤).

وهكذا، نجد أبا حيان ينتقل من غُربة السؤال عن العصر فى كتابه (الهوامل) إلى سؤال الغربة عن كل شئ فى

«إشاراته الإلهية»، أو بتعبير آخر، من سؤال المعرفة المفارقة إلى أزمة السؤال، التى أفضت به إلى أن يحرق أسئلته وإجاباته جميعا، أقصد كتبه، فى أواخر أيامه.

وإذا كنا قد أشرنا فى بداية هذه الكلمة إلى التماثل بين أواخر القرن العاشر الميلادى وأواخر القرن العشرين، فاعتقادى أننا نعيش كذلك أزمة السؤال فى تجلياته المختلفة.

ففى عصرنا، هناك من يحيلون «هوامل» الأسئلة الحارقة لعصرنا إلى «شوامل» أصولية نهائية جامدة. وهناك من يطلقون الأسئلة «الهوامل» ترعى عشب الفراغ الممتع الجميل تجنباً لإجابات تلوثه وتلوثها!، وهناك من يفككون أبنية الأسئلة والإجابات الكلية رفضاً لكل الكليات والأنساق، باسم التشظى والتجزؤ والفردية المطلقة. وهناك من يسعون إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لمصلحة السلطة ولمصلحتهم لا لمصلحة الثقافة والناس.

وهكذا، لايزال إنسان عصرنا المأزوم المقهور المغترب يبحث عن سؤاله؛ سؤال عصره الذى يخرجه ويخرج به عصره من أزمته.

ولعل درس أبى حيان التوحيدى، بتعبيره الأدبى البليغ العبقرى عن أزمته الذاتية، أن يكون درساً لنا فى مسيرة البحث عن السؤال الذاتى والموضوعى لعصرنا.

وتحية للذكرى المثيرة الملهمة لأبى حيان التوحيدى.

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى: **الهوامل والشوامل**، نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٥١.

(٢) Arkoun M. **L'Humanisme Arabe Au IVe \ Xe siécle d'aprés le Kitab al Hawamel wal vawamel**. studia islamica, Lasc. V page 78. année 1961.

(٣) أبو حيان التوحيدى: **المقابسات**: تحقيق: حسن السندوبى. طبعة أولى ١٩٢٩.

(٤) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**. تحقيق: وداد القاضى. دار الثقافة ـ بيروت ١٩٨٢ص ٢٦.

فلسفة السؤال والتساؤل عند أبى حيان التوحيدى

حامد طاهر*

السؤال رغبة فى العلم، أما التساؤل فهو أسلوب فى التعليم. ولا يكاد يوجد مفكر عربى وصلتنا مؤلفاته مملوءة بالأسئلة والتساؤلات مثل أبى حيان التوحيدى. صحيح أن الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) وضع كتابه (الرعاية) فى صورة سؤال منه وإجابة من شيخه «المجهول»، وصحيح أيضاً أن الحكيم الترمذى (ت ٢٨٥ هـ) قد طرح، دون إجابة، (١٥٥) سؤالاً حول موضوع الولاية، وظلت أسئلته مطروحة على الجميع إلى أن أجاب عنها محيى الدين بن عربى (ت ٦٣٨ هـ) فى موسوعته الكبرى (الفتوحات المكية).. لكننا مع التوحيدى نلتقى بنزعة غالبة فى طرح الأسئلة، وإثارة التساؤلات، بل بفنٍ متكامل يمكن أن نطلق عليه «فن السؤال والتساؤل».. ومن المقرر أن لكل فن أصولا وقواعد، كما أن له غاية وأهدافا، وهو دائماً مرتبط بفلسفة عامة يصدر عنها، ويتحرك فى إطارها.

وإذا كان السؤال يعبر عن استفهام مباشر يطرحه التوحيدى على أحد أساتذته أو زملائه ليتلقى عنه إجابة محددة، كما فعل مع مسكويه (٤٢١ هـ)، فإن التساؤل يتم طرحه على النفس، أو كما فعل التوحيدى على أحد أساتذته الذين لا يمكننا أن نتأكد تماماً من أنهم قد أجابوه عنه، أو حتى نتأكد من أنه قد طرح عليهم أساساً تلك الأسئلة، كما فعل مع السجستانى (ت حوالى ٣٨٠ هـ)[١].

وأنا أميل إلى الشك فى أن التوحيدى قد سأل السجستانى بالفعل كل هذه الأسئلة ، كما أشك فى أن السجستانى قد أجابه عنها بتلك الصورة. وأذهب إلى أن كلا من الأسئلة والإجابات، معاً، هى من صنع التوحيدى. ومن أقوى الأدلة على ذلك ما نجده من نضج فى الأسئلة، يتجاوز مستوى التلميذ الذى يسأل لكى يعرف، بل إنها أقرب إلى أسئلة الصحفى المخضرم الذى يكون على دراية تامة بالموضوع، ثم يختار شخصية مشهورة لكى يجعلها تنطق بما يريد[٢]. كذلك، فإن الملاحظة الدقيقة للغة السؤال والإجابة تكشف عن نقاط تشابه كثيرة، تؤكد كلها أنها من صنع شخص واحد (وأنا هنا أدعو إلى إجراء دراسة أسلوبية تهدف

* عميد كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

إلى استخراج البصمة اللغوية للتوحيدى، ومقارنتها بأساليب الشخصيات التى أورد لها أقوالاً فى مؤلفاته).

المعروف أن السؤال يطرحه الإنسان على ذوى الخبرة والمعرفة ليجيبوه عنه، وأن التساؤل هو السؤال الذى يطرحه الإنسان على نفسه، إما مندهشا أو متحيرا أو أحياناً متهكماً، وقد استخدم التوحيدى الأسلوبين معا. أما السؤال فكان مع فيلسوف الأخلاق مسكويه(٣). ومسكويه مؤلف معروف ومشهور، وآراؤه مبسوطة فى كتبه التى وصلنا بعضها. وأما التساؤل فقد استخدمه التوحيدى باسم السجستانى(٤)، وكان من هؤلاء المثقفين الكبار، الذين يميلون إلى إشاعة التنوير عن طريق الجلسات والمنتديات، أكثر مما يركزون على تأليف الكتب والرسائل، وربما كانوا أكثر علماً وثقافة من المؤلفين المحترفين(٥).

ويبدو لى أن التوحيدى قد استغل اسم هذه الشخصية الثقافية الكبيرة ليقدم من خلالها تصوراته وآراءه ووجهات نظره، فى شتى قضايا المعرفة والثقافة فى عصره، إلى جانب أخلاقيات المجتمع وسلوكاته. وذلك مثلما فعل أفلاطون عندما قدم آراءه ونظرياته من خلال أستاذه سقراط. وهكذا، فإن أسئلة التوحيدى ـ التى طرحها بصفة خاصة على السجستانى ـ ليست أكثر من تساؤلات؛ أى أسئلة مطروحة على النفس؛ استخدم فيها اسم السجستانى، كما استخدم أفلاطون فى محاوراته اسم سقراط(٦).

لماذا يلجأ المفكر إلى أسلوب السؤال والتساؤل؟ هناك أسباب عدة، يمكن أن تكون كلها أو بعضها وراء ذلك. فهناك أولاً حساسية الدهشة المفرطة لدى بعض المفكرين الذين يقفون من الكون والأحداث والبشر موقف الاستغراب أو الإعجاب، أو محاولة الوصول إلى حقائق الأشياء، وعللها البعيدة(٧). وهناك ثانيا: الشعور بالخشية من مواجهة الجو السائد فى المجتمع ببعض الآراء التى تخالفه، أو تصدمه، وبالتالى تثير الغضب على صاحبها. وهناك ثالثا: الرغبة فى تعليم الآخرين، والأخذ بأيديهم من حالة الجهل واللامبالاة، إلى حالة المعرفة والاهتمام، ثم هناك أخيراً: محاولة إحداث الصدمة الضرورية فى بيئة ثقافية تسيطر عليها المقولات الجامدة، والخطاب القاطع الوحيد.

إن الثقافة، عندما تزدهر فى مجتمع ما، قد تتحول، فى لحظة معينة، وبفعل عوامل محددة، إلى حالة من الاستقرار الذى يكرس الثبات والتقليد، والنمطية. وهنا، لابد من أن تجدد الثقافة نفسها بظهور بعض المفكرين الذين يفتحون فى هذا الجدار السميك ثقبا، أو يلقون فى تلك البحيرة الراكدة بحجر. وفى هذه الحالة، يعتبر كل من السؤال والتساؤل مدخلاً ضروريا لتحريك السكون، ودفع الواقفين إلى مواصلة المسير، وإقلاق راحة الواثقين.

لقد دارت أسئلة التوحيدى وتساؤلاته حول النفس البشرية، وأسرار الوجود، وخفايا اللغة، كما لمست أخلاق الناس، وتعرضت لمناهج التفكير، وتناولت علاقة الفلسفة بالدين، وصلة الأصيل بالوافد، أو المحلى بالعالمى. وفى هذا الإطار، قد لا تكون الإجابات مهمة بالقدر نفسه الذى ينبغى أن تكون عليه الأسئلة والتساؤلات؛ وذلك لسبب بسيط هو أن الإجابات تختلف فى قوتها وضعفها، وتتفاوت فى صحتها واستمرارها، ولكن الأسئلة والتساؤلات تظل محتفظة بقيمتها، خاصة عندما تدور حول القضايا الرئيسية المتصلة بالإنسان، والكون والمصير.

لقد اشتهر التوحيدى بما سبق أن أطلقه عليه ياقوت فى (معجم الأدباء) بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، وتنازعه الدارسون فى مجالى الأدب والفلسفة. والواقع أن التوحيدى يمثل فى الثقافة العربية نموذجاً يوجد أمثال له فى الثقافات الأجنبية. وقد حاول الباحث الموسوعى الكبير عبدالرحمن بدوى أن يقيم علاقة تشابه بين التوحيدى وكافكا فى مجال التشاؤم، والنزعة العدمية (٨)، ولكننى أختلف معه فى ذلك؛ فالتوحيدى يدور فى إطار، بينما كافكا متحرر من أى إطار، والتوحيدى مؤمن يحيره الشك أحيانا، ولكن قلب كافكا فارغ من الإيمان. وأخيراً، فإن التوحيدى يرتكز على مجموعة من المبادئ الأخلاقية والاجتماعية فى حين أن كافكا يسعى إلى هدمها من الأساس.

وفى حدود معرفتى بالثقافة الفرنسية، أقول باطمئنان إن دور التوحيدى فى الثقافة العربية يتشابه إلى حد كبير مع دور ميشيل دى مونتانى Montagne فى الثقافة الفرنسية[٩]، وهو الدور الذى يتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه «إعادة النظر» فى كل ما يحيط بالإنسان، مع الغوص فى أعماقه للبحث عن أصل الوجود، وأسرار الكون، وختام الحياة.

ومن الواضح أن «إعادة النظر» تتطلب عينا تتوقف أمام المألوف على أنه غريب، وأمام العادى على أنه نادر ومدهش، كما أنها ليست عينا بطيئة الحدقة، تنظر فى اتجاه واحد، بل هى عين واسعة الرؤية تنتقل بين العديد من الأشياء، وبسرعة كبيرة، وأحيانا خاطفة.

كيف يمكن للمثقف الجاد أن يعيد النظر فيما حوله؟ بوسائل متعددة، من أكثرها فعالية استخدام طريقة السؤال والتساؤل، التى كان يتقنها التوحيدى، موظفا طاقته الأدبية فى حسن الصياغة، وتشقيق الكلام، وحشد المترادفات التى تمتلئ بها لغة غنية مثل اللغة العربية. يقول التوحيدى: «يا هذا! قد صرفت لك القول فى فنون من العبارة، على ضروب من الإشارة»[١٠]. وعدم التنبه لذلك هو الذى أدّى بكثير من الباحثين إلى تصنيف التوحيدى فى مجال الأدب، مع أنه لا يستخدم الأدب وأدواته المتاحة فى عصره إلا بوصفهما وسيلة للتعبير عن أفكاره الفلسفية، أو بمصطلح أدق: نزعته الفكرية والأخلاقية.

لقد كان التوحيدى، دون شك، يملك نفساً متطلّعة إلى المعرفة، وروحا موسوعية تهدف إلى الإلمام بكل شئ، ولعل هذا هو السبب الذى جعله ينفر ـ فى مطلع حياته ـ من العزلة التى هى طابع المفكرين المتأملين، ويسعى بكل نشاط إلى المشاركة فيما يمكن أن نطلق عليه «الصالونات الأدبية» التى ازدهرت فى عاصمة الخلافة، خلال القرن الرابع الهجرى[١١]، وميزة هذه الصالونات أنك تلتقى فيها بالثقافة الحيّة، والأفكار التى تشغل الناس فى حياتهم اليومية. لكنها، من ناحية أخرى، تضم إلى جانب رجال الفكر الرفيع: أدعياء العلم، والمتفيهقين بالمعرفة، وأصحاب المنصب والثروة الذين يرغبون فى استكمال وجاهتهم الاجتماعية برعاية الفنون والآداب. وهنا، يجد المثقف الجاد نفسه فى مأزق حقيقى. فإما أن يجارى الزيف، والنفاق، والمظهرية، وإما أن ينسحب من الميدان تاركا كل شئ. وهذا ما فعله التوحيدى فى آخر حياته.

لقد قيل إنه قد انتهى من رحلة الرغبة العارمة فى المعرفة، والشك والحيرة، والسؤال والتساؤل، يائسا أو مستسلما. والدليل على ذلك ما نقرأه فى آخر مؤلفاته (الإشارات الإلهية)[١٢] الذى هو عبارة عن أطول مناجاة بشرية لله تعالى فى اللغة العربية، وربما فى سائر اللغات الأخرى. وفيه يقول:

«إذا ضللت عن حكمة الله فقف عند قدرته، فإنه إن فاتك من حكمته ما يشفيك، فلن يفوتك من قدرته ما يكفيك»[١٣].

ويقول أيضاً:

«ويحك! كيف تحكم بـ لم على خالق لم؟ أم كيف تحتج بالحجة على مظهر الحجة؟ أم كيف تدل بالعقل على منشئ العقل؟ أم كيف تباهى بالعلم واهب العلم؟»[١٤]

لكننا، هنا، ينبغى أن ننبه إلى أمر مهم وهو أن حالة الاستسلام عن إدراك الحقيقة، أو إجابة الأسئلة والتساؤلات التى تظهر بوضوح تام عند التوحيدى فى آخر مؤلفاته، لا يصح تعميمها على «المعرفة الإنسانية» بكل فروعها. فهو يقول بصراحة:

«إن الله وهب لك هذه الأحساس (جمع حس يعنى حاسة) لتعتبر بها فيما ترى، وتسمع، وتذوق، وتشم، وتلمس»[١٥].

وإذن، فالمقصود من الاستسلام هو العجز البشرى عن الإحاطة بأبعاد القدرة الإلهية فى سموها وتعاليها. يقول التوحيدى: «من توجه إلى الله استسلم»[١٦]، وهذا ما نجده عند كبار فلاسفة الصوفية على مر العصور.

فـإذا انتـقلنا بعـد ذلك إلى دراسـة أوليـة لأسـئلة التوحيدى، وجدنا أهم مؤلفاته فى هذا الصدد، وهو كتاب (الهوامل والشوامل)(١٧) الذى طرح فيه (١٧٥) سؤالاً على مسكويه. وأول ما نلاحظه على تلك الأسئلة هو مدى التنوع الشديد فيما بينها. فهى تدور حول الإلهيات والطبيعيات والإنسانيات، وتلك هى الدوائر الثلاث، التى إذا أضيف إليها دائرة الرياضيات، تمثلت أمامنا الموسوعة الفلسفية فى إطارها الكلاسيكى، التى وصلت إلينا من الإغريق.

وكما تختلف أسئلة التوحيدى فى مجالاتها السابقة، فإنها تتراوح بين البساطة والعمق. فهناك الأسئلة السهلة التى يمكن أن ينشغل بها عامة الناس، وإذا سمعها أى إنسان تطلع إلى معرفة الإجابة عنها، (بل من الممكن جداً أن تستغلها حالياً أية مجلة معاصرة لتجذب بإثارتها القراء)، ومن ذلك مثلا:

١ـ لماذا تواصى الناس بكتمان الأسرار، وتحرجوا من إفشائها، ومع ذلك لم تنكتم؟

٢ ـ ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟

٣ ـ لم قبح الثناء فى الوجه، وحسن فى المغيب؟

٤ ـ لم صار بعض الناس إذا سئل عن عمره نقص فى الخبر، وآخر يزيد على عمره؟

٥ ـ لم صار البنيان إذا لم يسكنه الناس تداعى عن قرب، وما هكذا هو إذا سكن واختلف فيه؟

٦ ـ لم صارت غيرة المرأة على الرجل أشد من غيرة الرجل على المرأة؟

وإلى جانب أمثال هذه الأسئلة البسيطة، أو التى تبدو كذلك، نلتقى بأسئلة أخرى تؤدى مباشرة إلى ما نطلق عليه «التفلسف»؛ أى تأمل أحداث الحياة من منظور فكرى يسعى إلى الفهم، ومحاولة إزالة الغموض أو التناقض عن المعنى الكلى للحياة والكون. ومن ذلك:

١ ـ ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال، ومَنْ لا عقل له من الحيوان؟

٢ ـ ما علة كثرة غم من كان أعقل، وقلة غم من كان أجهل فى الأفراد والأجناس؟

٣ ـ لم كلما شاب البدن شبّ الأمل؟ وهل اشتمل الأمل على مصالح العالم؟ وإن كان مشتملا فلم تواصى الناس بقصر الأمل، وقطع الأمانى؟

٤ ـ لم اشتد عشق الإنسان لهذا العالم حتى لصق به، وآثره، وكدح فيه، مع ما يرى من صروفه ونكباته وزواله بأهله؟

٥ ـ لم كان فرح الإنسان بنيْل مالم يحتسبه ويتوقعه أكثر من فرحه بدرك ما طلب ، ولحوق ما زاول؟

٦ ـ لم صار اليقين إذا حدث وطرأ لايثبت ولايستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وربض؟

ثم إن هناك مجموعة من الأسئلة، تتجه إلى تفسير الظواهر والتغيرات الطبيعية، وتستدعى بالتالى نوعًا من المعرفة التجريبية وحثًا عليها. ومن ذلك:

١ ـ ما الحكمة من وجود الجبال؟

٢ ـ لم صار البحر فى جانب من الأرض؟

٣ ـ لم صارت مياه البحر ملحا؟

٤ ـ لم كان صوت الرعد إلى آذاننا أبطأ، وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟

٥ ـ على ماذا يدل انتصاب قامة الإنسان من بين هذا الحيوان؟

وأخيرًا، هناك مجموعة من الأسئلة تشير ـ بصورة غير مباشرة ـ إلى نقد اجتماعى، وتعبر بذاتها عن موقف أبى حيان نفسه من بعض الظواهر والمفارقات التى تحدث فى المجتمع، وتنتشر فى الحياة الثقافية. ومن ذلك:

١ ـ ما بال أصحاب التوحيد لايخبرون عن البارى إلا بنفى الصفات؟

٢ ـ ما الفرق بين العرافة والكهانة والتنجيم والطَّرق والعيافة والزجر؟ وهل تشارك العرب فى هذه الأشياء أمة أخرى؟

٣ ـ ما علة كراهية النفس الحديث المعاد؟ وما سبب ثقل إعادة الحديث على المستعاد؟ وليس فيه فى الحال الثانية إلا ما فيه فى الحالة الأولى؟ فإن كان بينهما فارق فما هو؟

٤ ـ لما صار الإنسان إذا صام أو صلى زائداً على الفرض المشترك فيه حقر غيره، وتكبر حتى كأنه صاحب الوحى، أو الواثق بالمغفرة والمنفرد بالجنة، وهو مع ذلك يعلم أن العمل معرض للآفات التى تحبطه وتجعله هباء منثورا؟

ولعل من أوضح الأمثلة فى هذه المجموعة ما نجده فى السؤال التالى، وما ألحقه به التوحيدى من تعليق حاد، يكاد يصادر به على الإجابة المطلوبة، إن كان الأمر ـ من وجهة نظره ـ يحتاج إلى إجابة:

٥ ـ ما الذى سوّغ للفقهاء أن يقول بعضهم فى فرج واحد: هذا حرام، ويقول الآخر فيه بعينه هذا حلال؟ وكذلك المال والنفس؟كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش ، ويتحكمون هذا التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة، ويتسعون فى طريق التأويل، وليس هذا من فعل أهل الدين والورع، ولا من أخلاق ذوى العقل والتحصيل. هذا وهم يزعمون أن الله قد بيّن الأحكام، ونصب الأعلام ، وأفرد الخاص من العام، ولم يترك رطبا ولا يابسا إلا أودعه كتابه، وضمّنه خطابه!

والذى يعيد تأمل هذه المجموعات التى سبقت من الأسئلة، سوف يلاحظ قاسماً مشتركاً بينها جميعا، وهو أن السؤال يتجه إلى محاولة تعرف «علة» الشىء، أو «حكمته»، ولذلك يستخدم فيها أداة الاستفهام «لم»، وحتى عندما يستخدم أداة أخرى مثل «ما»، فإنها تلحق مباشرة بكلمة «علة» أو «حكمة». ومن المعروف أن البحث عن العلة كان ولا يزال الطابع «العام» للفلسفة، بينما اتجه العلم إلى البحث عن الكيفية؛ أى خصائص الشىء وصيرورة هذه الخصائص من أجل الاستفادة المباشرة منها.

لكن السؤال الفلسفى، من ناحية أخرى، حين يتجه إلى البحث عن العلة، لا يكون عاماً فى كل الأحوال. فهناك العلة القريبة والمباشرة، والعلة البعيدة أو الغائية. والفيلسوف حين يطرح أسئلته لمعرفة العلل القريبة، فإنه يقدم خدمة جيدة للعلم، وخاصة فى مجال نشأة الظواهر، وتتابعها، أو اتصال بعضها ببعض.

كذلك، فإن هناك من الأسئلة الفلسفية مايعد نوعاً من «التحليل العقلى» الذى يساعد فى تعرف بعض جوانب الظاهرة أو جزئياتها، وذلك بالإضافة إلى أن معظم الأسئلة الفلسفية تهدف إلى «التركيب العقلى» أى وضع الإجابات الصغيرة والمبعثرة حول ظاهرة ما فى إطار كلى شامل.

ويبقى أن السؤال الفلسفى يحمل فى ذاته دعوة إلى البحث، والتعرف، والاكتشاف. وهو بذلك كله، يمهد البيئة المناسبة للبحث العلمى الذى يمكنه أن يسترشد بعلامات الاستفهام الفلسفية، ليحدد الأرض التى يقيم عليها بناءه.

من هنا، ينبغى أن ندرك قيمة الدور التمهيدى الكبير الذى أداه التوحيدى للثقافة العربية عن طريق استخدام السؤال والتساؤل، وما يمكن أن يحدثه ذلك من تحريك السكون، وغربلة المتوارث، وفتح آفاق جديدة ومتجددة للمعرفة.

لقد كان على العلماء ـ حينئذ ـ أن يبدأوا العمل من تلك البيئة الجديدة التى أعدها لهم التوحيدى، وكان على من أتى بعده من المفكرين أن يكونوا أكثر جرأة واقتحاما، وكان من الضرورى أن يستمر إنتاج الأسئلة وطرح التساؤلات حتى لا يخيم شبح الركود، والمسلمات القطعية التى لا تقبل نقاشاً، ولا تحتمل إعادة النظر!

لكن ماذا حدث للثقافة العربية بعد التوحيدى؟

عادت الغلبة لاستقرار الحلول السابقة التى أبدعها الأجداد فى ظروف مختلفة، وتكونت هالات التقديس حول كثير من الأسماء غير المعصومة من الخطأ، واستعان كثير من العلماء بالسلطة الزمنية لفرض آرائهم على مجرى الحياة، بدلاً من أن يتركوا تلك الآراء لقانون التجربة، وما يفرضه من معايير الصواب والخطأ. وفى مجال التعليم ـ الذى يسبق الثقافة ويمهد لها ـ صار التلقين والحفظ والشرح والتلخيص هى الأعمدة الأساسية التى يقوم عليها صرح الثقافة العربية. وإذا كانت المقدمات تؤدى دائماً إلى نتائجها، فقد كان من أهم هذه النتائج: اختفاء الإبداع، ومحاربة التجديد، وغياب روح الدهشة، وضمور فن السؤال والتساؤل.

الهوامش والتعليقات:

(١) الذى رجح هذا التاريخ هو المرحوم حسن السندوبى فى مقدمته لتحقيق كتاب **المقابسات**. هامش (١)، ص ١٠.

(٢) انظر مقالنا بعنوان «فن الحوار مع الشخصيات» المنشور بمجلة **البيان** الكويت، نوفمبر ١٩٧٩.

(٣) فى كتاب **الهوامل والشوامل**.

(٤) فى ثنايا الكتب التالية: **البصائر والذخائر، والمقابسات، والإمتاع والمؤانسة**.

(٥) كان المرحوم أنور المعداوى من أبرز النماذج على ذلك فى المجتمع المصرى الحديث.

(٦) نحن نوصى بدراسة مقارنة بين **أفلاطون والتوحيدى** فى هذا الصدد.

(٧) يقول التوحيدى: «يا هذا، أمـا ترى كيف نصب كل شئ تجاه عينك لتبصر، وقبالة قلبك لتفكر، وردد على مشاعرك وإحساسك لتعتبر»، **الإشارات الإلهية**، ص ٢٦٧.

(٨) انظر: عبدالرحمن بدوى فى التصدير العام لتحقيق كتاب **الإشارات الإلهية**، ص ٥ وما بعدها.

(٩) يعد مونتانى (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) من آباء الفكر الفرنسى. وقد تولى مناصب عدة مهمة فى الدولة، ثم استقال منها، وتفرغ فى العشرين سنة الأخيرة من حياته لكتابة تأملاته التى نشرت بعد ذلك فى ثلاثة مجلدات، بعنوان **Essais** وتكاد تغطى كل ما يتعلق بالفرد والمجتمع، والخيال والواقع، والحياة والموت، والقانون والفوضى، والدين والحكمة، والسعادة والحضارة.. إلخ.

(١٠) **الإشارات الإلهية**، ص ٢٨٧.

(١١) انظر: آدم متز: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى**، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة.

(١٢) يرجح عبدالرحمن بدوى ذلك من خلال أدلة عدة، فى مقدمته لكتاب **الإشارات الإلهية** ص ٣٣ وما بعدها. وقد سبقه إلى ذلك أحمد أمين فى مقدمته لتحقيق كتاب **الهوامل والشوامل**، ص (ى).

(١٣) **الإشارات الإلهية**، ص ٢٥٥.

(١٤) السابق، ص ٢٩٧.

(١٥) نفسه، ص ٣٢٣.

(١٦) نفسه، ص ٣٢١.

(١٧) الهوامل فى الأصل هى الإبل السائمة، والشوامل: الإبل التى تضبطها. وقد استعير اللفظان للتعبير عن أسئلة التوحيدى المبعثرة الحائرة وإجابات مسكويه التى تضبطها وتجيب عنها. انظر مقدمة **الهوامل والشوامل** بقلم أحمد أمين، ص (جـ).

مصادر البحث ومراجعه:

● لأبى حيان التوحيدى:

ـ **المقابسات**:

تحقيق وشرح حسن السندوبى ـ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٢٩.

ـ **الإمتاع والمؤانسة**:

(ثلاثة أجزاء). تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ٣٩ ـ ١٩٤٤.

ـ **الهوامل والشوامل**:

نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف، القاهرة ١٩٥١.

- البصائر والذخائر:

تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف... القاهرة ١٩٥٣.

- الصداقة والصديق:

شرح وتعليق على متولى صالح. مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٧٢

- الإشارات الإلهية:

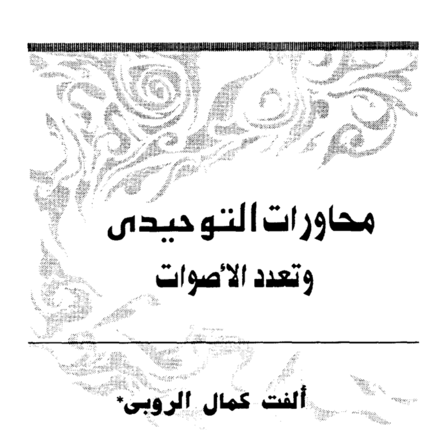
تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١.

● آدم متز:

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة ١٩٤١.

● زكريا إبراهيم:

أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، سلسلة أعلام العرب، (٣٥)، القاهرة ١٩٦٤.



محاورات التوحيدى وتعدد الأصوات

ألفت كمال الروبى*

ـ ١ ـ

إن تولد الشكل القصصى من رحم الرسالة فى نصى رسالة (الغفران) (والتوابع والزوابع)(١) يلفت النظر إلى أهمية مخاطبة الآخر فى تشكل النوع القصصى فى تراثنا الأدبى (الرسمى)؛ ذلك أن الرسالة تقوم على مخاطبة الآخر عبر السؤال والجواب؛ فالأصل فى (رسالة الغفران) ـ على سبيل المثال ـ أنها رد على رسالة بعث بها ابن القارح (وهو أديب حلبى كان معاصرا لأبى العلاء) إلى أبى العلاء المعرى. وقد ضمن ابن القارح رسالته عدداً من التساؤلات ذات الطابع اللغوى والفكرى والعقائدى... إلخ يطلب الإجابة عنها، غير أن أبا العلاء أرجأ الإجابة عن هذه التساؤلات وصدر رده على الرسالة بعمله القصصى (الغفران) حيث تسببت تساؤلات ابن القارح فى إحداث إثارة عقلية تتعلق بمسألة الجنة والنار والثواب والعقاب، وقد تولد من تلك الإثارة الشكل القصصى الخيالى فى نص «الغفران»(٢).

*قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

وبدا أن النص القصصى فى كل من رسالة (الغفران) و(التوابع والزوابع) قد تخلق بوصفه شكلا جديداً (حائرا) يستمد مشروعيته من إطار الرسالة، وهى الشكل المتاح حينئذ، القادر على استيعاب الموضوع المشار فى كل منهما(٣)، لأنه ذو طابع حوارى؛ بمعنى أنه يقوم على مخاطبة الآخر، وتتعدد فيه الشخصيات المتحاورة، وهذا من شأنه أن يلفت النظر إلى الأشكال النثرية السابقة ـ زمنياً ـ والمتأسسة على الحوار، ومن هنا جاءت قراءة محاورات التوحيدى عبر التنقيب عن المكونات القصصية فى تراثنا النثرى والبحث عن كيفية تشكل النوع القصصى فى التراث.

وعلى الرغم من وجود بعض الإشارات المبكرة فى دراسات سابقة حول أدبية محاورات التوحيدى، فإن هذه الجهود لم تحدد سمات هذه الأدبية، واكتفت بكونها صيغت فى «قالب أدبى»، أو أنها تعتمد على التلاعب اللفظى(٤).

ومحاورات التوحيدى تشغل مكانا بارزاً فى كتاباته متعددة الأشكال(٥)، فتبدو شكلا من أشكال الكتابة النثرية المقصودة

المتحققة فى عدد من مؤلفاته هى (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات)، و (الهوامل والشوامل)، وتدور هذه المحاورات حول موضوعات فلسفية أو موضوعات ذات صبغة فكرية أو معرفية عامة، وربما سياسية، مما كان يشغل مثقفى تلك الفترة (ق ٤ هـ) من العصر الوسيط.

ومن المهم أن نحدد ـ بداية ـ أن القراءة الأولية لمحاورات التوحيدى تبين أن اتسامها بالأدبية لا يرتد إلى الصياغة اللغوية، وإنما إلى الشكل الحوارى نفسه (المحاورة) بوصفه وسيلة أدبية يبسط من خلالها الموضوع المطروق عبر أصوات متعددة تجسد الاختلاف والتعارض أو الاتفاق. ويبدو التوحيدى فى هذه المحاورات محاوراً لثقافة عصره، والثقافة التى كان يحاورها هى ثقافة الخاصة من العلماء والمفكرين الذين خرجوا على النمط التقليدى المألوف، وهم العلماء الذين كان ينتمى إليهم، كما كان يحاور أيضا ثقافة الخاصة من علماء ومفكرى الثقافة النمطية التقليدية (اللغة، النحو، الفقة، الشريعة).

وبعبارة أكثر تفصيلا، فإن موضوع المحاورات هو الذى فرض شكل المحاورة؛ لأنه الشكل الذى يسمح بالتفكير فى إشكالات عصر التوحيدى ومسائله السائدة بين مثقفى تلك الفترة، وأحد محاورها الأساسية؛ مشكلة تأكيد الهوية وعلاقة الـ «نحن» بالآخر. وقد تولّد عن هذه المشكلة موضوع المفاضلة بين:

العرب والعجم، الدين والفلسفة، النحو والمنطق، الشعر والنثر، الإنشاء والحساب.

وهذه الموضوعات إذا نظمناها فى حقول جدول سنجد أنها تصطف فى عمودين متقابلين؛ الأول مفرداته: العرب، الدين، النحو، الشعر، الإنشاء. أما الآخر المقابل فهو: العجم، الفلسفة، المنطق، النثر ، الحساب، وإذا كان لهذا التصور وجاهته من جانب، فإنه يرجع إلى أن هذه التعارضات تضرب بجذورها فى قلب التحولات الاجتماعية، وما وازاها من تحولات فكرية وأدبية، فى المجتمع العربى فى ذلك العصر. وقد جسدت محاورات التوحيدى هذه التحولات؛ ذلك أنه بدا واعيا بإمكانات هذا الشكل الحوارى؛ إذ جاءت محاوراته شكلا تعبيرياً كاشفًا للتعارضات القائمة، ليس فقط بين مفردات كل من هذين العمودين السابقين، وإنما أيضا بين الثنائيات التى فرضتها مآزق عصره، ومن إشكالات ذلك العصر البعيد المطروحة فى المحاورات العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والسياسة التى يواجه بها الحكام رعاياهم فى مواقف الأزمات، الاستبداد بالرأى (الدكتاتورية) فى مقابل التشاور والأخذ بآراء الغير (الديمقراطية). وسنرى ما لهذا التعارض من أثر فى رسم الشخصيات المتحاورة.

ـ ٢ ـ

تأسست المحاورات على «مخاطبة الآخر» التى تمثل نواة أصيلة لها. وقامت هذه المخاطبة بدورها على حضور الأنا المتكلمة مجسدة فى الراوى «أبى حيان»، فى مواجهة الآخر ذى التجليات المختلفة (أبو الوفاء المهندس، ابن سعدان، أبو سليمان، مسكويه). وتتم هذه المخاطبة عبر صيغة السؤال والجواب وهى أبسط صور هذا الخطاب؛ حيث يلقى السؤال من قبل السائل، ثم يتلقى الإجابة عنه دفعة واحدة، سواء كان هذا السؤال بسيطاً أو مركبًا (يتضمن أسئلة عدة). وتغلب هذه الطريقة على صياغة تساؤلات (الهوامل والشوامل)، التى يكون فيها الراوى (أبو حيان التوحيدى) هو السائل، فى حين يكون مسكويه هو المجيب.

غير أن مخاطبة الآخر تتم عبر صور أكثر تعقيداً من مجرد طرح السؤال من قبل الراوى، كما هو الحال فى (الهوامل والشوامل)، ذلك لأن المحاورة تتخذ شكلا أكثر تركيبا فى كل من (الإمتاع والمؤانسة)و (المقابسات)؛ حيث تعرض المشكلة المطروحة من وجهات نظر متعددة فى حالة حضور أكثر من محاور؛ إما بالوجود الفعلى أو بالاستدعاء؛ سواء كان هذا الاستدعاء يتم على مستوى القول أو على مستوى الشخصية. فالراوى فى (الإمتاع والمؤانسة) وإن كان صاحب دور ثابت لا يتغير ـ حيث يمثل دور المجيب بدءاً من استجابته لأبى الوفاء المهندس فى تسجيله المحاورات، ونهاية بإجابته عن تساؤلات الوزير «ابن سعدان» ـ فإجاباته غالبا ماتستند إلى أقوال الآخرين وآرائهم التى يستدعيها، إما ليعارضها أو يتوارى خلفها. وتتبدل العلاقة بين السائل

والمجيب فى (المقابسات) بتنويعات متعددة، فيكون الراوى هو السائل[٦] أو المجيب[٧]؛ أو يكون السائل شخصاً آخر غير الراوى[٨]، وتتعدد الأسماء فى هذه الحالة، وقد لا تتخذ أسماء السائلين أو المجيبين[٩]. وفى كل الأحوال، فإن المحاورة داخل (الإمتاع والمؤانسة)، و(المقابسات)، تبدو مركبة، لاحتوائها على أكثر من وجهة نظر وأكثر من صوت.

ومن المثير أن استجابة التوحيدى لأبى الوفاء المهندس تتم فى إطار الرسالة، بحيث تصبح هى ـ أى الرسالة ـ الإطار العام الذى يحتوى المحاورات التى يعيد التوحيدى إنتاجها.

يقول موجهاً خطابه إلى أبى الوفاء المهندس:

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهة فى هذه الساعة يشق ويصعب بعقب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله فى رسالة تشتمل على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والطرى والعاصى، والمحبوب والمكروه»[١٠].

وفى بداية الجزء الثانى من (الإمتاع) كتب التوحيدى موجهاً الخطاب مرة أخرى إلى أبى الوفاء:

«أنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولا على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين»[١١].

ويعنى ذلك أن عملية استرجاع المحاورات وكتابتها، وهى ما أسماه التوحيدى بـ «سرد»، تمت داخل إطار أوسع هو الرسالة، وهذا بدوره يؤكد أهمية الرسالة بوصفها شكلا يعتمد على خطاب الآخر فى توليد الشكل القصصى، ويتجلى هذا بشكل خاص فى (الإمتاع والمؤانسة)؛ إذ تصبح الرسالة هى الشكل أو «الإطار» الخارجى الذى يقع داخله السرد، ويمثل (السرد) بدوره إطاراً خارجيًا يحتوى داخله «المحاورة».

ومن المهم أن نلفت النظر إلى أن كتابة التوحيدى لمحاوراته قد تمت من خلال عملية استعادة أو استرجاع المناقشات الحقيقية التى دارت فى مجلس الوزير ابن سعدان، أو التى تم الحكى عنها فى هذه المجالس؛ أو من خلال استعادة المناقشات التى تمت فى مجالس العلماء من أمثال أبى سليمان المنطقى (المقابسات).

واسترجاع أبى حيان للمناقشات فى محاوراته المكتوبة يستدعى الحديث عن محاورات سقراط لأفلاطون، التى قامت على الآلية نفسها من حيث هى استعادة لمناقشات سقراط مع تلاميذه، ذلك أن كلا منهما يتسم بالطابع الإبداعى الحر المجاوز للتسجيل الحرفى لهذه المناقشات وقد اعتذر التوحيدى فى بعض المواضع من محاوراته عن عدم استطاعته تسجيل أسماء كل المتحاورين أو عن عدم التزامه بالنقل الحرفى[١٢].

وإذا كان هناك مجال آخر للمقارنة، فإن هناك منهجًا واحداً تستند إليه هذه المحاورات، وهو الكشف الحوارى عن الحقيقة، فضلا عن وقوفها على أرضية سردية. وهنا تبدو أهمية الإشارة إلى معالجة «باختين» للمحاورات السقراطية لأفلاطون بوصفها «صنفاً أدبيا تحرر من قيوده التاريخية المتعلقة بالذكريات واتسم بالطابع الإبداعى الحر».[١٣] وتجدر الإشارة إلى محاولة الإفادة من هذا التوجه فى قراءة محاورات التوحيدى، دون الالتزام بحرفية المنهجية الباختينية، انطلاقا من محاورات التوحيدى ذاتها وارتباطها بسياقها الثقافى الخاص.

ولعل أهم ما تتميز به محاورات التوحيدى عن محاورات سقراط لأفلاطون أن العلاقة بين السائل والمجيب لم تكن علاقة ثابتة، كما أشرنا سابقا؛ حيث تتبدل أطراف هذه العلاقة وتتعدد، فالتوحيدى الراوى لا يكون هو السائل بشكل دائم، ولا يكون المجيب بشكل مستمر، إذ يتراوح دوره بين الراوى السائل والراوى المجيب أو مجرد الراوى الذى ينقل عن الآخرين. ومن هنا فهو لا يأخذ سمت المعلم السقراطى الذى يستدرج تلاميذه للوصول إلى الحقيقة، ومع هذا فإن محاورات التوحيدى تصبح أداة معرفية وشكلا تعبيرياً كاشفاً عن الحقيقة أو الفكرة التى يسعى إليها، لاسيما أن معنى المحاورة ـ عنده ـ يجاوز استيفاء الرد (الجواب) على السائل، أو استجابة المسؤول بتقديم الإجابة عن التساؤل المطروح، إلى نوع من التفاعل بين المخاطب والمتكلم، وهذا التفاعل يأخذ

تجليات مختلفة: «المحادثة أو المذاكرة أو المناظرة أو المقابسة». وفى كل هذه الأحوال تحقق المحاورة الخصوبة العقلية والإضافة المعرفية، والمتعة النفسية والروحية، فى آن. ويدعم ذلك أن أطراف المحاورة (محادثة أو مقابسة أو مذاكرة أو مناظرة) دائما من العلماء والمفكرين.

وينسحب معنى المحاورة على ما يسميه التوحيدى بالمحادثة، فيقول فى (الإمتاع والمؤانسة) على لسان عمر بن عبد العزيز:

«إن فى المحادثة تلقيحًا للعقول وترويحاً للقلب وتسريحًا للهم وتنقيحًا للأدب»[١٤] .

كما يقول التوحيدى فى معنى «مقابسة» على لسان أستاذه أبى سليمان ردًا على أحد تلامذته وقد قرظه بحمد الله على ما يسديه إليهم من فوائد:

«بكم اقتبست، وبحجركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عشوت، وإذا صفى ضمير الصديق للصديق، أضاء الحق بينهما واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما ردءاً لصاحبه، وعوناً على قصده، وسبباً قوياً فى نيل إرادته ودرك بغيته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاغ»[١٥] .

فالمحاورة محادثة أو مقابسة تحقق الفائدة والمتعة معا، وتعمل على إذكاء العقل واستثارته عبر هذا التفاعل العقلى والنفسى واللغوى من أجل الوصول إلى الحقيقة، والإضافة العقلية التى تحققها المحاورة لا تتم فقط عبر محاورة الصديق للصديق، وإنما عبر الكلام مع الخصم بأشكال متعددة. يقول التوحيدى:

«الكلام مع الخصم من المهاترة والمناظرة والمذاكرة. فأما المهاترة فباب ينشأ من التنافس وإيثار الغلبة، وأما المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة، كالرأى المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق؛ وأما المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهى كالفكاهة بين العلماء»[١٦] .

يفرق التوحيدى بين مستويات التحاور، ويقيم ثلاثة مستويات متراتبة أدناها التحاور الذى يهدف إلى المنافسة وتحقيق الغلبة (المهاترة)، وأعلاها التحاور (المذاكرة) الذى يسعى إلى تحقيق الفائدة، إذ يناقش فيه الرأى (أو يعرض على العقول المختلفة) من وجهات نظر متعددة، إلى أن يتحقق الاتفاق عليه، وبين هذين المستويين مستوى متوسط هو(المناظرة)، وهو إما أن يحقق المنافسة أو الفائدة.

وأهم ما تعبر عنه هذه النصوص للتوحيدى أنها تسجل - إلى حد ما - وعيه بأن المحاورة (محادثة كانت أو مقابسة أو مناظرة أو مذاكرة أو حتى مهاترة) جاوزت الشكل المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، فاتسمت بطابع حوارى تجسد فى عرض الرأى ونقيضه أو عرض الفكرة الواحدة من زوايا مختلفة متعددة، ومن هنا أتاحت المحاورة المجال لحضور الغير وأفكاره، ومن هنا أيضا كان انفتاح محاورات التوحيدى على تعددية الأجناس والإقرار بوجود أجناس أخرى غير العرب، وتوزيع الفضائل الإنسانية بينها، وكان الإقرار بتعددية أشكال الوعى بين المعرفة الدينية (الشريعة) والمعرفة الفلسفية، وتعددية الأنواع الأدبية بين شعر ونثر. ولهذا يمكن القول، باختصار، إن «المحاورة» لدى التوحيدى جاءت وليدة للوعى المدينى المنفتح الذى يقوم على التعدد والتنوع والاختلاف، والجمع بين الأنا والآخر فى علاقات متكافئة.

وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن التوحيدى كان يعيش فترة تغيرات اجتماعية وثقافية فى الحواضر التى تنقل بينها، لاسيما فى مدينة بغداد التى كانت تعج بالأجناس المختلفة والملل والطوائف، مما شكل مناخا من التيارات والأفكار والآراء المتصارعة. ولا يخفى أيضا أن جزءاً كبيراً من نشاط التوحيدى تركز فى الإسهام فى جلسات النقاش التى كانت تجرى فى الدوائر الثقافية المتعددة، وهى جلسات لم تقتصر على مجالس ابن سعدان أو رجالات السلطة، بل جاوزتها إلى مجالس العلماء مثل مجلس أبى سليمان المنطقى، وهذه الدوائر كانت تعتمد فى نشاطها الفكرى والمعرفى على تبادل الآراء ومناقشتها. ومن هنا كان تناول التوحيدى الخاص لهذه الأفكار والتصورات وتجسيده لها فى المحاورة عند الحوار الذى يقوم به أشخاص متعددون.

ـ ٣ ـ

غدت المحاورة فضاء يتسع لعرض الآراء المتعددة، أو لعرض الرأى ونقيضه من زوايا مختلفة، وبهذا تجاوزت الشكل المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، ساعد على ذلك الطبيعة الثنائية لإشكالات مثقفى عصر التوحيدى، التى جسدتها هذه المحاورات. غير أن طرح المحاورة للرأى والرأى الآخر لم يتخذ مظهراً واحداً؛ بل اتخذ مظاهر عدة؛ منها أن هذا الطرح كان يتم بشكل صريح لصالح الفكرة الواحدة بتغليب أحد الرأيين على نحو مباشر، ويتجسد هذا بوضوح فى المحاورة التى دارت حول المفاضلة بين كتابة الحساب وكتابة البلاغة والإنشاء، فالرأى الأول يسعى إلى تمجيد كتابة الحساب فيما يؤديه هذا النوع من النشاط الإنسانى من مهام نفعية مباشرة للدولة والسلطان، فى حين ينتقص من شأن الإنشاء والبلاغة ومحترفيها من الكتاب بصفة عامة. أما الرأى الآخر ، المضاد، فيقوم بتفنيد هذا الرأى بجميع تفاصيله لحساب كتابة البلاغة والإنشاء. ومن الملاحظ أن التوحيدى يقوم بعرض وجهة النظر كاملة دفعة واحدة، وكذلك وجهة النظر المقابلة، ويتم هذا العرض على أرضية سردية، يجره إليها تساؤل الوزير فى بداية المجلس:

«ولما عدت إليه فى مجلس آخر، قال: سمعت صياحك اليوم فى الدار مع ابن عبيد ففيم كنتما؟ قلت: كان يذكر أن كتابة الحساب أنفع وأفضل وأعلق بالملك والسلطان إليه أحوج، وهو بها أغنى من كتابة البلاغة، والإنشاء والتحرير، فإذا الكتابة الأولى جد، والأخرى هزل؛ ألا ترى أن التشادق والتفيهق والكذب والخداع فيها أكثر؛ وليس كذلك الحساب والتحصيل والاستدراك والتفصيل، قال: وبعد هذا فتلك صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية وحاضرة الجدوى، سريعة المنفعة؛ والبلاغة زخرفة وحيلة، وهى شبيهة بالسراب، كما أن الأخرى شبيهة بالماء. قال: ومن خساسة البلاغة أن أصحابها يسترقعون ويستحمقون؛ وكان الكتاب قديما فى دور الخلفاء ومجالس الوزراء يقولون: اللهم إنا نعوذ بك من رقاعة المنشئين، وحماقة المعلمين، وركاكة النحويين... ولو لم يكن من صنعة الإنشاء إلا أن الملكة العريضة الواسعة يكتفى فيها بمنشئ واحد، ولا يكتفى فيها بمائة كاتب حساب... ومازال أهل الحزم والتجارب يحثون أولادهم ومن لهم بهم عناية على تعلم الحساب، ويقولون لهم «هو سلة الخبز»[(١٧)] .

وعندما يسأله الوزير عن جوابه على ذلك الهجوم بقوله:

«هذه ملحمة منكرة فما كان من الجواب»؟

يقول التوحيدى مصدراً كلامه بنتيجة الحوار، وما آل إليه الخصم، قبل أن يعرض لتفاصيل وجهة النظر المقابلة:

«قلت: ما قام من مجلسه إلا بعد الذل والقماءة، وهكذا يكون حال من عاب القمر بالكلف، والشمس بالكسوف، وانتحل الباطل، ونصر المبطل، وأبطل الحق، وأزرى على المحق»[(١٨)] .

ثم يقوم التوحيدى بعد ذلك بعرض وجهة النظر الأخرى التى تعلى من شأن البلاغة والإنشاء والكتاب، ومن هنا يعتمد هذا الرأى على بسط فوائد البلاغة والإنشاء واستيفائها، كما يعتمد على تفنيد النواقص التى يلحقها الرأى الأول بالكتابة والكتاب، من ذلك على سبيل المثال:

«وأما قولك: «إحدى الصناعتين هزل، والأخرى جد» فبئسما سولت لك نفسك على البلاغة، هى الجد، وهى الجامعة لثمرات العقل، لأنها تحق الحق، وتبطل الباطل...إلخ».

وأما قولك: «الإنشاء صناعة مجهولة المبدأ، والحساب معروف المبدأ» فقد خرفت، لأن مبدأها من العقل، وممرها على اللفظ، وقرارها فى الخط». وأما قولك «إن أصحابها يسترقعون»، فهذا شنع من القول، ولو عرفت الصدق فيه لم تنبس به، ولم تنطق بحرف منه، فإن فيه زراية على السلف الصالح والصدر الأول».

وأما قولك: «إن المملكة تكتفى بمنشئ واحد» فقد صدقت، وذلك أن هذا الواحد فى قوته يفى بآحاد كثيرة، وهؤلاء الآحاد ليس فى جميعهم وفاء بهذا الواحد، وهذا عليك لا لك...»[١٩].

وعلى هذا فإن المحاورة التى استوعبت الرأى والرأى الآخر (النقيض)، وبعبارة أخرى، استوعبت وجهتى نظر متعارضتين، صممت لتغليب الرأى الواحد على الآخر على نحو صريح ودون مواربة. ولعله من الملاحظ أن هذه المحاورة بين أبى حيان وابن عبيد الكاتب قد أنجزت داخل المحاورة الإطار بين أبى حيان والوزير ابن سعدان، وأن المحاورة الإطار قامت بدور فى تأكيد الانتصار للرأى الواحد على لسان الوزير وأبى حيان. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن تقنية بناء محاورة داخل محاورة ستظل سمة غالبة فى بناء محاورات التوحيدى التى يمثل فيها دائما حواره مع الوزير فى البداية المحاورة الإطار.

ويتكرر الأمر نفسه فى مناظرة السيرافى ومتى القنائى، التى سجلها التوحيدى فى الليلة الثامنة من ليالى (الإمتاع)؛ فتحمل المحاورة ـ المناظرة وجهتى نظر متقابلتين، غير أنها تبدأ وتنتهى لحساب الرأى الواحد وغلبة أحد المتحاورين. ويتم عرض هذه المحاورة أيضا على أرضية سردية، كما هو الحال بالنسبة إلى المحاورة السابقة، فيقول التوحيدى موجهًا حديثه إلى أبى الوفاء المهندس:

«ثم إنى أيها الشيخ... ذكرت للوزير مناظرة جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح بن جعفر بن الفرات بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشرمتى واختصرتها؛ فقال لى: اكتب هذه المناظرة على التمام، فإن شيئا يجرى فى ذلك المجلس النبيه بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغى أن يغتنم سماعه، وتوعى فوائده.. فكتبت: حدثنى أبو سعيد بلمع من هذه القصة. فأما على بن عيسى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة.

لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة ـ وفيهم الخالدى وابن الأخشاد والكتبى وابن أبى بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمرو وقدامة بن جعفر... ـ ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى فى حديث المنطق، فإنه يقول لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به... فأحجم القوم وأطرقوا.

قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفى بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، وإنى لأعدكم فى العلم بحارا، وللدين وأهله أنصارا،... فرفع أبو سعيد السيرافى رأسه فقال: اعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون فى الصدر غير العلم المعروض فى هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والألباب الناقدة؛ لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء والحياء مغلبة؛ وليس البراز فى معركة خاصة كالمصاع فى بقعة عامة. فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك...»[٢٠].

إن صياغة التوحيدى المحاورة ـ المناظرة تبدأ على هذا النحو المباشر بمصادرة الرأى الآخر على لسان الوزير ابن الفرات «إن فيكم لمن يفى بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه»، قبل أن تعرض لهذا الرأى. وقد مهد التوحيدى لهذه المصادرة قبيل أن يبدأ فى سرد روايته، عندما أشار ـ فى نهاية المحاورة التى افتتح بها حواره مع الوزير فى هذه الليلة الثامنة، حول وجهة نظر خاصة بابن يعيش فى أمر المتفلسفة والمناطقة ـ إلى متّى القنائى وقد هاجمه بوصفه واحداً ممن يستأثرون بالمعرفة الفلسفية والمنطقية ويصعبون طريقها للناس ضماناً للكسب والارتزاق بهذا الاستئثار:

«فإن متى كان يملى ورقة بدرهم مقتدرى وهو سكران لا يعقل، ويتهكم، وعنده أنه فى ربح، وهو من الأخسرين أعمالا، الأسفلين أحوالا»[٢١].

وتستمر عملية المصادرة بتنويعات أخرى، عبر تدخل الوزير ابن الفرات فى محاورة أبى سعيد لأبى بشر متى القنائى، كتب التوحيدى:

«فقال ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشد فى إفحامه» (٢٢).

وفى موضع آخر يوجه الوزير كلامه إلى أبى سعيد مشجعا ومحرضا على تبكيت الخصم: «قال ابن الفرات لأبى سعيد: تمم لنا كلامك فى شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيت عاملا فى نفس أبى بشر». كما يستحثه فى موضع ثان على إفحام متى: «سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، فى المنطق الذى ينصره والحق الذى لا ينصره»(٢٣).

وفى نهاية المحاورة يعقب ابن الفرات:

«عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نديت أكباداً وأقررت عيونا وبيضت وجوهاً وحكت طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثان» (٢٤).

يتبع التوحيدى هنا آلية مغايرة فى عرض الرأى والرأى الآخر، وهى آلية الهجوم والمبادأة وليس الدفاع؛ حيث تطرح المسألة باقتراح استفزازى من الوزير، ثم يبدأ الحوار فى إطار الخصومة والمنافسة والمباهاة، وهى المعانى التى يؤكدها معنى المناظرة عند التوحيدى. من هنا فإن كلا من وجهتى النظر لا تعرض كاملة - كما هو الحال فى المحاورة السابقة - وإنما يتم عرض وجهة النظر عبر الأسئلة المتوالية الموجهة إلى الخصم؛ وقد بادر أبو سعيد السيرافى - انصياعاً لرغبة الوزير - بتوجيه السؤال الأول إلى متى القنائى، ثم توالت الأسئلة. كتب التوحيدى:

«ثم واجه متى فقال: حدثنى عن المنطق ما تعنى به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك فى قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضى وطريقة معروفة. قال متى: أعنى به أنه آلة من آلات الكلام: يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان... فقال أبو سعيد: أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف، وإذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل... ودع هذا؛ إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ماشهد لهم به قبلوه وما أنكره رفضوه؛ قال متى: إنما لزم لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعانى المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة؛ والناس فى المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البينة فى أربعة وأربعة وأنهما ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التمويه؛ ولكن... إذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم. قال: أخطأت، قل فى هذا الموضع: بلى. قال: بلى أنا أقلدك فى مثل هذا. قال: أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفى بها، وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها... قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعانى وأخلصت الحقائق»(٢٥).

من الجلى أن المحاورة تعرض لشكلين مختلفين من أشكال المعرفة؛ المعرفة النحوية والمعرفة المنطقية، والمقارنة بينهما غير متكافئة، بل تبدو ظالمة، نظراً لخصوصية الأولى وعمومية الثانية، ومن هنا يعتمد المحاور الأول (أبو سعيد) فى مناقشته على كثير من المغالطات والمماحكات العقلية التى تهدف إلى إرباك الآخر وإهانته وتحويله إلى مجرد تلميذ ينبغى أن يجيب عن الأسئلة الموجهة إليه بما يتفق مع قناعات السائل، أو ينبغى عليه أن يجيب عن أسئلة معلوماتية تخص قواعد النحو واللغة، تلك الأسئلة التى يوجهها إليه فى القسم الثانى من المحاورة.

وتنتهى المحاورة بتحقيق الانتصار للنحو على المنطق، وهو انتصار للرؤية المحافظة المغلقة، وإن بدت ظاهريا ذات صلة بالهوية والانتماء، وبعبارة أخرى، يمكن القول إن المحاورة هنا سخرت لخدمة الرأى الواحد المتعصب، وقد جاءت صياغة أقوال السيرافى الموجهة إلى متى مشحونة بالانفعال بما تتضمنه من اتهامات موجهة إلى الآخر، وأحكام تقويمية رادعة، فى حين تبدو صياغة أقوال متى المحدودة جدا صياغة هادئة متعقلة. وفضلا عما تلمح إليه هذه الصياغة من دلالات، فإنها وظفت أيضا فى إخضاع الحوار للفكرة الواحدة والرأى المتعصب.

ومما يثير الانتباه أن محاورة متّى والسيرافى حول النحو والمنطق فى (الإمتاع)تتخذ منحى مغايراً فى (المقابسات)، حين تتغير شخصيتا المتحاورين، ويأخذ الحوار بينهما طابعا آخر غير طابع المنافسة والتحدى وضرورة إفحام الآخر؛ ذلك حين يصبح التوحيدى وأبو سليمان المنطقى فارسى الحوار. يوجه أبو حيان التوحيدى سؤاله إلى أستاذه:

«إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة؟ وهل يتفاوتان...؟» (٢٦)

ولا يخفى أن السؤال الذى يطرحه الراوى/ المحاور يمهد لإمكان التوفيق بين النحو والمنطق. أو ما يمكن أن نسميه بالمصالحة بين أصحاب النحو وأصحاب المنطق، وبعبارة أخرى، يمهد طرح السؤال على هذا النحو من الصياغة لتقبل وجهة النظر الأخرى بشئ من الرحابة وسعة الأفق، وإذا تابعنا المحاورة وجدنا إجابة أبى سليمان تتضمن محاولة التوفيق بين النحو والمنطق، وبعدها تتوالى أسئلة التوحيدى عن النحو والمنطق وكيفية قيام أحدهما بالآخر، فى حين تسعى أجوبة أبى سليمان إلى تحقيق صيغة توفيقية، عبر رصد التشابه بينهما وإمكان إقامة التكامل بينهما .ومن خلال هذه المحاولة التوفيقية يتم تحديد أهم ما يتسم به كل منهما من خصائص ذاتية.

وعلى الرغم من هذا، فإن المحاورة تحقق انتصاراً للمنطق على النحو، غير أن هذا الانتصار لا يتم فى إطار إخضاع المحاورة لخدمة الرأى المتعصب، يدعم هذا أن المحاورة تفتح الباب لآراء أخرى يمكن أن تضاف إلى هذا الرأى. يقول التوحيدى على لسان أبى سليمان قرب نهاية المحاورة:

«والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتبا له، والمنطق يدخل النحو، لكن محققا له، وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرى لفظ من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل، فالعقل أشد انتظاما للمنطق، والنحو أشد التحاما بالطبع، والنحو شكل سمعى، والمنطق شكل عقلى، وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية، وما يستعار للنحو من المنطق أكثر مما يستعار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم...» (٢٧).

ولا يخفى هنا وضع أبى سليمان النحو فى مرتبة أدنى لارتباطه بالطبع والحس، ووضعه المنطق فى مرتبة أعلى لارتباطه بالعقل، والإعلاء من شأن العقل فى الفكر الفلسفى فى الثقافة العربية القديمة أمر لا يحتاج إلى توضيح. إلا أن هذا الانتصار للمنطق يترك هامشا للرأى الآخر ــ كما سبق أن أشرنا ــ عبر إمكان التوفيق بينهما، فضلا عن ترك المجال مفتوحاً للرأى بصفة عامة (٢٨).

ومن الملاحظ أن بعض محاورات التوحيدى تأخذ هذا الشكل التوفيقى الذى يبدو فيه الميل لأحد الرأيين. ويمكن أن نلحظ هذا فى المحاورة التى دارت حول المفاضلة بين الشعر والنثر؛ حيث يقوم الراوى بذكر مزايا كل منهما على ألسنة

الآخرين، وتبدو كفة النثر أكثر رجحاناً من كفة الشعر، كماً وكيفا (أى عدد المزايا ونوعيتها). وتبدو وجهة النظر المؤيدة للنثر فى تعارض تام مع وجهة النظر المؤيدة للشعر، فالأولى تعرض مزايا للنثر تسلبها الشعر، أو تثبت نواقضها له، وتتبع الآلية نفسها فى عرض وجهة النظر المؤيدة للشعر.

ووجهة النظر المؤيدة للنثر ـ والمنسوبة إلى أسماء عدة يصرح بها فى المحاورة ـ تكسبه سمات عليا، فتخلع عليه سمة القداسة لأن الكتب السماوية أنزلت بالنثر، وكلام الرسول جاء نثرا، وتكسب أشكاله ـ خطابة وكتابة ـ أدواراً تأسيسية بالنسبة إلى الدولة والسلطان، وتجعله وليد العقل، أشرف القوى الإنسانية المدركة، وإلى جانب هذا فهو متحرر من الضرورة وقيود الوزن والإيقاع الشعريين، مبرأ من التكلف، مما يجعله أكثر اتساعاً من الشعر فى استيعابه أشكالاً متعددة من الكتابة...إلخ.

أما وجهة النظر المؤيدة للشعر، فتعتمد على أنه يستند إلى أنه فن معتمد راسخ، يعتمد على تفريعات مختلفة، وأنه يعتمد على الإيقاع والوزن اللذين يجعلانه يستخدم فى الغناء، وأنه قائم بذاته لا يفتقر إلى النثر، فى حين أن النثر يتحلى بالشعر ويفتقر إليه، وأنه يستخدم للاستدلال والاحتجاج وما أشبه. وعلى هذا النحو تقوم المفاضلة بين النثر والشعر فى (الإمتاع والمؤانسة)، كما تحمل وجهتا النظر أيضا تقييما للمكانة الاجتماعية لكل من أصحاب النثر من الكتاب والخطباء وأصحاب الشعر من الشعراء (٢٩)، وهو تقييم يكشف عن تغليب النثر وأصحابه على الشعر وأربابه.

إلا أن استحضار التوحيدى رأى أبى سليمان المنطقى يكاد ينهى المحاورة بإقامة صيغة توفيقية ترضى أصحاب وجهتى النظر المتعارضتين:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقة الحديث؛ وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسناء أو قبيحة، وتأليف مقبول أو ممجوج... فإذا كان الأمر فى هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التى لا تنكر، وللنظم شرفه الذى لا يجحد ولا يستر، لأن مناقب النثر فى مقابل مناقب النظم، ومثالب النظم فى مقابل مثالب النثر، والذى لابد منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العويص، وما يحتاج إلى التأويل والتلخيص» (٣٠).

وعلى الرغم من هذه الصيغة التوفيقية التى يعرضها التوحيدى على لسان أبى سليمان، ومحاولة المساواة بين الشعر والنثر باعتبار معيار «جودة التأليف» هو الأساس فى المفاضلة، والإقرار بأن لكل منهما فضائله ومثالبه ـ فإن ميلا إلى النثر يظل قائما فى تقديمه النثر على الشعر فى سياق الكلام. وحين يتوسع التوحيدى فى عرض وجهة نظر أبى سليمان فى المقابسات، نجد رأيه متضمنا لوجهتى النظر الموجودتين فى (الإمتاع)، فيشتمل كلام أبى سليمان على مقارنة بين الشعر والنثر تتحدد فيها خصائص كل منهما، وتكشف هذه المقارنة عن أفضلية النثر، كتب التوحيدى:

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام فى النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة لأن النظم من حيز التركيب، والنثر أدل على العقل، لأن النثر من حيز البساطة، وإنما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثور لأنا للطبيعة أكثر منا بالعقل، والوزن معشوق للطبيعة والحس؛ ولذلك يفتقر له عندما يعرض استكراه فى اللفظ، والعقل يطلب المعنى، فلذلك لا حظ للفظ عنده وإن كان متشوقا معشوقا، والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة..» (٣١).

وينتهى كلام أبى سليمان فى (المقابسات) بصيغة توفيقية يقرب فيها المسافة بين الشعر والنثر بالوقوف على السمات المشتركة بينهما، مؤكدا فى الوقت نفسه التمايز الذى يحقق لكل منهما استقلاليته. ومع هذا فإن صيغة المحاورة قد أكدت حضور الرأى الآخر فلم تلغ وجوده ولم تتجاهله، لكنها

قدمت إمكاناً للتفكير فيه بطرح رأى أو آراء أخرى تناقضه أو تتصالح معه، وإن كان هناك ميل إلى أحد هذه الآراء، وفى كل الأحوال فتحت محاورات التوحيدى أفقا لإمكان تعايش أكثر من رأى حول الموضوع الواحد.

- ٤ -

وهناك صيغة أخرى للمحاورة التى يهيمن عليها الرأى الواحد، أو تكون موجهة بفكرة أحادية، فيتم عرض هذا الرأى بشكل غير مباشر عبر إيهام بعدم تملك هذا الرأى أو الحقيقة المتحاور حولها. ومن أهم الآليات التى تستند إليها عملية الإيهام تلك أن الأسئلة المطروحة فى المحاورة تكون مرتبة وفق خطة منظمة مقصودة، أو تصبح هى فى ذاتها وسائط مصممة للوصول إلى الفكرة أو الحقيقة التى يراد إثباتها. ويمكن أن نتلمس هذا فى محاورة ابن سعدان مع أبى حيان التوحيدى فى الليلة السادسة من ليالى (الإمتاع)، حول المفاضلة بين العرب والعجم، حيث يتبين لنا كيف تحقق هذا الإيهام من خلال التحايل فى وضع الأسئلة وصياغتها، وجعل الإجابة استدراجا للسائل، وبناء محاورة داخل المحاورة لإعادة طرح السؤال ذاته بصيغة أخرى على لسان شخصية تم استدعاؤها - قصدا - من الماضى. يسأل ابن سعدان التوحيدى:

«أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب»؟ فيجيب التوحيدى:

«قلت: الأمم عند العلماء أربع؛ الروم والعرب وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع مالها وتفاريق ما عندها. قال: إنما أريد بهذا الفرس، فقلت قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى أروى كلاما لابن المقفع وهو أصيل من الفرس عريق فى العجم، مفضل بين أهل الفضل... قال: هات على بركة الله وعونه.

قلت: قال شبيب بن شبة: إنا لوقوف فى عرصة المربد.. إذ طلع ابن المقفع فما فينا أحد إلا هش له وارتاح إلى مساءلته... فقال: ما يقفكم على متون دوابكم من هذا الموضع... فهل لكم فى دار ابن برثن فى ظل ممدود وواقية من الشمس واستقبال من الشمال... ونتمهد الأرض فإنها خير بساط وأوطؤه، ويسمع بعضنا من بعض، فهو أمد للمجلس وأدر للحديث، فسارعنا إلى ذلك ونزلنا عن دوابنا فى دار ابن برثن نتنسم الشمال، إذ أقبل علينا ابن المقفع فقال: أى الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربته ونتوخى مصانعته. فقال: كلا ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا فتعلموا ومثل لهم فامتثلوا واقتدوا وبدئوا بأمر فصاروا إلى اتباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج.

فقلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة. وهم أصحاب بناء وهندسة، لا يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما، قلنا الصين. قال: أصحاب أثاث وصنعة، لا فكر لها ولا روية... فرددنا الأمر إليه، قال: العرب، فتلاحظنا، وهمس بعضنا إلى بعض، فغاظه ذلك منا، وامتقع لونه، ثم قال: كأنكم تظنون فى مقاربتكم، فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم، ولكن كرهت إن فاتنى الأمر أن يفوتنى الصواب، ولكن لا أدعكم حتى أبين لكم لم قلت ذلك، لأخرج من ظنة المداراة، وتوهم المصانعة؛ إن العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم فى وحدته إلى فكره ونظره وعقله، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شئ بسمته، ونسبوه إلى جنسه، وعرفوا مصلحة ذلك فى رطبه ويابسه، وأوقاته وأزمنته... كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته، فلا يتعلمون ولايتأدبون، بل نحائز مؤدبة، وعقول عارفة؛

فلذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم، لصحة الفطرة، واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم» [٣٢].

تبدو إجابة التوحيدى ـ فى بداية هذا النص ـ استدراجا لطرح السؤال المقصود، وهو حصر المفاضلة بين العرب والفرس للإيهام بأن تفضيل العرب على الفرس ليس حقيقة جاهزة مسلما بها سلفا (قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى أروى كلاما لابن المقفع). ومن هنا لا يقدم التوحيدى الإجابة مباشرة، وإنما يلجأ إلى استدعاء شخصية إشكالية من شخصيات الماضى (ابن المقفع)، وصاحب هذه الشخصية ليس أصيلا فى عروبته؛ لأنه فارسى الأصل، ولا مخلصاً فى دينه، لأنه متهم بالزندقة. ويقيم التوحيدى حواراً بين ابن المقفع وبين عدد من أشراف العرب الذين لاقاهم فى المربد، ويبدأ الحوار بطرح ابن المقفع للسؤال: أى الأمم أعقل. وهنا تفتح محاورة داخل المحاورة الأصلية (الإطار) التى بدأت بسؤال ابن سعدان، ويصانعه القوم فيذكرون الفرس أولا ثم بقية الأمم، حتى يتركوا له الأمر، فتجئ إجابته مدعمة بالأسباب مؤكدة أن العرب أفضل الأمم. ومن الملاحظ أن آلية الاستدراج التى اعتمدت عليها إجابة التوحيدى عن سؤال الوزير فى البداية تتحقق أيضا فى إجابة العرب الأشراف على تساؤل ابن المقفع، وذلك عبر التظاهر بالمصانعة، التى تنجح فى أن يبرز ابن المقفع نواقص الأمم الأخرى تمهيداً للحكم النهائى القاطع بأفضلية العرب المطلقة.

ومن آليات الإيهام فى هذه المحاورة الطويلة للتوحيدى استمرار محاصرة الوزير ابن سعدان لأبى حيان بالسؤال ذاته، ليسمع وجهة نظره الخاصة، ويمكن أن نقول ـ بعبارة أخرى ـ إن التخطيط للحوار هنا وراء فكرة إجبار المناقش أو المحاور على الإفصاح عن رأيه والتعبير عن فكرته، وهذا فى حد ذاته يؤكد استمرارية آلية أخرى هى (المراوغة) التى يستند إليها التوحيدى منذ بداية المحاورة بالإحالة على كلام ابن المقفع والتوارى خلفه. يقول التوحيدى مسجلا حوار الوزير معه عقب انتهاء حوار ابن المقفع والأشراف:

«قال: ما أحسن ما قال ابن المقفع! وما أحسن ما قصصته وما أتيت به! هات الآن ما عندك من مسموع ومستنبط.

فقلت: إن كان ما قال هذا الرجل البارع فى أدبه المقدم بعقله كافيًا، فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه» [٣٣].

وكما يعتمد التوحيدى على استدعاء أقوال الآخرين، تلك التى تؤيد فكرة أفضلية العرب على غيرهم من الأمم الأخرى، وتحقق مزيداً من الإقناع بها؛ فإنه يستدعى قول الخصم أيضا تأكيدا لحرصه على استيعاب المحاورة للآراء المختلفة والمتعارضة حول الموضوع الواحد واستكمالا لعملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة الثابتة. يستدعى التوحيدى نصوصا من كتاب للجيهانى يسب فيه العرب ويتهمهم فيه بالبداوة وافتقاد الفضائل البشرية...إلخ. ويقوم التوحيدى بتفنيد آراء الجيهانى مستعيناً بالحجاج العقلى، ويستمر فى ذلك مغلباً فكرة أفضلية العرب على غيرهم، على الرغم من بداوتهم مستعينًا بالمرويات والآيات القرآنية. وتتداخل أصوات أخرى تؤيد التوحيدى فى الرد على مزاعم الجيهانى وتنتهى المحاورة بالانتصار للعرب على الفرس وغيرهم من الأمم الأخرى، غير أن تغليب الرأى الواحد هنا تم عبر «تحايلات» أو وسائل أدبية غير مباشرة أوهمت بعدم الإقرار بهذه الحقيقة فى بداية المحاورة، بل إن فكرة تفضيل العرب على الأمم الأخرى وضعت على خلفية أفكار الغير ،مما أوهم بتعددية الآراء والأصوات.

وتتخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة فى المحاورة وسائل أخرى، حيث يعرض الرأى والرأى الآخر المضاد بشكل تفصيلى مباشر، وتبدو المسألة كأنها مطروحة للنقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة أو الرأى الفصل، ففى إحدى «مقابسات »التوحيدى يطرح السؤال: «لم خلا علم النجوم من الفائدة والثمرة وليس علم من العلوم كذلك؟» [٣٤]. والعلوم المشار إليها فى المحاورة هى الطب والنحو والفقه والشعر والحساب والبلاغة والهندسة، وهى تقوم بتحقيق منافع مادية محسوسة ومباشرة. ومن الملاحظ أن التوحيدى لم ينسب معظم الآراء التى قيلت فى هذا التحاور إلى أصحابها، وقد اعتذر عن ذلك لالتباس الكلام بعضه ببعض وصعوبة تحديد نسبة الكلام إلى أصحابه. يقول التوحيدى:

«هذه مقابسة دارت فى مجلس أبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى، وعنده أبو زكريا الصيمرى، والنوشجانى أبو الفتح، والعروضى أبو محمد المقدسى، والقومسى، وغلام زحل، وكل واحد من هؤلاء إمام فى شأنه، وفرد فى صناعته؛... فاستخلصتها ورسمتها فى هذا الموضع... ولا أنسب فضلا إلى واحد منهم بعينه، لأن الكلام بينهم كان يلتف ويلتبس، وكانت المباهاة والمنافسة يدخلان فيه، ويظهران عليه؛ وينالان منه، وهذا من ذوى الطبائع المختلفة معروف، ومن أصحاب التنافس معتاد، ولو استتب القول بين سائل ومسئول لحكيت الحال مقرباً ومبتعداً ومصوبا ومصعدا؛ ولكن الأمر على ما عرفتك، فكن عاذرى عند خلل يمر...إلخ»(٣٥).

ومن أهم ما يلاحظ فى نص التوحيدى إشارته المهمة لارتكاز المحاورة ـ المقابسة على السؤال والجواب والاختلاف فى الرأى والمنافسة والمباهاة، وهى معان سبق تأكيدها فى نصوص سابقة للتوحيدى. ومن ثم سنجده يعرض للرأى الأول الذى يتناول فوائد العلوم ونفعها ثم عدم جدوى علم النجوم، وبعد ذلك يعرض للرأى المضاد، ويشرع فى تفصيل ذلك، وتبدو المسألة كأنها حوار مفتوح يقلب فيه الأمر من وجوه شتى، فتتوالى أصوات متعددة جهل أصحابها، وهى تتوزع بين التأييد والإدانة لهذا العلم. وتوهم المحاورة فى مجملها بتعددية تتمثل فى الجدل المتوالى بين أصحاب الآراء المتعارضة، الذى لجأ فيه بعض المتحاورين إلى الاستعانة ببعض الحيل البلاغية مثل التمثيل القصصى (الأليجورى) لتحقيق مزيد من الإمتاع لمحاوريهم(٣٦). إلا أن المحاورة تنتهى إلى الرأى الواحد الذى يقره أبو سليمان المنطقى، وهو أقرب إلى الصيغة التوفيقية التى لاتنكر العلم ولا تستبعد النظر فيه مطلقًا، وإنما بالنسبة إلى فئة معينة من الناس غير المؤهلين لذلك. وعلى هذا تنتهى محاورة التوحيدى بعد أن تشقق الكلام فى وجوه مختلفة، على حد تعبيره. يقول التوحيدى فى آخر مقابسته:

«قلت لأبى سليمان ـ فى هذا الموضع ـ: حصل لنا فى هذه المسألة جوابان: أحدهما زجر عن النظر فى هذا العلم، على ما طال الشرح فيه، والآخر على هذه الفائدة التى تكاد الروح تطير منها طربا عليها، فهل يجوز أن نعتقد فساد الرأيين؟... فقال: الجوابان صحيحان، وذلك أن ها هنا أنفسا خبيثة، وعقولا رديئة، ومعارف خسيسة، لا يجوز لأربابها أن ينشقوا ريح الحكمة، أو يتطاولوا إلى غرائب الفلسفة، فالنهى ورد من أجلهم، وهو حق والحال هذه الحال، فأما النفوس التى قوتها الحكمة، وبلغتها العلم، وعدتها الفضائل، وعقدتها الحقائق، وذخرها الخيرات، وعمارتها المكارم، وهمتها المعانى، فإن النهى لم يتوجه إليها، والعيب لم يوقع عليها؛ كيف يكون ذلك وقد بان بما تكرر القول فيه، أن فائدة هذا العلم أجل فائدة، وثمرته أحلى ثمرة ونتيجته أشرف نتيجة..»(٣٧).

وتأخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة وفرضها على الآخرين ملامح مختلفة فى محاورة من أهم محاورات التوحيدى، نظراً لجدية موضوعها وخطورته بوصفه أحد مآزق مثقفى ذلك العصر، وهو العلاقة بين الشريعة والفلسفة؛ هل يمكن المزج بينهما؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إقامة نوع من التوفيق بينهما؟

لا تبدأ المحاورة (الإطار) بالطرح المباشر للموضوع، وإنما تبدأ بسؤال لغوى يوجهه الوزير ابن سعدان إلى التوحيدى ـ الراوى، يخلص منه إلى استفسار عن شخص يدعى زيد بن رفاعة، وعن نشاطه ومذهبه. وتستدعى المعلومات التى تتضمنها إجابة التوحيدى عن سؤال الوزير ذكر علاقة هذه الشخصية بجماعة إخوان الصفا، وذكر هؤلاء يستدعى ـ بدوره ـ ذكر أشهر رجالهم وفى مقدمتهم أبو سليمان البيستى الملقب بالمقدسى؛ كما يستدعى الإشارة إلى معتقدهم ومشروعهم الفكرى القائم على المزاوجة بين الفلسفة اليونانية والشريعة، ومسوغات ذلك المشروع.

وبهذا يصبح السؤال عن زيد بن رفاعة استدراجا للحديث عن هذه الجماعة وفكرها وطرحه للنقاش، حين يسأل الوزير أبا حيان عما إذا كان قد رأى رسائل إخوان الصفا؟... فيجيب أبو حيان مصرحا برأيه فى فكر هذه الجماعة، ثم تفتح المحاورة الإطار (بين الوزير وأبى حيان) على محاورة أخرى، حين يبدأ فى سرد وجهة نظر أبى سليمان المنطقى، بعدما عرض عليه بعض رسائلهم، وما كان من ردود أفعال لبعض تلاميذه. ووجهة نظر أبى سليمان المنطقى تنقض محاولة إخوان الصفا فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة واستحالة ذلك لاختلاف كل منهما منهجيا (اختلاف التسليم بالوحى النازل عن الاعتداد بالرأى والعقل). وبالإضافة إلى ما ينطوى عليه رد فعل أبى سليمان المنطقى - كما تقدمه المحاورة - إزاء رسائل إخوان الصفا من هجوم على فكر هذه الجماعة، فإنه يحسم الفصل بين الشريعة والفلسفة معليًا من شأن الوحى والدين منتقصاً من شأن العقل والفلسفة [٣٨].

حتى يستكمل التوحيدى - الراوى عرض الرأى والرأى الآخر، يلجأ إلى قطع السرد بسؤال من الوزير، حتى يتم عرض وجهة النظر الأخرى بالتفصيل (جماعة إخوان الصفا)، وذلك على لسان المقدسى، فبعد أن ينتهى من عرض وجهة نظر أبى سليمان التى يقدمها عبر اعتراضات واستيضاحات من تلاميذه وسامعيه، يسأله الوزير:

> «أفما سمع شيئا من هذا المقدسى؟ قلت: بلى قد ألقيت إليه هذا، وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، فى أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق فى الوراقين، فسكت، وما رآنى أهلا للجواب، لكن الحريرى غلام ابن طرارة هيجه يوما فى الوراقين بمثل هذا الكلام، فاندفع فقال: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء...» [٣٩].

تصبح أسئلة الوزير وسيلة أساسية لاستدراج الراوى لاستحضار وجهات النظر المتقابلة عبر هذا السرد، وحين يعرض الراوى لوجهة نظر المقدسى فإنه يعرضها فى إطار استفزاز أحد الخصوم له، وتبدأ محاورة أخرى، يتم فيها إفحام المقدسى على يد هذا الخصم، بعدها يسأل الوزير مستوضحًا معربًا عن دهشته من موقف أبى سليمان المنطقى، ليستأنف الراوى سرد بقية محاورة أبى سليمان المنطقى مع تلاميذه، وفى هذا الجزء يعبر الراوى عن انتقاد مباشر لأبى سليمان الذى ينتهى كلامه بالحث على انتحال الدين والفلسفة معًا، رغم فصله الحاد بينهما.

وعلى هذا تتضمن المحاورة الإطار (بين الوزير وأبى حيان) داخلها أكثر من محاورة، الأولى بين أبى حيان وأبى سليمان المنطقى والثانية بين أبى سليمان المنطقى وتلاميذه وسامعيه والثالثة بين المقدسى والحريرى، واحتواء المحاورة الإطار هذه المحاورات يتم بواسطة أسئلة الوزير لأبى حيان التى تستدرجه إلى الاستمرار فى الحكى؛ بحيث تصبح وسيلة أساسية فى تخلق المحاورة بعد المحاورة.

وبناء المحاورة على هذا التحايل فى التركيب ووضع الأسئلة تقف وراءه حقيقة مهمة، أريد تثبيتها والإلحاح عليها، وهى نقض فكر إخوان الصفا، وإدانة توجههم بشكل أساسى ولا يخفى هنا البعد السياسى الكامن وراء نبذ فكر هذه الجماعة التى كانت تحرص على جذب العامة وتثقيفهم بالمعارف العلمية وتزويدهم بمفاهيم جديدة مغايرة للمفاهيم الثابتة، كما يتضح من المحاورة ذاتها، فى كلام المقدسى [٤٠] الذى يعد بيانا عن هذه الجماعة وفكرها، وفى رد الحريرى عليه. ويتجلى هذا البعد السياسى فى الإدانه المباشرة التى تجئ على لسان الحريرى (أحد خصوم إخوان الصفا فى المحاورة) فى رده على المقدسى لبعض العلماء المتفلسفة ممن كان لهم صلة ببعض القرامطة [٤١] كما يتجلى أيضا فى احتواء المحاورة وحشدها لآراء المهاجمين - بدءاً من هجوم الراوى نفسه - لفكر إخوان الصفا القائم على المزج بين الشريعة والفلسفة؛ ذلك أن هؤلاء كانوا ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية ولمفهوم الشريعة الذى تتأسس عليه الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة، وكان العقل هو موجههم ورئيسهم، ومن هنا كان إنكارهم المعجزات ورفضهم التقليد فى الدين [٤٢]، ومن هنا نفهم حدة الحريرى على المقدسى فى هذه المحاورة. كتب التوحيدى:

«ثم كر الحريرى كر المدل وعطف عطفة الواثق بالظفر، فقال: يا أبا سليمان. يقصد أبا سليمان البيستى (المقدسى)، من هذا الذى يقر منكم أن عصا موسى انقلبت حية، وأن البحر انفلق، وأن يداً خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشراً خلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن ناراً مؤججة طرح فيها إنسان فصارت له برداً وسلامًا، وأن رجلا مات مائة عام ثم بعث فنظر إلى طعامه وشرابه على حاليهما لم يتغيرا... وعلى هذا، إن كنتم تدعون إلى شريعة من الشرائع التى فيها هذه الخوارق والبدائع فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة كائنة لاريب فيها ولا مرية، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبيس، وأعطونا خطكم بأن الطبائع تفعل هذا كله، والمواد تواتى له، والله تعالى يقدر عليه، ودعو ا التورية والحيلة، والغيلة، والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة» (٤٣).

وإذا صح أن رسائل إخوان الصفا كانت تمثل البرنامج التثقيفى لجماعات القرامطة (٤٤) التى شكلت أقوى حركة معارضة سياسية فى تاريخ الدولة العباسية، فإن تكريس هذه المحاورة للهجوم على إخوان الصفا عبر مقولة استحالة الجمع بين الدين والفلسفة، يؤكد البعد السياسى فى هذه المحاورة بشكل عام وفى موقف شخصية مثل أبى سليمان المنطقى الذى آثار دهشة الوزير/ ابن سعدان، والذى جعل أبا حيان/ الراوى يسمه بالتناقض.

لكن ،على الرغم من قيام هذه المحاورة على تبنيها الرأى الواحد وامتلاكها هذه الحقيقة الثابتة، فإن صياغة التوحيدى لها على هذا النحو توهم بعدم تملك الحقيقة وبأنها غير مفروضة أو متبناة سلفًا، فضلا عن أنها توهم بتعددية الأصوات يعبر عنها هذا الخلاف المجسد والمشخص بواسطة أشخاص أحياء يتحاورون ويتخاصمون، لكل منهم تصوره الخاص ومعتقده الذى يؤمن به وينافح عنه. وعلى هذا، فإن المحاورة بوصفها صنفًا أدبيًا متميزاً لدى التوحيدى أتاحت إمكانا لتجسيد الخلاف فى الآراء والأفكار ووجهات النظر؛ بحيث يمكن أن نقول إنها الصنف أو الشكل الأدبى الملائم لعرض وجهات النظر المختلفة والمتعارضة، بغض النظر عن الاقتصار على الرأى الواحد أو التعصب له، ذلك أنها فى كل الأحوال سمحت بنقل آراء الغير وأفكاره، وطرحتها للنقاش، وجعلتها مادة للتحاور والجدل.

وفضلا عن ذلك، فإن استيعاب المحاورة للآراء المختلفة والمتعارضة جعلها أقرب إلى أن تكون أداة معرفية كاشفة عن التحولات الاجتماعية والفكرية والثقافية التى كان يمر بها المجتمع العربى فى تلك الحقبة من العصر الوسيط؛ حيث كان المجتمع العربى يشهد انفتاحًا عقليًا ومعرفيًا على كل المعارف والأديان والمذاهب والفلسفات، واجتماعيًا على جميع الأجناس والشعوب. وكان الاختلاف فى هذا المجتمع أساسيًا، ومن ثم كان هناك القلق الدائم الذى عبر عنه بالسؤال الذى لم يهتد إلى إجابة ناصعة حتى مع هيمنة الرأى الواحد، وقد جسدت محاورات التوحيدى هذا القلق عبر الاختلاف والجدل.

ـ ٥ ـ

من أهم السمات الأدبية لمحاورات التوحيدى أنها أنجزت على أرضية سردية؛حيث مثّل السرد إطاراً خارجيًا يحتوى المحاورة، وقد تبين مما سبق أن السرد كان يمهد لاسترجاع المحاورة بدءاً من افتتاحية المحاورة الإطار ـ لاسيما فى (الإمتاع والمؤانسة)ـ التى كانت تعتمد على الحكى، فضلا عن أن هذا الحكى كان يمهد للانتقال من محاورة إلى أخرى، وربما مثّل السرد عنصراً داخل المحاورة ذاتها، غير أن السمة السردية كان لها حضور أقوى فى بعض محاورات (الإمتاع والمؤانسة)، حيث ارتبط بمواقف خاصة بين أبى حيان ـ الراوى، والوزير؛ ذلك عندما يستند الحوار بينهما إلى مجموعة من الأخبار و المرويات ذات الطابع القصصى الذى يهدف إلى غاية أبعد من مجرد الحكى؛ مثل إسداء النصيحة أو العظة أو العبرة أو الإفادة من التجربة..(٤٥)

ويتبين ذلك بوضوح عندما يسأل الوزير فى الليلة الثامنة والثلاثين عن خبر الفتنة التى حدثت فى بغداد(عام ثلاثمائة

واثنتين وستين هجريًا)، ويطلب من أبى حيان أن يروى له ما حدث رغبة فى الإفادة من تجارب السابقين. كتب التوحيدى:

«قال: كيف خبرك فى الفتنة التى عرضت وانتشرت، وتفاقمت، وتعاظمت؟ فكان من الجواب: خبر من شهد أولها، وغرق فى وسطها، ونجا فى آخرها. قال: حدثنى فإن فى روايته وسماعه تبصرة وتعجبًا، وزيادة فى التجربة، وقد قيل: تجارب المتقدمين مرايا المتأخرين، كما يبصر فيها ما كان، يتبصَّر بها فيما سيكون»...(٤٦).

على هذا النحو تبدأ المحاورة الخاصة بأحداث هذه الفتنة فى تلك الليلة الطويلة التى تشتمل على أكثر من محاورة، بعدها يبدأ سرد طويل لأحداث الفتنة وردود الأفعال المختلفة:

«كان أول هذه الحادثة الفظيعة البشعة التى حيرت العقول وولهت الألباب، وسافر عنها التوفيق، ... شئ كلاشئ... وذاك أن الروم تهايجت على المسلمين، فسارت إلى نصيبين بجمع عظيم زائد على ما عهد على مر السنين،... فخاف الناس بالموصل وما حولها، وأخذوا فى الانحدار على رعب،... وماج الناس بمدينة السلام واضطربوا، وتقسم هذا الموج والاضطراب بين الخاصة والعامة،... ولما اشتعلت النائرة، واشتغلت الثائرة، صاح الناس، النفير النفير وإسلاماه، وامحمداه... وكان عز الدولة قد خرج من ذلك الأوان إلى الكوفة للصيد، ولأغراض غير ذلك؛ فاجتمع الناس عند الشيوخ والأماثل والوجوه والأشراف و العلماء... وقالوا: الله الله، انظروا فى أمر الضعفاء وأحوال الفقراء؛ واغضبوا لله ولدينه، فإن هذا الأمر إذا تفاقم تعدى ضعفاءنا إلى أقويائنا... اجتمع القوم... وتشاوروا وتفاوضوا، وقلبوا الأمر، وشعبوا القول... والتأم لهم من ذلك أن تخرج طائفة وراء الأمير بختيار إلى الكوفة وتلقاه وتعرفه ما قد شمل مدينة السلام من الاهتمام؛ وأن الخوف قد غلبهم، وأن الذعر قد ملكهم... واتفق جماعة على صريمة الرأى فى الحركة إلى الكوفة، منهم...، وسارت الجماعة إلى الكوفة، ولحقت عز الدولة فى التصيد، وانتظرته؛ فلما عاد قامت فى وجهه واستأذنت فى الوصول إليه على خلوة وسكون بال، وقلة شغل؛ فلم يلتفت إليهم، ولاعاج عليهم، وكان وافر الحظ من سوء الأدب، قليل التحاشى من أهل الفضل والحكمة، ثم قيل له: إن القوم وردوا فى مهم لا يجوز التغافل عنه، والإمساك دونه، فأذن لهم بين المغرب والعتمة، فجلسوا بحضرته كما اتفق من غير ترتيب، فقال: تكلّموا» (٤٧).

يمهد التوحيدى بهذا السرد التفصيلى للمحاورة التى تدور فى مجلس الأمير، وهى محاورة تحوى خلافًا بين وجهات نظر متعددة ومتعارضة، كل متحدث يقدم رؤيته الخاصة فى مواجهة المحنة القائمة، وقد مهد السرد لعرض هذا الخلاف، كما مهد أيضا لعرض سلوك الأمير إزاء الجماعة الغاضبة المهمومة بمحنة البلاد، وبعبارة أخرى، فإن الطريقة التى قدم بها السرد شخصية الأمير (أو رسم بها هذه الشخصية) تقود إلى رد الفعل الذى سيواجه به الأمير محاوريه، ونقصد هنا إشارة النص السابق إلى خروج الأمير للصيد فى الوقت الذى تواجه فيه البلاد هجوم الروم. وصف النص الأمير بأنه وافر الحظ من سوء الأدب وقليل التحاشى من أهل الفضل والحكمة؛ فمثل هذا التقديم يمهد لرد الأمير على محاوريه ولما سيوجهه على نحو خاص لأحد العلماء الذين حاوروه فى هذا المجلس. كتب التوحيدى على لسان الأمير:

«وما أعجبنى هذا التقريع من الصغير والكبير،... وإنكم لتظنون أنكم مظلومون بسلطانى عليكم وولايتى لأموركم كلا...، والله لو لم تكونوا أشباهى لما وليتكم...؛ ولو خلا كل منا بعيب نفسه لعلم أنه لا يسعه وعظ غيره، وتهجين سلطانه، أيظن هذا الشيخ أبو بكر الرازى أننى غير

عالم بنفاقه، ولا عارف بما يشتمل عليه من خيره وشره، يلقانى بوجه صلب، ولسان هدار يرى فى نفسه أنه الحسن البصرى يعظ الحجاج بن يوسف، أو واصل بن عطاء يامر بالمعروف، أو ابن السماك يرهب الفجار؛ هذا قبيح، ولوسكت عن هذا لكان عيًّا وعجزا...»[٤٨].

وعلى هذا يسهم السرد فى رسم شخصيات المحاورات، لأنه يمهد لظهورها متحدثة، على الرغم من أن معظم شخصيات المحاورات يتأسس على الحوار، بمعنى أن الطريقة التى تم بها بناء الشخصية كانت تعتمد على الحوار بالدرجة الأولى. وتآزر السرد مع الحوار هنا فى بناء الشخصية المتحاورة ينقلنا إلى سمة أدبية أخرى من أهم سمات المحاورات فى كتابة التوحيدى، وهى احتواؤها على البذرة الجنينية للشخصية القصصية التى كان لها دورها فى استزراع بعض الشخصيات القصصية فى أعمال لاحقة لبعض الأدباء القدماء.

ولعلنا فى غنى عن القول بأن الخلاف الذى سجلته محاورات التوحيدى بين رأى وآخر وفكرة وأخرى، له أهميته فى تجسيد مستويات متعددة من الصراع فى العصر الوسيط، وأن هذه الأفكار المتصارعة نقلتها المحاورات عبر شخصيات لها وجود تاريخى متعين، وليس الغرض من قولنا «لها وجود تاريخى معين» هو إثبات تطابق هذه الشخصيات مع واقعها التاريخى، أو تحرى هذا الواقع، فبغض النظر عن مدى تطابقها مع واقعها من عدمه، فإنها مثلت أنماطاً من مثقفى ذلك العصر؛ فهناك نمط المثقف التقليدى المحافظ؛ ويندرج تحته اللغويون ومن لف لفهم، وهناك نمط المثقف غير التقليدى مثل العلماء والمناطقة والمتفلسفة والأطباء والمترجمين... إلخ. وقد تأسس بناء كل شخصية من هذه الشخصيات على الحوار؛ بمعنى أن الحوار الذى كان يدور بين شخصيات المحاورات كان يكشف عن ذهنية كل منها، ويحدد هويتها، ويفصح عن سلوكها وأفعالها وتصرفاتها.

ومن المفيد أن نشير إلى أن التوحيدى فى الليالى الأولى من (الإمتاع والمؤانسة) قدم لمعظم شخصيات المحاورات؛ قدمها بناء على مخططه، أى عبر رغبة الوزير ابن سعدان فى أن يعرفه بعدد كبير من العلماء، ومن المفيد أيضا أن نضع فى اعتبارنا أنه عرف بهذه الشخصيات من وجهة نظره. كتب التوحيدى على لسان الوزير مخاطبا الراوى:

«لم أطلب إليك أن تعرفهم بما هو معلوم الله منهم... إنما أردت أن تذكر من كل واحد ما لاح منه لعينيك، وتجلى لبصيرتك، وصار له به صورة فى نفسك»[٤٩].

ومن هنا اهتم التوحيدى بالجوانب التى تعنيه فيهم، وبالتالى كان تركيزه على الصفات المعنوية وبعض الطبائع لكل من هؤلاء، لاسيما ما يتعلق بالصفات العقلية والنشاط العلمى.

ومن أهم الشخصيات التى قدمها التوحيدى، على الإطلاق ـ وهى من أهم الشخصيات التى كان لها حضور بارز فى محاوراته أيضا ـ أبو سليمان المنطقى السجستانى الذى كان يمثل مرجعية أساسية له سواء كان بحضوره شخصيا أو من خلال استحضار أقواله التى كان يسترجعها. ومن ثم، فإن سؤال ابن سعدان عن أبى سليمان المنطقى فى الليلة الثانية من ليالى (الإمتاع)، فضلا عن إجابة التوحيدى عن هذا السؤال، أمر له دلالته، لأنه يمثل خلفية مهمة لهذه الشخصية، بالإضافة إلى أن هذه الإجابة كانت تتحسس بعض الجوانب الإنسانية فيها (الوصف الجسدى، الوضعية الاجتماعية) فتحيلها إلى شخصية إنسانية ذات أبعاد مختلفة، وليست فقط مجرد لسان ناطق بالأفكار. يقول التوحيدى على لسان الراوى:

«ثم حضرت ليلة أخرى فقال أول ماأسألك عنه حديث أبى سليمان المنطقى كيف كان كلامه فينا، وكيف كان رضاه عنّا ورجاؤه بنا، فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره، ولصيقه وملازمه وقافى خطوه وأثره، وحافظ غاية خبره.

فقلت: والله أيها الوزير ماأعرف اليوم ببغداد... إنساناً أشكر لك وأحسن ثناء عليك، وأذهب فى طريق العبودية معك، منه؛ ولقد سكر الآذان وملأ

البقاع بالدعاء الصالح... وقد عمل رسالة فى وصفك ذكر فيها ماآتاك الله وفضلك به من شرف أعراقك وكرم أخلاقك وعلو همتك.. وهى تصل إلى مجلسكم فى غد أو بعده... فإنك نعشت روحه وكان خفت، وبصرته وكان عشى؛...، بالرسم الذى وصل إليه لأنه كان قنط منه وهو قنوط... فلما وصل إليه ذلك الرسم... وحاجته ماسة إلى رغيف، وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكنه، وعن وجه غدائه وعشائه عاش.

ومما زاد فى حديث الرسم أنه وصل إليه مع العذر الجميل، والوعد العريض الطويل، ولو رأيته وهو يترفل... لعجبت. فقال: سررتنى لسروره بما كان منى، وإن عشت كففت الزمان عن ضيمه، وفللت عنه حد نابه، ولولا الضمانة مانعة عن نفسه، ومتمنع معها بنفسه، لغشى هذا المجلس فيكم فاستأنس وآنس، ولكنه على حال لا محتمل له عليها، ولا صبر عليه معها»[٥٠]

إنّ شخصية أبى سليمان المنطقى هى الشخصية الوحيدة التى يقدمها التوحيدى بهذا التعاطف الشديد. وكلام الوزير والتوحيدى فى النص السابق يكشفان عن فقر الرجل وشدة احتياجه، كما يظهر كلام الوزير السبب فى عزلته وعدم تمكنه من حضور مجلسه مثل غيره من العلماء. وحتى يتحقق التعاطف بشكل أكبر يردف هذا الحوار بسؤال الوزير عن الأبيات الشعرية التى تشير إلى عيوب أبى سليمان الجسدية المنفرة:

«أتحفظ ماقال البديهى فيه؟ قلت: نعم»: أنشد فيه، فرويت:

أبوسليمان عالم فطن
ماهو فى علمه بمنتقص
لكن تطيرت عند رؤيته
من عور موحش ومن برص
وبابنه مثل ما بوالده
وهذه قصة من القصص

فقال: قاتله الله، فلقد أوجع وبالغ، ولم يحفظ ذمام العلم، ولم يقض حق الفتوة»[٥١]

لقد اعتمد التوحيدى ـ باختصار ـ على مدخل إنسانى فى تقديم شخصية أبى سليمان، بعده يسأل الوزير عن مكانته العلمية بين أقرانه: «ابن زرعة، وابن الخمار، وابن السمح، ومسكويه... إلخ»[٥٢]. وسؤال الوزير له أهميته لأنه يصنف الرجل تصنيفا خاصاً، فيضعه مع فئة خاصة من مثقفى ذلك العصر غير النمطيين (المحافظين)، من العلماء والمناطقة والفلاسفة والمترجمين. وإلحاح التوحيدى على التعبير عن امتنان أبى سليمان للوزير يعنى أن الرجل لولا عاهته لكان واحداً من مجالسى الوزير ومحادثيه مثل غيره من العلماء.

هذا هو التقديم المباشر لشخصية أبى سليمان المنطقى السجستانى الذى قام به التوحيدى بواسطة الحوار بينه وبين الوزير، وهو تقديم يتم على أساس من التعاطف والإعجاب والاعتداد والاعتراف ـ أيضا ـ بأستاذية العالم وفضله. يقول التوحيدى مبرزاً مكانته وسط أنداده من العلماء:

«وأما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً، وأقعرهم غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالدرر، وأوقعهم على الغرر... إلخ»[٥٣]

أما حضور أبى سليمان المنطقى فى المحاورات؛ فهو حضور يجسد فى مجمله صورة المثقف العقلانى المستنير الذى يؤمن بالعلم والعقل، لكنه يؤثر المصالحة بين النقل والعقل والموروث والوافد ويؤمن بتعايش الأفكار والتصورات المتعارضة معا، ويتجنب الصدام بينهما، ومن هنا، تغلب الصيغة التوفيقية على رؤية هذه الشخصية ومواقفها، ويتضح هذا فى محاورات المفاضلة بين الشعر والنثر والنحو والمنطق، فعلى الرغم من تمجيد هذه الشخصية للعقل وإعلائها له، ولأى نشاط إنسانى يصدر عنه، فهى تسعى إلى التوفيق بين الشعر والنثر مثلا وتلمس الخصائص والمزايا التى ينفرد بها كل منهما، والإقرار بأن لكل منهما مثالبه ومناقبه، ومحاولة الوقوف عند مايشترك فيه الاثنان. ويتكرر الموقف الوسطى نفسه لهذه الشخصية فى المفاضلة بين النحو والمنطق، حيث تتحرى البحث عن إمكان التوافق والتشابه والتواصل بينهما، رغم إدراكها الاختلاف الجذرى الواقع بينهما.

وعلى الرغم من أن موقف هذه الشخصية فى المحاورة التى تعرض لإمكان التوفيق بين الشريعة والفلسفة، حيث ترفض هذه الصيغة التوفيقية بينهما، فإنها ترى إمكان تعايش الاثنين معا (الشريعة والفلسفة) بوصفهما طريقين متمايزين من طرق المعرفة؛ أولهما يعتمد على التسليم الغيبى بالحقيقة المطلقة والآخر يعتمد على الاستدلال العقلى.

لقد قدمت صياغة التوحيدى لحوار هذه الشخصية نموذجاً للعالم واسع الأفق، الذى يؤمن بتعددية الإبداع وطرق المعرفة وأشكالها، ولايتعصب للرأى الواحد، ويسعى إلى تحقيق صيغة توفيقية تسمح بوجود الآخر وتحقق التوافق دون الصدام.

وفى المقابل قدمت المحاورات نمطاً آخر للشخصية الضد؛ أى شخصية العالم المحافظ المتشدد الذى يتعصب لرأيه، ويحتقر الرأى الآخر، ويزدريه تحت دعوى الاعتزاز بالذات أو الموروث أو الاستناد إلى الفطرة السليمة والموهبة الإلهية. ويصل اعتداد هذه الشخصية برأيها وصحته إلى حد معاداة العلم والتباهى بالجهل. وقد تحقق وجودها فى أسماء، لأصحابها وجود فعلى مثل أبى سعيد السيرافى والحريرى من علماء ذلك العصر. ومن المهم أن نؤكد أن لهذه الواقعية فى اختيار الأسماء دلالتها فى أن تصبح الشخصية المتحاورة شخصية إنسانية لها معالم وملامح واضحة، وليست مجرد وسيط لنقل الفكرة.

ويتحدد الجانب الأدبى فى رسم شخصية مثل شخصية أبى سعيد السيرافى فى لجوء الراوى إلى المبالغة الشديدة فى تضخيم المكانة العلمية التى تتمتع بها؛ وفى اعتماده على مجموعة من الأخبار(٥٤) التى تشير إلى أهميته بوصفه عالماً من علماء العربية الذين ينتمون إلى الثقافة العربية التقليدية بمكوناتها من لغة وشعر وأمثال وحديث وفقه... إلخ... وتخلع عليه هذه الروايات ألقابا عدة تدعم هذه المكانة وتزوده بصلاحيات لها أهميتها فى تبرير الطريقة التى يتحاور بها مع الآخر. من هذه الألقاب: شيخ الإسلام، الإمام، الشيخ الجليل، الشيخ الفرد. وفى الوقت نفسه تتمتع هذه الشخصية بقدر كبير من التقوى والصلاح «يصوم الدهر ولايصلى إلا فى الجماعة، يقيم على مذهب أبى حنيفة،... ويتأله ويتحرج»(٥٥).

على هذا النحو يتم رسم شخصية أبى سعيد فى سياق التعريف به وتحديد مكانته بالنسبة إلى أقرانه من العلماء، استجابة لرغبة ابن سعدان، وفق مخطط الراوى الذى يقوم باستحضاركم كبير ومتوال من الأخبار عن أبى سعيد، والذى يحرص على استكمال جوانب الشخصية علماً وخلقاً وسلوكاً، وكان قد أشار إلى بعض معالمها الجسدية فى بداية تقديمه لها، وهذا التقديم يؤكد سلوك الشخصية وتصرفها تجاه من تحاوره فى المحاورة / المناظرة التى تمت بينها وبين - متى القنائى. وبعبارة أخرى يبدو هذا التقديم متساوقاً مع مايكشف عنه حوار هذه الشخصية، كما قدمه الراوى، مع الآخر النقيض. إذ إن كلام أبى سعيد مع محاوره يؤكد أنه المالك الوحيد للحقيقة الصائبة التى لاتناقش ولاتعارض، وأنه وحده له حق السؤال وحق الوصاية وحق الاتهام، ويبدو ذلك فى بداية كل فقرة يخاطب فيها خصمه، التى تفتتح بالفعل «أخطأت» كما يبدو فى المبادرة بالاتهام بالجهل والخداع والغفلة. ويغلب على حوار أبى سعيد السمة الانفعالية واللجوء إلى الشعر أحيانا فى محاجته مع متى القنائى، فحين يشير متى إلى أن اليونان أكثر الأمم عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر العالم وباطنه، وأن بفضلهم ظهر ماظهر من أنواع العلم وأصناف الصنائع وأن هذا لم يتحقق لغيرهم. يقول أبو سعيد السيرافى:

«أخطأت، وتعصبت، وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث فى العالم بين جميع من فى العالم، ولهذا قال القائل:

العلم فى العالم مبثوث

ونحوه العاقل محثوث

وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع من على جدد الأرض»(٥٦)

وكما تبدو هذه الشخصية انفعالية فى لغتها ، فإن هذه السمة تنسحب على حركتها الجسدية أثناء حوارها مع الآخر(٥٧)، وهو ماتحرص صياغة التوحيدى على ذكره

لتحقيق مزيد من التدقيق والاهتمام بالتفصيلات، التى تحقق الإثارة للسامع.

ومن أهم السمات التى يكشف عنها الحوار فى هذه الشخصية سمة التباهى بالجهل ومعاداة العلم. يقول أبو سعيد مهاجماً المنطق، موجها حديثه لأبى بشر متى:

«إنما بودكم أن تشغلوا جاهلا وتستذلوا عزيزا؟ وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا: الهلية والأينية، والماهية... وهذه كلها خرافات، وترهات، ومغالق، وشبكات؛ ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه، وأنارت نفسه، استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله. وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأى وإنارة النفس من منائح الله الهنية، ومواهبه السنية، يختص بها من يشاء من عباده وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجها....»(٥٨).

وسمة التباهى بالجهل ومعاداة أى إمكان للارتقاء بالعقل سمة ثابتة فى هذا النمط من الشخصية المحافظة التى تملك اليقين الدائم، يكشف عنها حوار شخصية أخرى من شخصيات المحاورات (شخصية الحريرى فى محاورة الشريعة والفلسفة فى الليلة السابعة عشرة من ليالى «الإمتاع»). وهذه الشخصية ليست إلا تنويعة على شخصية أبى سعيد، إن لم تكن وجهاً آخر من وجوهها.

يقول الحريرى مخاطبا المقدسى (المتحدث باسم إخوان الصفا فى المحاورة):

«أفتقول إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدين بذلك الدين الذى نشأت عليه؟ ودع هذا ليخاطب غيرك، فإنك من أهل الإسلام بالهدى والجبلة والمنشأ والوراثة، فما بالنا لانرى واحداً منكم يقوم بأركان الدين؟... وأين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ أعنى الصحابة، وأين كان التابعون منها؟ ولم خفى هذا الأمر العظيم ـ مع ما فيه من الفوز والنعيم ـ على الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والعباد وأصحاب الورع والتقى، والناظرون فى الدقيق ودقيق الدقيق وكل ماعاد بخير عاجل وثواب آجل، هيهات لقد أسررتم الحسو فى الارتغاء واستقيتم بلا دلو ولارشاء ودللتم على فسولتكم وضعف منتكم»(٥٩).

ولو تتبعنا الحوار بين شخصية أبى سعيد وبين شخصية متى القنائى، وبين الحريرى؛ والمقدسى، لتبين لنا إلى أى حد يمكن أن يكشف الحوار عن التوازى بين شخصيتى أبى سعيد والحريرى، حيث تمثل كل منهما تلك الشخصية المحافظة المتشددة المغلقة التى تخشى الآخر فتباغته بالهجوم والاتهام. كما يكشف الحوار أيضا عن التوازى بين شخصيتى متى والمقدسى، وهما تمثلان نمطاً معارضاً للنمط الأول؛ حيث الشخصية العقلانية الراشدة المدركة لهذا التعارض، التى تستشعر ـ فى الوقت نفسه ـ العجز واليأس فى إمكان التواصل مع الآخر . ومحاورات التوحيدى قائمة على أساس من هذا الوعى الشديد بالتعارض القائم بين هذين النمطين، فليس من قبيل المصادفة أن ينسب التوحيدى عبارة مثل: «العاقل يضل عقله عند محاورة الأحمق» إلى أحد الفلاسفة، ثم يزكى هذه العبارة بتعليق ينسبه إلى أبى سليمان:

«هذا صحيح، ومثاله أنّ العاقل إذا خاطب العاقل فهم، وإن اختلفت مرتبتاهما فى العقل، فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، وليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحمق، فإنهما ضدان، والضد يهرب من الضد»(٦٠).

فمثل هذا الوعى يبرر صياغة حوار متى القنائى بهذه العبارات الموجزة والمحدودة التى تنم عن عجز صاحبها فى مواجهة الآخر وقلة حيلته إزاء تسلطه الفكرى، كما يبرر أيضا رد المقدسى على الحريرى حين أسقط فى يده، ولم يستطع مواصلة الحوار معه. قال المقدسى: «الناس أعداء ماجهلوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة، ويطرح الشحناء، ويقدح زند الفتنة»(٦١). وربما اتضح لنا أيضا ـ فيما سبق ـ الوعى بتصنيف شخصيات المحاورات وفق هذا التعارض، حيث

تم تصنيف شخصية أبى سليمان ضمن زمرة العلماء العقلانيين، فى حين تم تصنيف أبى سعيد السيرافى ضمن زمرة اللغويين. وفى كل الأحوال كان لهذا التعارض دوره فى استزراع نمطين من الشخصية القصصية؛ ذلك أن شخصيات المحاورات فيها البعد الإنسانى عبر الوصف الخارجى للشخصية (الجسدى أحيانا)، أو كما تحقق عبر حوارها الذى كشف بدوره عن انفعالها وحركتها وطريقة سلوكها وتفكيرها. لهذا لم تكن شخصيات المحاورات مجرد وسائط لنقل الأفكار، وإنما كانت شخصيات تنبض بالحياة إلى حد ما.

ولعلنا فى هذا السياق يمكن أن نقول إن الشخصية المحافظة التى تنتمى إلى الثقافة التقليدية كما رسمتها المحاورات كانت بمثابة بذرة التكوين لشخصية قصصية خيالية مثل شخصية ابن القارح فى (رسالة الغفران) لأبى العلاء المعرى (ق ٥ هـ) التى قدمها بوصفها نموذجا للعالم المحافظ المتشدد دينيا وفكريا وفنياً، الذى يبدو فى حقيقته متعالما مدعيا العلم والتقوى والصلاح، ومتسلطاً يهدف إلى فرض هيبته وهيمنته على الآخرين بناء على ذلك الادعاء.

وفى تصورى ـ أيضا ـ أن شخصية مثل شخصية «أنف الناقة» التى قدمها ابن شهيد الأندلسى (ق ٥ هـ) فى (رسالة التوابع والزوابع) بوصفها شيطان أبى القاسم الإفليلى وهو عالم لغوى كان معاصراً لابن شهيد، هذه الشخصية تعد تنويعة أخرى على الشخصية المحافظة فى المحاورات؛ ذلك أن ابن شهيد قدم شخصية «أنف الناقة» قصصياً بوصفها صوتاً من أصوات السلطة النقدية الجامدة المرتكزة على معايير شكلية ثابتة وعاجزة عن تقدير أى إنجاز يحققه الإبداع الأصيل.

وتبقى شخصية الراوى، وهى شخصية رئيسية من أهم شخصيات المحاورات، ذلك أن حضورها دائم وبه يتحقق وجود المحاورة؛ سواء فى (الإمتاع) أو فى (المقابسات). وهذه الشخصية هى التى تقوم بدور الوسيط الذى ينقل أو يحكى ماشاهده أو عاينه أو سمع عنه. ولايبدو الراوى محاوراً رئيسياً مشاركاً فى عملية الحوار بقدر مايبدو شخصا متأهباً لتحقيق الاستجابة حين يوجه إليه السؤال. وبعبارة أخرى تبدى المحاورات هذه الشخصية فى أغلب الأحيان كأنها شخصية غير فاعلة بمعنى أنها دائماً طوع رغبة الآخر الذى يحركها بالسؤال أو يستدرجها إلى الحديث، وكأن دورها يقتصر على الاستجابة وفاعليتها تتضح فى مدى تحقيق هذه الاستجابة. وبوجه عام تبدو هذه الشخصية شخصية محاورة فى حدود ضيقة لاسيما فى (الإمتاع والمؤانسة)، أما فى (المقابسات) فتبدو أكثر مشاركة فى الحوار بالنقاش أو التعقيب. وفى كل الأحوال فإن دور الرواية والنقل هو الدور الأكثر بروزاً وهو الذى تحرص الشخصية نفسها على تأكيده.

ومن هنا فإن المظهر الخارجى لهذه الشخصية يجعلها شخصية موضوعية محايدة، حين تنقل حواراً لاتكون طرفاً فيه، أو حين تتحول إلى شخصية مراوغة تتوارى خلف آراء الآخرين أو الأخبار أو الحكايات التى ترويها، فيصبح حوارها مضمناً، لاسيما حين تكون فى مواجهة ـ مباشرة مع الوزير / ابن سعدان، وقد بدا هذا واضحاً فى المحاورة الخاصة بالمفاضلة بين العرب والعجم، كذلك فى المحاورة التى يفتتح بها الليلة الرابعة والثلاثين. حين يطلب منه الوزير الرأى فى كيفية مواجهة العامة التى لاتكف عن الخوض فى أموره وشئونه الخاصة؛ سيعتمد الراوى على آراء الغير وحكاياته وبعض المرويات ذات الطبيعة القصصية الأليجورية، يكنى بها عن وجهة نظره، ويفتح بها لمحاوره أفقا للتأمل وإعادة النظر واتخاذا لعبرة، دون أن يصرح برأى خاص به. ولاتبدو هذه الشخصية صاحبة رأى قاطع أو محدد فى موضوع ما إلا فى حوار الأنداد، كما يتحقق على سبيل المثال فى المحاورة الخاصة بالمفاضلة بين الكتابة والحساب.

وتواجه شخصية الراوى صراعاً بين الراوى الشفاهى والراوى الكاتب، ويبدو هذا واضحاً فى صياغة المحاورة؛ حيث تستند هذه الشخصية فى روايتها إلى تقنيات ترتد إلى تقاليد الرواية الشفوية، ويرتد معنى الراوى فى هذه الحالة إلى المعنى التراثى للراوى، ويتحقق هذا بشكل واضح فى (المقابسات) وفى محاورات (الإمتاع). ومن أهم هذه التقنيات الاهتمام بإسناد الخبر إلى قائله أو إرجاعه إلى مصدره الأصلى لإثبات موثوقيته وتحقيق مصداقه بهدف الوصول إلى الإقناع والتأثير. من هنا سنجد الراوى ـ الذى يتكلم بضمير المتكلم دائماً ـ يفتتح المحاورة ـ المقابسة بقوله سمعت أبا سليمان أو سمعت

النوشجانى أو أبا القاسم... إلخ، أو قوله: حدثنى فلان، ويستخدم الطريقة نفسها فى إسناد الحديث إلى قائله فى (الإمتاع)، كقوله: حدثنى أبو سليمان، أو حدثنى أبو على الحسن، أو «حدثنى أبو سعيد بلمع من هذه القصة.... أما على بن عيسى فإنه رواها مشروحة». وربما يشير إلى الراوى الأصلى للخبر، كما هو الحال فيما حكاه عن ابن المقفع فى محاورة المفاضلة بين العرب والعجم، حيث يصدر روايته بقوله: «قال شبيب بن شبه»...

ويتضح الصراع بين الراوى الشفاهى والراوى الكاتب فى العبارة التى كتبها بعد انتهائه من كتابة مناظرة السيرافى ومتى القنائى:

«هذا آخر ماكتبت عن عيسى بن على الرمانى الشيخ الصالح بإملائه، وكان أبو سعيد قد روى لمعاً من هذه القصة»(٦٢).

حيث تمثل هذه العبارة النقلة بين الشفاهى والمكتوب، فهى تفيد انتهاء النص الذى سمعه الراوى شفاهاً من «على بن عيسى» ثم سجله كتابة ـ والمثير أن العبارة نفسها تكسر التتابع الزمنى لحكى الراوى للمناظرة بصفة عامة، حيث يتبقى تعليقان لعلى بن عيسى نفسه وللوزير ابن الفرات يفترض أن يكونا ضمن ماوراه وأملاه «على بن عيسى» على الراوى الكاتب.

وكسر التتابع الزمنى آلية من آليات تقاليد الكتابة يعتمد عليها الراوى الكاتب حين يقطع حكيه لحوار ـ دار بينه وبين على بن عيسى حول أبى سعيد ـ بسؤال من ابن سعدان (المروى له) عن مكانة أبى سعيد العلمية، تتوالى بعده مجموعة من الأخبار والمعلومات عن أبى سعيد ومكانته. ويلاحظ أن هذه المعلومات تقدم فى آخر المحاورة وليس فى بدايتها، على عكس ماتقتضيه تقاليد الرواية الشفوية التى تتطلب أن تتم عملية التعريف فى بداية الحكى.

ومتابعة هذه التقنيات فى المحاورات تحتاج إلى درس مستقل ومفصل، لاسيما أن التوحيدى شهد نقلة مهمة فى تاريخ الحضارة العربية من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية، وعملية تسجيل المحاورات كتابة بناء على رغبة أبى الوفاء المهندس، والإلحاح على فعل الكتابة بصفة عامة داخل المحاورات نفسها، مثل طلب ابن سعدان من أبى حيان كتابة ماسبق أن حكاه له أو كتابة بعض المعلومات لتقديمها إليه، كل هذا يكشف عن التحول الكتابى ويجسده، ويؤكد أهمية فعل الكتابة فى هذه المرحلة. المهم أن شخصية الراوى فى المحاورات تجسد هذه النقلة بين الشفاهى والمكتوب، ولعله لايخفى فى كل محاورات التوحيدى كيف كان الراوى مهيمناً على النص، بمعنى أنه هو الذى أخذ على عاتقه مهمة ترتيب النص وتنسيقه، فوجهة نظره غير المعلن عنها ـ فى أغلب الأحيان ـ وراء ترتيب ظهور المتحاورين والطريقة التى أدير بها الحوار؛ فهو ـ أى الراوى ـ الذى يمسك منذ بداية المحاورة ـ التى تعتمد على السرد غالباً ـ حتى نهايتها بزمام الحكى.

ـ ٦ ـ

ولايخفى هنا، بأية حال، أن المؤلف / التوحيدى وقصديته وراء اختيار الشخصيات وطريقة تقديمها وتحريكها وصياغة حوارها، واختيار مابدا له أكثر أهمية فى هذا الحوار. إنه باختصار وراء اختيار شكل «المحاورة» الذى تجاوز به أشكال الكتابة المألوفة التى تحمل وجهة نظر صاحبها فى موضوع ما بشكل واضح ومحدد، أو التى تتضمن استعراضاً لأفكار أو تصورات أو معلومات بطريقة يسيطر عليها الصوت الواحد (المفرد).

وبتفصيل أكثر، اختار التوحيدى شكل المحاورة ليبسط الموضوعات الفكرية والفلسفية أو حتى ذات الطبيعة المعرفية العامة أو السياسية التى شغلته وشغلت مثقفى عصره متجاوزاً الأشكال الكتابية ذات السمة الأحادية. وكان اختياره اختياراً واعياً، جاء ضمن تصور ارتضاه لنفسه؛ حيث وضع فى اعتباره ضرورة حضور الآخر وأفكاره وآرائه، حتى مع تسييد الرأى الواحد. وعلى الرغم من احتواء المحاورات هذه الموضوعات ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية فإنها لا تدخل ضمن المصنفات الفلسفية؛ فهى تختلف عن مصنفات فيلسوف مثل الكندى أو الفارابى على سبيل المثال.

لقد جاءت محاورات التوحيدى شكلا من أشكال الكتابة النثرية المقصودة القائمة على الحوار والجدل؛ وقد جسد هذا الشكل السمة الحوارية لعصر التوحيدى الذى كان مسرحاً لإثارة التساؤلات ولطرح الآراء والتصورات من وجهات نظر مختلفة، وكان التوحيدى معنياً بتجسيد هذا الخلاف الذى شهدته حلقات المثقفين آنذاك. وبناء على هذا فإن اختيار التوحيدى المحاورة لم يبرز فقط أهمية الحوار بوصفه سمة أدبية (ترتيب وضع الأسئلة والأجوبة وفق مخطط معين، الاعتماد على آليات المراوغة والحصار بالأسئلة، الاعتماد على المرويات والأخبار والتمثيلات القصصية... إلخ)؛ بل هيأ أيضا لظهور الشخصية القصصية ـ وربما البطولية ـ المبنية بواسطة الحوار، حيث تم بناء الشخصية بوصفها شخصية متحاورة توضع فى صدام مع الآخر، بحيث يكشف هذا الحوار عن التوجه الفكرى لكل من المتحاورين، وماترتب على هذا من تنوع فى الشخصيات. ويضاف إلى هذا بروز عنصر السرد فى هذه المحاورات بصفة عامة.

لقد هيأت محاورات التوحيدى شروطاً لإنماء النوع القصصى فى تراثنا الأدبى، سواء فى المحاورات التى وضعت فى إطار السمر والإمتاع، والتى ارتبطت بمجالس الوزير أو السلطة عموماً، كما هو الحال فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، أو التى وضعت فى إطار النقاش العلمى ومبادلة الآراء، كما هو الحال فى مجالس العلماء، كما تحقق فى (المقابسات)، وكان ذلك بوعى من كاتبها. ولم تكن المحاورات بعيدة الصلة عن تقاليد النوع القصصى فى التراث السابق عليه، ذلك أنه بدا فى كتابه (الإمتاع) الذى يحوى أهم المحاورات وأكثرها تنوعا ويبدو مصنفاً متماسكاً من حيث البناء ـ بدا متجاوباً مع (ألف ليلة وليلة) من زاوية وجود الحكاية الإطار التى يتولد من داخلها حكايات اقتضت بدورها تقسيم الليالى وترتيبها. وقد تبين لنا ـ فى بداية هذا البحث ـ كيف شكلت «الرسالة» إطاراً عاماً يحتوى المحاورات المعاد إنتاجها من قبل التوحيدى تلبية لرغبة أبى الوفاء المهندس، وكيف كانت عملية استرجاع التوحيدى ما دار بينه وبين الوزير قائمة على السرد؛ بحيث أصبح هذا السرد ـ بدوره ـ إطاراً خارجياً للمحاورة. وبعبارة أخرى، تولدت المحاورات من داخل السرد ثم تولدت المحاورة بعد ذلك من داخل المحاورة. وربما يدعو هذا إلى القول بأن محاورات التوحيدى مهدت لتأسيس الشكل القصصى المتولد عن الرسالة أو شكل: الرسالة/ القصة.

كما تجاوب التوحيدى أيضا مع تقاليد قصصية سابقة، من خلال كلامه المسهب عن فوائد الحديث وأهميته فى الليلة الأولى من ليالى (الإمتاع) تأكيداً لمشروعية هذا العمل وتبريرا لوجوده واستهدافاً للتأثير. إن وقفته الطويلة عند قيمة الحديث وتأكيده أهميته يستحضران عملاً قصصياً مبكراً، هو (كليلة ودمنة) الذى خصص فيه «باب عرض الكتاب» للكلام على كيفية إحضار الكتاب والمشقة التى بذلت من أجل الحصول عليه[٦٣] لتحقيق الأغراض السابقة نفسها.

ومعنى هذا كله أن محاورات التوحيدى تأسست فى إطار النوع القصصى أساساً وعلى أرضية من تقاليده، كما هيأت بدورها لإنمائه وتطويره. غير أن ماتثيره هذه الدراسة من قضايا ليس إلا بداية للحفر والتنقيب فى محاورات التوحيدى التى لاتزال تفتح آفاقا رحبة لدراسات متعددة.

الهوامش

(١) انظر: ألفت كمال الروبى، «تحول الرسالة وبزوغ شكل قصصى فى رسالة الغفران»، **مجلة فصول**، القاهرة، مجلد ١٣، عدد ٣، خريف ١٩٩٤؛ «تشكل النوع القصصى، قراءة فى رسالة التوابع والزوابع»، مجلة **فصول**، القاهرة، مجلد ١٢، عدد ٣، خريف ١٩٩٣.

(٢) «تحول الرسالة وبزوغ شكل قصصى فى رسالة الغفران»، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٧٧؛ قراءة فى رسالة التوابع والزوابع، ص ١٩٦.

(٤) ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب، ضمن **التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبدالرحمن بدوى، القاهرة، دار النهضة العربية، ص ٨٩.

(٥) تعددت أشكال الكتابة النثرية عند التوحيدى، من أهمها وأبرزها: المحاورة، ومايمكن أن نسميه بالهجائية النثرية، المناجاة. انظر تفصيل ذلك للباحثة: «التوحيدى وأشكال الكتابة»، مجلة **الهلال**، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥، ص ٧٥، ٧٧، ٧٨.

(٦) انظر على سبيل المثال: أبو حيان التوحيدى، **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبى، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، مقابسة ٥، ٦، ٧، ١٥، ١٨، ١٩، ٢٢،

(٧)فى كل محاورات **الإمتاع والمؤانسة** يكون التوحيدى هو المسؤول.

(٨) **المقابسات** مرجع سابق، راجع **المقابسات** رقم ١٠، ١١، ١٢، ٢٠، ٢١، ٢٣ على سبيل المثال.

(٩) **المقابسات**، راجع على سبيل المثال مقابسة رقم ٢، ٨، ١٧، ٣٠.

(١٠) أبو حيان التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، د. ت، جـ ١ ص ٨.

(١١) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢، ص ١ .

(١٢)**المقابسات**، ص١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٨.

(١٣) م. ب. باختين، **قضايا الفن الإبداعى عند دوستويفسكى**، ترجمة جميل نصيف التكريتى، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، ص ١٥٩ .

(١٤) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ١ ص ٢٦ .

(١٥) **المقابسات**، ص ١٦٤ .

(١٦) أبو حيان التوحيدى ، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضى، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٢، ص ١٠٧ . من الجدير بالذكر أن الزميلة هالة فؤاد لفتت نظرى إلى هذا النص للتوحيدى.

(١٧) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ١، ص ٩٦، ٩٧ .

(١٨) المرجع السابق، جـ ، ص ٩٧ .

(١٩) نفسه، جـ ١، ١٠١ ـ ١٠٣ .

(٢٠) نفسه، جـ ١، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

(٢١) نفسه، جـ ١ ص ١٠٧.

(٢٢) نفسه، جـ ١ ص ١١٧، ١١٨.

(٢٣) نفسه، جـ ١ ص ١١٩، ١٢٢.

(٢٤) نفسه، جـ ١ ص ١٢٨.

(٢٥) نفسه، جـ ١ ص ١١٠، ١١١.

(٢٦) **المقابسات**، ص ١٦٩ .

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(٢٨) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٢٩) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢ ص ١٣٦ ـ ١٣٨

(٣٠) نفسه، جـ ٢ ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣١) **المقابسات**، ص ٢٤٥.

(٣٢) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١ ص ٧١ ـ ٧٣.

(٣٣) نفسه ،جـ ١/ ص ٧٣

(٣٤) **المقابسات**، ص ١٢١.

(٣٥) **المقابسات**، ص ١٢٠.

(٣٦) نفسه، ص ١٢٩ ومابعدها.

(٣٧) نفسه، ص ١٣٨.

(٣٨) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢ / ص ١٠.

(٣٩) المرجع السابق، جـ ٢/ ص١١.

(٤٠) نفسه، جـ ٢ ص ١٢، ١٣.

(٤١) نفسه ، جـ ٢ ص ١٥.

(٤٢) حسين مروة، **النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت، دار الفارابى، ١٩٨٠، جـ ٢، ص ٤٤٢.

(٤٣) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢، ص ١٧.

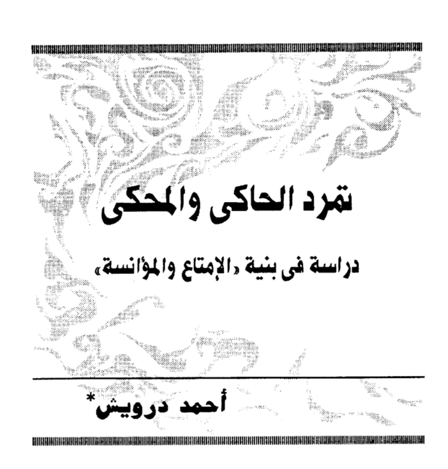
(٤٤) انظر: غالب هلسا، **العالم مادة وحركة**، بيروت، دار الكلمة العربية، ١٩٨٤، ص ٧٥، ٧٦

(٤٥) **الإمتاع والمؤانسة** جـ ٣، ص ٨٥ ـ ٩٧.

(٤٦) السابق جـ ٣/ ١٥٠.

(٤٧)**الإمتاع والمؤانسة** جـ ٣، ص ١٥١ ـ ١٥٤.

(٤٨) السابق جـ ٣/ ١٥٨.
(٤٩) نفسه ،جـ ١، ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٥٠) نفسه، جـ ١، ص ٢٩ ـ ٣١.
(٥١) نفسه، جـ ١، ص ٣١.
(٥٢) نفسه، جـ ١، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٥٣) نفسه، جـ ١، ص ٣٣.
(٥٤) نفسه، جـ ١، ص ١٢٩، ١٣٠.
(٥٥) نفسه، جـ ١، ص ١٣٢.
(٥٦) نفسه، جـ ١، ص ١١٢.
(٥٧) نفسه، جـ ١، ص ١٢١.
(٥٨) نفسه، جـ ١، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.
(٥٩) نفسه، جـ ٢، ص ١٤.
(٦٠) نفسه، جـ ٢، ص ٩٠.
(٦١) نفسه ،جـ٢، ص ١٧.
(٦٢) نفسه ،جـ ١، ص ١٢٨.
(٦٣) عرض عبد الحميد حواس لهذه التقنية وأهميتها بالتفصيل؛ انظر: عبد الحميد حواس، مجلة **فصول**، القاهرة، المجلد ١٣، عدد ٣، خريف ١٩٩٤، ص ١٦٥ ومابعدها.



تمرد الحاكى والمحكى

دراسة فى بنية «الإمتاع والمؤانسة»

أحمد درويش*

لم تكن فكرة المواجهة بين الساحر والمارد فى الأساطير القديمة تتخذ شكلا موحدا، ولا تنتهى دائما إلى نتائج متشابهة، وإنما كانت تتراوح بين التخفى والظهور، والملاينة والمخاشنة، والسيطرة والإفلات، والمسايرة والمعاداة، واليأس والرجاء. وإذا نجح الساحر فى إدخال المارد إلى القمقم النحاسى، فإنه لا يكون قد «قتل» قوته بقدر ما يكون قد «سيطر» عليها وأطّرها، ووضع قوانين التحكم فيها وتوجيهها. غير أن عنفوان الصراع كان كثيرا ما يشغل الساحر نفسه عن إحكام القماقم المتجاورة على قدّ المردة المتشابهة، فيبدو بعضها مفرطا فى الضيق نكاد نحس بتداخل الضلوع تحت جدرانه، وبعضها الآخر مفرطا فى السعة يكاد يفقد المارد داخله معنى الحبس والقيد.

إن شيئا قريبا من هذا هو الذى واجه كتّاب «الحكاية» العربية فى القرون التى تلت الالتقاء بحضارات «الدواوين» و«الأساطير»، وتفجر من خلالها النثر ماردا، لم تعرقل خطواته قيود الشعر فى الصياغة، ولا قوانين البلاغة التى كانت غالبا ما تنطلق من الشعر كى تعود إليه، ولا الحدود «الطبقية» لرواد حلقة الشعر مبدعين ومتذوقين ودارسين، وإنما انطلق فيما وراء ذلك كله متحررا من كثير من القيود الموروثة، ومتشربا الكثير من العناصر المتمازجة فى لحظات التقاء الحضارات.

كان لابد من البحث عن «القماقم» أو عن «الأطر» التى قد تستمد من المضامين المتشابهة مثل حكايا «البخلاء» أو «الحمقى» أو «معلمى الصبيان» أو «الأعراب»، أو من علاقات الأشكال توازيا أو تعارضا أو تكاملا؛ مثل (التربيع والتدوير) و (المحاسن والأضداد)، أو من وحدة الإطار المكانى مثل «المقامات» و «المجالس»، أو وحدة الراوى مثل «الأحاديث» و «الأمالى»، أو وحدة الإطار الزمانى مثل «الليالى»، وكلها «قماقم» أو «أطر» عرفتها الحكاية العربية قبل (الإمتاع والمؤانسة). فإلى أى مدى استطاع هذا العمل بدوره أن يثرى هذه الأطر، أو أن ينجح فى إخضاع بعض الحكايات المراوغة المتمردة؟

إن أبا حيان التوحيدى لم يكن يكتب من فراغ، فقد كان على صلة وخبرة بما كتب فى المجال قبله، وكان لا

* أستاذ الأدب المقارن، كلية دار العلوم ـ القاهرة.

يتردد فى الاستعانة به والإشارة إليه، بل إن جانبا من التقنيات الفنية لحواريات (الإمتاع والمؤانسة) يقوم على الاستعانة ببعض ما كتبه العلماء السابقون والمعاصرون لأبى حيان، مما يصلح إجابة عن السؤال المثار أو المستثار، وتظهر هذه النزعة منذ الليلة الأولى، التى يشير خلالها أبو حيان ـ وهو بصدد فكرة المنادمة الأدبية ـ إلى رسالة أبى زيد أحمد بن سهل البلخى الذى كان يقال له «جاحظ خراسان»؛ فهو يقول للوزير:

«ولفوائد الحديث (ما) صنّف أبو زيد رسالة لطيفة الحجم فى المنظر، شريفة الفوائد فى الخبر، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة فى الأخبار والأحاديث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهى حاضرة، فقال احملها واكتبها ولا تمل إلى البخل بها على عادة أصحابنا الغثاث، قلت: السمع والطاعة»[١].

وهو يشير فى الليلة الثانية إلى رسالة أبى سليمان المنطقى فى الثناء على الوزير ويعد بأن يحملها إلى مجلسه «فى غد أو بعده إن شاء الله»[٢]. وهو يصف فى الليلة الرابعة مذهب الجاحظ الفنى وكيف أن ابن العميد حاول أن يقلده فلم يفلح:

«سمعت ابن ثوابة يقول، أول من أفسد الكلام أبو الفضل (ابن العميد) لأنه تخيل مذهب الجاحظ، وظن أنه إن تبعه لحقه وإن تلاه أدركه، فوقع بعيدا من الجاحظ، قريبا من نفسه، ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان، ولا تجتمع فى صدر كل أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ، وهذه مفاتح قلما يملكها واحد، وسواها مغالق قلما ينفك عنها واحد»[٣].

وفى هذا الإطار، يلتقى قارئ (الإمتاع والمؤانسة) كثيراً من آراء العلماء السابقين على التوحيدى، مثل آراء ابن المقفع فى تفضيل العرب، وكتاب «الجيهانى» ذى النزعة الشعوبية، وحديث أبى الحسن الأنصارى عن عادات الهنود، وآراء وهب بن يعيش الرقى اليهودى فى تبسيط الفلسفة، ونص المحاورة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى ابن يونس، وكتاب العامرى (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وآراء جماعة إخوان الصفاء بزعامة زيد بن رفاعة. وقد كشف أبوحيان التوحيدى عن أسماء هذه الجماعة غير المعلنة، وآراء أقطاب الصوفية؛ مثل الجنيد البغدادى والحارث المحاسبى وأبى يزيد البسطامى، وآراء أبى الحسن الصابى فى كتاب (التاجى)، وغيرهم من العلماء والأدباء الذين تتناثر ألقابهم وكناهم عبر (الإمتاع والمؤانسة)، بالإضافة إلى الآراء المنسوبة إلى «السابقين» أو «المتصوفة» أو «أهل الغناء» وما شاكل ذلك.

فخبرة أبى حيان، إذن، بالنتاج السابق عليه وثيقة، وإفادته منه معلنة. وإذا نظرنا إلى الهيكل العام الذى أطّر من خلاله حكاياته، فإننا يمكن أن نلمح أثرا واضحا لنموذجين من الأطر السابقة عليه، نموذج «الأحاديث» الذى كان قد ظهر عند ابن دريد المتوفى سنة ٣٢١هـ، ونموذج «الليالى» الذى عرفته (هزار أفسان) الفارسية التى استقرت ترجمتها العربية فيما بعد تحت عنوان (ألف ليلة وليلة). وقد قدم التوحيدى إشارة واضحة إلى معرفته إياها، سواء فى أصلها الفارسى أو فى ترجمتها العربية، حين قال:

«ولفرط الحاجة إلى «الحديث» وضع فيه الباطل، وخلط بالمحال، ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل فى جنسه من ضروب الخرافات»[٤].

والإشارة هنا تمتد إلى «الأحاديث» مصطلحا، وإلى «الليالى» جنسا أدبيا وضربا من الخرافات (وينبغى أن نتذكر هنا أن مصطلح الخرافة يعنى الحكاية المتخيلة)، وتمتد الإشارة أيضا إلى الأسس الفنية لهذا الجنس الذى يختلط بالخيال ويثير الإمتاع ولا يتشكل من بنية منطقية تخضع لمساءلة التحصيل والتحقيق. وقد تأكدت صلة (الإمتاع والمؤانسة)

بهـذا الجـنس عنـدما استـقر علـى استـعارة الإطار الزمانى ـ «الليالى» ـ كى تشكل «القماقم» التى تجتمع إليها شوارد الحكايات عند التوحيدى.

لكن التسـاؤل يبقى: إلى أى حد خضع «الحـاكى» لهذه الأطر التى حاول من خلالها أن يخضع المحكيات؟

إن فكرة «الليلة»، باعـتـبـارها إطارا زمنيـا مـلائـمـا للحكاية، وللتجنيح من خـلالهـا، كـانت قـد رسـخت فى وجدان الشرق، فالليل «حلم» فى مـقـابل «واقع» النهـار، وضـوء الليل الهـادئ أو الخـافت هو الذى يسـمح لزهور الحكايات بمزيد من التفتح. فإذا كانت زهرة الواقع تنتمى إلى فصيلة «عبّاد الشمس» فإن زهرة الحكاية أكثر انتماء إلى فصيلة «عبّاد القمر». ومن هنا، فإن الوصف الذى أطلقه أبو حيان على «الخرافات» من أنها تبعث على المتعة ولا تعنى كثيرا بالتحصيل والتحقيق، وصف يتلاءم مع إطار «الليلة».

لكن «الليلة» إذ تتـخذ رمـزا لإطار الحكاية، فإنهـا لا تستطيع أن تتجاهل أنها أيضا رمز لكمّ زمنى واقعى له بداية مع غروب الشمس ونهاية مع شروقها، ومن ثم فهى تثير فى نفس المتلقى هذه الحدود المجسدة لساعات محددة. ولعل كلمـة «الليلة» من هذه الزاوية تختلف عن كلمـة «الليل» التى يلجأ إليها الشعر غالبا للتعبير عن مناخ التجنيح، ورائحة زهرات «عباد القمر» دون تقيد بإطار الزمن الليلى المعهود فى الواقع. وربمـا يكـون ذلك هـو الـذى يـدفـع الـراوى فـى «الحكاية» إلى أن يفـصّل حكاياته فى الليـالى المختلفـة على أقدار متقاربة فى الكم، قابلة لأن تملأ فراغ السمر المتخيل فى ليلة ما، محوطة بخاتمة غالبا ما تكون لحظة النعاس أو انتصاف الليل، أو بداية التمطى، أو إدراك الصباح.

ولا شك أن هذه «المعالم» العامة لليلة، كانت ماثلة فى ذهن أبى حيان على نحو ما، ولكنه لم يتمكن فى كل المرات من أن يقـود حكاياته إلى أطر مـتـوازية أو قـمـاقم متشابهة. إن نظرة سريعة إلى تفاوت أحجام الليالى الأربعين مـن خلال الحيز الذى تحتله على صفحات الأجزاء الثلاثة لـ (الإمتاع والمؤانسة) تظهر أن نسبة التفاوت الزمنى كانت تصل أحيانا إلى نحو خمسين ضعفا بين ليلتين مختلفتين ومتسـاويتين افتراضا من خلال الكم الزمنى. وتتوالى أحجام الصفحات التى تشغلها الليالى المختلفة على النحو التالى:١٠/ ١٢/ ٩/ ١٧/ ٣/ ٢٦/ ٨/ ٣٩/ ١٦/ ٣٩/ ٨/ ١٠/ ٦/ ٤ / ٤٨/ ١١/ ٩/ ١١/ ٢/ ٨/ ١٢/ ٢٦/ ١٧/ ٦/ ١٠ / صـفـحـة واحـدة/ ١١/ ٢٣/ ١٨/ ١٩/ ٢٠/ صـفـحـة واحدة/ ٢٠/ ١٥/ ٢٣/ ٢٢.

وهذا التفاوت الذى يجعل بعض الليالى يشغل صفحة واحدة كالليلة الثامنة والعشرين والليلة السادسة والثلاثين، وبعض الليالى يشغل ثمانيا وأربعين صفحة كالليلة السابعة عشرة، يحدث دون شك نوعاً من خلل التوازن الشكلى الذى أفلتت منه أطر أخرى، مثل (هزار أفسان) التى حذا حذوها أبو حيان، والتى وإن كنا لا نعلم بالدقة مقادير أحجامها فى الصياغة الفارسية أو العربية لعصر أبى حيان، فإن هذه المقادير فى الصياغة التى استقر عليها النص العربى، فيما بعد، تساعد على الاعتـقـاد بوجود بذرة متـوازنة للعمل من هذه الزاوية، وتنطبق الملاحظات نفسـها أيضا على مقامات بديع الزمان الهمذانى الذى كان معاصرا لأبى حيان (ت ٣٩٨هـ).

على أن الخلل فى التـوازن، ربما يدفـعنا إلى إثارة الشكوك حول مسألة أخرى تتصل بعدد ليالى (الإمتـاع والمؤانسة)، وهل هى بالفعل أربعون ليلة؟

وهل هذا التقسيم من عمل المؤلف نفسه، أم أنه من صنيع النسّاخ والمحققين فيما بعد؟

ولنسجل أولا أن فكرة «الأربعين» لم تكن جديدة على تقسيمات فن الحكاية فى عصر أبى حيان التوحيدى؛ فأحاديث ابن دريد اشتهرت بأنها «أربعون» حديثا، ومقامات بديع الزمان قيل إنها «أربعمائة» مقامة، وكان الحصرى قد قال فى (زهر الآداب) عند حديثه عن بديع الزمان[٥]: «ولما رأى أبا بكر محمد بن الحسين الأزدى قد أغرب بأربعين حديثا.... عارضها بأربعمائة مقامة فى الكدية». وقد أثبتنا، فى بحث سابق[٦]، أن أحاديث ابن دريد ليست أربعين، وأن مقامات بديع الزمان ليست أربعمائة، وأن الرقم ليس إلا دلالة على المبالغة والكثرة فى الحالتين، وأن البديع كان يقول عن نفسه إنه يقدر على «أربعمائة صنف من الترسل»[٧].

ويؤكد هذا، الواقع العملى لما بقى بين أيدينا من الأحاديث والمقامات؛ حيث تزيد الأحاديث عن الأربعين وتنقص المقامات عن الأربعمائة. ويبدو من هنا أن شيئا من هذا قد حدث على يد النساخ والمحققين لليالى أبى حيان التوحيدى، وساعد على ذلك وجود نسخة واحدة مكتملة، أضيفت إليها أجزاء من نسخة ناقصة، تم على أساسها التحقيق والطبع. وبالرغم من المجهود العلمى العظيم الذى بذله أحمد أمين وأحمد الزين، فإن هذا اللبس لايزال واردا، ويساعد عليه الاضطراب الواضح فى توزيع الليالى، فضلا عن اختلال التوازن الذى أشرنا إليه. فالليالى تتداخل، ويعترف المحققان بأنهما قد أعطيا بداية لبعض الليالى، كما حدث فى الليلة الثلاثين؛ حيث لم يرد فى النسختين اللتين تم الاعتماد عليهما مايشير إلى بداية ليلة جديدة[8]، والأجزاء نفسها تتداخل، فعنوان مثل «الجزء الثالث» يرد مرتين فى مجلد واحد، فهو يظهر فى أعقاب ليلة مقتضبة هى الليلة الثامنة والعشرون (ص ١٦٥ من الجزء الثانى) وبعد أربعين صفحة (ص ٢٠٥) يكتب المحققان: «كمل الجزء الثانى... حسب تجزئتنا». ويظهر عنوان «الجزء الثالث» مرة ثانية بعد ست وعشرين صفحة أخرى تشتمل على فهارس الجزء الثانى. وهذا الاضطراب كله جدير بأن يثير من جديد قضية «الليالى» فى (الإمتاع والمؤانسة)...

*

إنّ تخوم «الليلة» التى يصنعها الراوى تمثل عنصراً مهما فى بنية الإطار؛ إنها تمثل عنصر الاختيار أو الإجبار، الامتداد أو الانقطاع، التوالى أو التباعد، تحديد ما إذا كانت لحظة الصمت بين الليلتين فاصلة أو واصلة، وما إذا كانت التوقعات فى نفس المتلقى احتمالية نشطة، أو قانعة مستقرة. ولنسجل، أولا، أن الليالى عند أبى حيان لم تكن متوالية متتابعة، وإذا كنا نرتاب فى أنه هو الذى عنون الليالى بالثانية أو الثالثة أو الرابعة، فإننا نقطع بأنه لم يسمها «الليلة التالية» بالقياس إلى «الليلة السابقة» وإنما كان يستخدم تعبيرات مثل «ليلة أخرى» وهو التعبير الذى يتكرر فى مطالع الليالى التى تحمل أرقام ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، أو تعبير مثل: ولما عدت إليه فى «مجلس آخر» فى الليلة رقم ٧، أو مثل: وقال لى «مرة أخرى»، فى مفتتح الليلة رقم ٨، أو مثل «وسأل مرة» فى مفتتح الليلة رقم ٢١، أو أن يخلو المفتتح من الإشارة إلى الزمان؛ مثل: «وقال الوزير ـ أدام الله أيامه» فى مفتتح الليلة رقم ٣٠، أو «ثم ترامى الحديث إلى أمر الطاعمين والمطعمين» فى الليلة رقم ٣١.. إلخ، وكلها عبارات لا تحمل معنى التوالى أو الاستمرار أو التداخل على النحو الذى عرفته (ألف ليلة)، وإنما تحمل معنى الاستقلال وعدم حتمية ترتيب الحكايات أو الليالى. على أن هذا المفتتح نفسه يختفى فى بعض الأحيان، وتبدو مادة المحكى كأنها قد طفت على شطآن الحكايات فتداخلت البحيرات الصغيرات المتجاورة، أو القماقم المتقاربة، وغاب جانب من التخوم الفاصلة بين بنية الحكاية الفنية والدرس العلمى.

أما تخوم الختام، فقد حاول التوحيدى فيما يبدو أن يضع لها مذاقاً جديدا يتمثل فى فكرة «ملحة الوداع» التى كان يطلبها الوزير، والتى كانت تؤذن باقتراب النهاية، ثم بتحديد وقت النهاية ذاته، وهو تحديد لم تكن تصل الليلة معه إلى «ظهور نور الصباح والامتناع عن الكلام المباح» كما كانت تفعل شهر زاد، وإنما كانت تحده حدود أهل السمر من «أصحاب المسؤولية» فى الصباح التالى، وقد تكون هذه الحدود أن «يكتهل الليل» فى نهاية الليلة الثانية أو «يتقطع الليل» فى نهاية الليلة الثالثة، أو أن يكون قد «نصف الليل» فى نهاية الليلة السابعة، أو أن يقال: «إن الليل قد ولى والنعاس قد طرق العين» فى نهاية الليلة الثامنة، وهى كلها عبارات لا تدور فى محور «الفجر» الذى ارتضته (ألف ليلة)، أو مغامرات ليالى الشعراء الذين يفضحهم ضوء الصباح وهم يلتقون خلسة بمن يحبون. غير أن كثيرا من الليالى المدونة بين أيدينا خلا من تحديد وقت النهاية واكتفى بإعلان الانصراف، أو تغافل عنه أحيانا.

أما ملحة الوداع، التى حافظت على موضع ثابت بالقرب من النهاية، وإن لم تحافظ على تردد منتظم فى كل الليالى، فقد كانت اتباعاً للسنة القديمة فى القصص من الترويح عن النفس، خاصة بعد الحديث الجاد. وإذا كانت الطريقة الشائعة تتمثل فى عقد بعض الفصول فى كتب العلم الجادة لهذه الملح أو لما شاكلها من حكايات الغزل

والجنس أحيانا، ونوادر الأعراب، وحكايا الحمقى والمغفلين، فإن تجديد أبي حيان تمثل في أنه أراد أن يجعلها جزءا من بنية الليلة، وأن يثبت مقدرة «الراوى» على أن يفيد ويمتع ويؤنس، فيتحقق «الإمتاع» وتتحقق «المؤانسة» من خلال النديم الأديب العالم دون أن يكون مضطراً إلى اصطناع دور المهرج المسامر.

على أن قيام أبي حيان بدور المؤانس الظريف المضحك، في ملحة الوداع، كان يحقق للراوى أمنية ويردّ له اعتبارا؛ فقد حاول أن يقوم بهذا الدور من قبل مع الصاحب ابن عباد، حين وصل إلى مجلسه وأراد أن يقدم نفسه إليه باعتباره رجلا خفيف الظل صاحب نكتة، فلم يهش له الصاحب ولم يستسغ ظرفه. يقول أبو حيان عن لقائه الأول مع الصاحب ابن عباد:

«وأما حديثي معه، فإننى حين وصلت إليه، قال لى: أبو من؟ قلت: أبو حيان، فقال بلغنى أنك تتأدب، فقلت: تأدب أهل الزمان، فقال: أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت إنْ قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تنمّر وكأنه لم يعجبه، وأقبل على واحد إلى جانبه، وقال له بالفارسية سفها على ما قيل لى، ثم قال: الزم دارنا وانسخ هذا الكتاب»(٩).

ويتكرر أمثال هذا الموقف مع الصاحب، فهو يسأله يوما:

«ياأبا حيّان، من كنّاك أبا حيان، قلت: أجلُّ الناس فى زمانه، وأكرمهم فى وقته، قال: ومن هو ويلك؟ قلت: أنت، قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت يا أبا حيان من كنّاك أبا حيان، فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كراهة ظهرت عليه»(١٠).

ولا شك أن تجهم الصاحب ابن عباد فى وجه ملح أبي حيان، أو ما كان يظنه هو ملَحًا، قد هزّ ثقة الراوى فى عنصر مهم من عناصر «الإمتاع» لديه. ومن أجل هذا لم يكتف، حين أتيحت له الفرصة، برواية النوادر، وإنما حرص على تسجيل أثرها على الوزير أبي عبد الله العارض، فكانت ترد عنده فى أعقاب الملح عبارات مثل: «فضحك أضحك الله سنه» أو «فضحك أضحك الله ثغره وأطال عمره وأصلح شأنه وأمره»، وأمثال ذلك من العبارات التى تؤكد حسن وقع نوادره على قلوب سامعيه.

إن التوحيدى لم يكن محتاجاً إلى تأكيد طاقته على (الإمتاع والمؤانسة) فحسب، وإنما كان قبل هذا محتاجا إلى طمأنة «الراوى والنديم» داخله حتى يخرج أمتع ما لديه، وكان يرى أن ذلك لا يتحقق إلا بتقريب الفجوة بين الراوى والمستمع، والسماح بلون من الاستقرار والمؤانسة، يهيئ المناخ الملائم لشوارد الحكايات كى تتجمع، وللسان الراوى وقلمه كى يصوغ، وللموهبة الفنية كى تعطى لمستها الدقيقة هنا وهناك. ومن أجل هذا فقد كان له مطلب بدا غريبا فى اللقاء الأول فى (الإمتاع والمؤانسة)، وتزداد غرابته حين نعرف الظروف القاسية التى مرّ بها أبو حيان من قبل، والتى كانت تدفع إلى الظن أن أول ما سيحرص على طلبه تأمين القوت والمأوى والمورد، فإذا به يطلب فى اللقاء الأول أن يجاب إلى شئ يكون ناصره على مايراد منه، أما هذا الشئ فهو ـ على حد تعبير أبي حيان:

«قلت: يؤذن لى فى كاف الخطاب وتاء المواجهة حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقيّة ولا تحاش»(١١).

إنه يطلب أن يخرج الأدب من دائرة الخنوع والتوسل المغلف بهالات الكنايات وضمائر التفخيم، ويسمح له أن يصوغ حكايته فى بنية بسيطة، يقف فيها الراوى والسامع على درجة لغوية واحدة، ينتقل خلالها السرد فى حرية من همزة المتكلم المفرد إلى كاف المخاطبة البسيطة وصولا إلى تاء المواجهة التى تذيب عالم المتكلم والسامع معاً فى عالم الحكاية وتجعل الاهتمام منصبا عليها وحدها، إن هذا الموقف، من «الراوى» أبى حيان، له جذوره المضادة فى علاقته بالوزير المتكبر الصاحب ابن عباد الذى حال بين أبى حيان وبين درجة التبسط ومظنة الاقتراب فضلا عن المساواة:

«قال أبو حيان فى كتاب أخلاق الوزيرين من تصنيفه: طلع ابن عباد عليَّ يوما فى داره، وأنا قاعد فى كسر إيوان أكتب شيئا قد كان كأدنى به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد فالورّاقون أخسُّ من أن يقوموا لنا»(١٢).

ويقول له فى موقف آخر:

«نحن لا نأذن لك فى اقتصاصك ولا نهب آذاننا لكلامك، ولم يف ما أتيت به بجرأتك فى مجلسنا، وتبسطك فى حضرتنا»(١٣).

إن الصاحب يرفض أن يهب الراوى المناخ الملائم للحكاية، وهو قد يختلف قليلا عن المناخ الملائم لسماع الشعر، من حيث درجة احتياج كل من الحاكى والشاعر لتجاوب المتلقى، وتأثير ذلك على إمكان نمو المادة الأدبية الملقاة أو تشبعها أو اقتضابها. إن القصيدة تكون قد أعدت من قبل، وتكفى لحظة السماح الأولى بإلقائها، ليستمر الشاعر فى الأداء من خلال دفقة متصلة، لكن الحكاية منادمة، تتطلب من السامع أن يهب أذنه للراوى على حد تعبير الصاحب، وأن يأذن له بكاف المخاطبة وتاء المواجهة على حد تعبير أبى حيان.

إن الحاكى، بعد أن تحقق له مناخ القص الملائم، فى حاجة إلى تأكيد نجاحه فيما أسند إليه وقدرته على تحقيق «الإمتاع والمؤانسة» من خلال القصص والكلام، ويتأكد ذلك من خلال شهادة السامع الأول:

«قال (الوزير) هذا فن حسن، وأظنك لو تصدَّيت للقصص والكلام على الجميع، لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين، والخاضعين والحافظين»(١٤).

وهذه شهادة مهمة يمسك الحاكى بأهدابها ويدونها باعتزاز، ولكنه يحرص فى الوقت ذاته على تحريرها وتحديد المستوى الأدبى الذى يطمح أن تدرج فيه حكاياته. إنه يفرق بين القصص من حيث هى فن يوجه إلى العامة ويستطيع أن يقوم به آلاف من الأدباء المغمورين، وبين فن الحكاية الأدبية الرفيعة التى ينبغى أن يكون لها معايير فنية دقيقة، تفرقها فى بلاغتها حتى عن أنماط الألوان الأدبية الأخرى، وأبو حيان يحرر وجهى القضية فى مواطن متفرقة من كتابه.

فهو لا يرضى أن يكون قصاصا للعامة:

«إن التصدى للعامة خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة، وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»(١٥).

وجمهور العامة ليس هو الجمهور الذى يقدر «القصص» الأدبى الرفيع:

«وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة، إما رجل أبله، فهو لا يدرى ما يخرج من أمّ دماغه، وإما رجل عاقل فهو يزدريه لتعرضه لجهل الجهال، وإما له نسبة إلى الخاصة من وجه وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفريغ الزمان لمداراة هذه الطوائف، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية»(١٦).

إن التوحيدى يثير من خلال هذه الإشارات كثيرا من القضايا الفنية المتصلة بالحاكى والمتلقى لفن الحكاية، وهى قضايا لم تأخذ حقها من التناول والدرس فى نقد النثر العربى القديم.

وإذا كان النقاد قد فاتهم الالتفات إلى هذه الجوانب المتصلة بمناخ الحكاية، فإن البلاغيين ـ فيما يفهم من الإشارات غير المباشرة لأبى حيان ـ قد فاتهم التفريق بين بلاغة «الإنشاء» وبلاغة «الحكاية». ومن هنا، فإن الدرس الأول الذى يستعيده أبو حيان من وصايا أبى الوفاء المهندس، يتمثل فى شكل وصية لمن يتصدى لفن الحكاية:

«وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء فى جانب فإن صناعتهم يفتقر فيها أشياء يؤاخذ بها

غيرهم، ولست منهم فلا تتشبه بهم، ولا تجر على مثالهم ولا تنسج على منوالهم ولا تدخل فى غمارهم، ولا تكثّر ببياضك سوادهم، ولا تقابل بفكاهتك براعتهم، فإن طال (الكلام) فلا تُبلّ، وإن تشعّب فلا تكترث، فإن الإشباع فى الرواية، والشرح للحال أبلغ للغاية»(١٧).

إن هذا النص المكثف يشير إلى التقنين المفتقد لبلاغة الحكاية فى التراث القديم، ويلفت النظر إلى العناصر المتغايرة بين فن «الإنشاء» وفن «الحكاية»، ويشير من بينها هنا إلى المقابلة بين «البراعة» و «الفكاهة»؛ الأولى أقرب إلى ميدان الإنشاء، وانتقاء الألفاظ الفخمة والألقاب الضخمة، والثانية أدخل فى باب المباسطة وخفة الروح، ونشدان كاف الخطاب وتاء المواجهة وامتداد بساط السرد، الأولى تتناسب مع الوزير وهو فى «كرسى» الحكم فى الصباح يتصدر المجلس ويدير الشئون ويوقع المكاتبات ويتلقى المراسلات، والثانية تتناسب معه وهو فى سرير المنادمة فى المساء يتخفف من دروع الهيبة وينبسط وتنطلق أساريره. ولهذا، فإن الإشارة الأسلوبية التى ترد فى خاتمة النص، تشير إلى عنصرين آخرين متغايرين: «الإيجاز» فى الإنشاء، و «التشعب» والشرح فى الحكاية، وهى السمات التى بلغت مداها فى القصص الشعبى، فى مقابل الحدة والإيجاز فى «الأمثال» أو «التوقيعات» النثرية.

إن أبا حيان، وهو يؤسس لمملكة «الحكاية»، كان عليه أن ينتبه لمنافسة مملكة أخرى راسخة القواعد وهى مملكة «الشعر»، وأن يثبت أن أهل الحديث والسمر يمكن أن يكون لهم مكان فى عالم (الإمتاع والمؤانسة) ينافس أصحاب الأوزان والقوافى، وقد يكون من الملائم هنا الإشارة إلى علو شأن كتّاب النثر فى الجانب الشرقى للدولة الإسلامية، تلك البقعة التى اختلطت فيها تقاليد الأدب العربى والأدب الفارسى لعصر أبى حيان وتجسدت فيما يسمى بعصر الإمارات الفارسية مثل إمارة السامانيين فى خراسان وما وراء النهر ثم إمارة البويهيين فى إيران والعراق وإمارات خوارزم وطبرشتان وجوجان. وقد شهدت هذه الإمارات جميعا حفاوة بكتاب النثر؛ إذ:

«كان كل حاكم يختار فى حاشيته جماعة من الأدباء الممتازين لينافس بهم حكام الإمارات والدول الأخرى... فعند السامانيين، نجد العميد والد ابن العميد الكاتب المشهور، كما نجد الإسكافى الكاتب المعروف، ونجد أيضا أسرة بنى ميكال النيسابورية وقد ولى كثير منها دواوين السامانيين، وعند البويهيين نجد ابن العميد كما نجد الصاحب بن عباد... وفى الدولة الزيارية قابوس بن وشمكير... ويكفى للدلالة على اعتداد الحكام بالكتاب أن نجدهم فى بغداد يستخدمون على ديوان الرسائل كاتبا صابئا ليس من المسلمين هو أبو إسحق الصابى... وكان للكتابة شأن فى السياسة نفسها... كتب ابن العميد رسالة إلى ابن بلكا عند استعصائه على ركن الدولة وخروجه عليه... فلما قرأها ابن بلكا رجع وأناب، وقال لقد ناب كتاب ابن العميد عن الكتائب فى عرك أديمى وردّى إلى الطاعة»(١٨).

إن أبا حيان لا يملّ من التذكير بقيمة «الحديث» وأحقيته بأن تنفق من أجله الأموال حتى من أكثر الناس حرصا وزهدا. ويروى قول عمر بن عبد العزيز:

«والله إنى لأشترى المحادثة من عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين، فقيل: يا أمير المؤمنين، أتقول هذا مع تحرّيك وشدة تحفظك وتنزهك؟ فقال: أين يُذهب بكم؟ والله إنى لأعود برأيه ونصحه وهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنانير، إن فى المحادثة تلقيحا للعقل، وترويحا للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحا للأدب»(١٩).

وإذا كان هذا حال عمر بن عبد العزيز وهو من هو ورعًا وتريثا فى إنفاق أموال المسلمين، فكيف بأمراء العصر ممن يتنافسون على تزيين المجالس بأعلام أدباء العصر.

إن الليلة الخامسة والعشرين من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) تخصص للمنافسة بين مملكة النثر ومملكة النظم:

«وقال ـ أدام الله دولته ـ ليلة: أحب أن أسمع كلاما فى مراتب النظم والنثر، وإلى أى حدّ ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراعة؟»[20].

والإجابة تؤسس للون من فلسفة النقد الأدبى أو ما تسميه «الكلام على الكلام». ومع أنها تحاول أن تلبس ثوب الحياد، وأن تنسب الأقوال إلى أصحابها كأبى سليمان وأبى عابد الكرخى، وعيسى الوزير وابن كعب الأنصارى وغيرهم، فإن أبا حيان يحاول من خلال ذلك أن يوطد دعائم مملكة النثر، من خلال موقعه من البنية النفسية والعقلية والطبيعية للإنسان ومن خلال أسلحة الحجاج المنطقى؛ فالنثر أصل الكلام والنظم فرعه والأصل أشرف من الفرع، والكتب السماوية نزلت كلها نثرا، والنثر طبيعى يلهمه الإنسان من لون طفولته والنظم صناعى يحاصره العروض وأسر الوزن وقيد التأليف، والنثر كالحرة والنظم كالأمة والأمة قد تكون أحسن وجها، إلا أنها لا توصف بكرم جوهر الحرة، وقد قال تعالى: «إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا» ولم يقل لؤلؤا منظوما، وهكذا يستعين أبو حيان بكل ألوان الاستدلال التى من شأنها أن تهيئ للحاكى مكانة ومكانا ينافس بهما الشاعر ويرتفع بهما عن درجة الوراقين التى ذكره الصاحب ابن عباد بأن أصحابها أخسُّ من أن يقوموا لذوى الشأن إذا مروا بهم.

فى مفتتح دراسته عن التحليل البنيوى للحكاية يقول رولان بارت:

«إن حكايات العالم لاحصر لها، وتلك حقيقة أولى مدهشة حول جنس الحكاية ذاته، الذى يتفرق فى كيانات مختلفة، كما لو أن كل مادة فى الكون صالحة لأن يودع الإنسان فيها حكاياته، فالحكاية يمكن أن تحملها اللغة المحددة، شفوية أو كتابية، أو تحملها الصورة ثابتة أو متحركة، أو تحملها الإشارة، أو يحملها الخليط الممزوج من كل هذه الكيانات»[21].

والمزيج الذى يجتمع فى (الإمتاع والمؤانسة) من الحكيات شاهد على دقّة هذه الملاحظة، فأبو حيان «حكاء طريف» قعد به حظه فى البداية، وأراد أن يحبسه فى دائرة صناعة الوراقين فتمرد رغم حاجته، وقعد به عبوس الصاحب ابن عباد زمنا فلم يشأ أن يهبه أذنه ليحقق ذاته «الحاكية» فانتظر حتى وجد الوجه الطلق والأذن الصاغية، وساعتها تحول كل شئ إلى «محكى». ومع أنه أحسّ بتمرد المحكيات، وعبر عن ذلك تعبيرا غامضا حين قال: «وهذا الفن لا ينتظم أبدا، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه»[22]، مع هذا الإحساس فإنه حاول أن يجعل من كل شئ حكاية، فقصة تأليف الكتاب «حكاية» لا يكتفى فيها بتوجيه الشكر إلى من له الفضل وإنما لابد أن يكون هنالك «الصديق» الذى يقدمه إلى «الوزير» فتكون المنادمة والمجالس التى لا يظهر فيها هذا الصديق إلا بالإشارة، وبعد انتهائها يعاود الظهور مطالبا بحقه فى الغنيمة مهددا بإقصاء من قرَّب، ولا يرضى حتى يكتب الراوى له الحكايات كلها ويرسل إليه مع «فائق» الغلام، الجزء تلو الآخر، واعدا بسرعة الإنجاز مذكرا بضرورة الكتمان. وتلك وحدها حكاية إطار، وفى داخلها حكايات متناثرة عن أبى حيان وصلته بأبى سليمان وغيره من علماء العصر، ووقوفه أمام بعضهم كحكاية مسكويه وتعرضه دائما لما يسمى بالفرص الضائعة، أو إثارة لحكاية بينه وبين الصاحب ابن عباد أو وقوفه مع أصدقائه من الفقراء على شاطئ النهر فى بغداد بالقرب من الزنبرية التى يعبر عليها السالكون، ومن بين هؤلاء الأصدقاء «نصر» غلام خو إشاذه، الذى يهرب من بيت الوزير فيرتاب فى علاقة هربه بأبى حيان، وعلى هذا النحو تسرب كثير من لقطات السيرة الذاتية عند أبى حيان لتدخل فى مجال المحكيات.

وبالإضافة إلى ذلك، كانت طبيعة بعض الموضوعات المثارة طبيعة حكائية، وفى مقدمتها «ملحة الوداع» التى كانت تشكل عنصرا رئيسيا فى الليالى، ومثل أخبار المجان والمخنثين التى كانت موضوع الليلة الثامنة عشرة، أو أخبار أهل الغناء فى الليلة الحادية والعشرين. وفى هذا الإطار، فقد كان أبو حيان يستغل أحيانا موقفا عابرا لكى يلج منه إلى

عالم الحكاية، كما صنع في مقدمة الجزء الثالث حيث تمنى لصديقه أبي الوفاء المهندس أن يسعد بقراءته وأن يطرب طربا متزنا «مثل طرب النشوان على بديع الغناء»، وقد قادته هذه الجملة عن الطرب إلى أن يستدعى الطرب المجنون المبالغ فيه، وإلى أن يورد أكثر من عشرين حكاية عن المولعين بالغناء في عصره، ويرسم لأصحابها صورا كاريكاتيرية مليئة بالمبالغات والمفارقات.

وعلى المنهج نفسه، يقوده منهج الليلة السابعة والعشرين الذى خصصه لموضوع «كنه الاتفاق» أو الأمور التى تقع بالمصادفة، يقوده إلى باب واسع من الحكايا التى تحاول أن تخلخل منطق الأسباب والمسببات المحكم وتضع فى موازاته عالم الاتفاق والمصادفة المدهش.

وأخيرا، فإن اللغة تلعب دورا مهما عند أبى حيان فى تحويل «المعلومة» إلى «حكاية»، ومن خلالها يستطيع أن يقرب أكثر الموضوعات جفافا إلى مناخ «الإمتاع والمؤانسة» فى عالم الحكايات، وليس وصفه حوار أبى سعيد السيرافى النحوى ومتى بن يونس المنطقى إلا نموذجا لهذا التقريب، فغالبا ما تأتى الجمل المجسدة مثل «فأحجم القوم وأطرقوا... فرفع أبو سعيد رأسه، الأسماع المصيخة، والعيون المحدقة... قال ابن الفرات: أجبه حتى تكون أشد فى إفحامه، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه..... فبلح وجنح وغص ريقه..إلخ». وتلك لغة تجعل المعلومة «حكاية» ويتبعها التوحيدى كثيرا فى لياليه.

وأحيانا ما تكون «اللغة» نفسها هى الحكاية، كما فعل التوحيدى عندما كان يكتب على ألسنة المجانين كلاما أشبه بالسيريالية المعاصرة، فيكتب رسالة من مجنون لآخر:

«وهب الله لى جميع المكاره فيك، كتابى إليك من الكوفة حقا حقا حقا، أقلامى تخط، والموت عندنا كثير، إلا أنه سليم والحمد لله أحببت ليعرفه إعلامكم ذلك إن شاء الله».

والحكاية التى أوردها ياقوت لأبى حيان التوحيدى يصف فيها حديث شيخ الحمارين أبى الجعد الأنبارى له فى مرضه وثرثرته غير المتماسكة، تدخل فى باب نسيج الحكاية الرائعة من خلال لعبة اللغة وحدها (٢٣).

إن أبا حيان الذى تمردعلى الخنوع والإذعان والقناعة والرضا، وأصر على أن يكون مبدعا فى عالم الحكايات، لم يترك شبكة إلا وألقاها، ولا قمقما إلا وحاول معه، ولا إطارا إلا واقترحه، ويبقى التساؤل: إلى أى مدى استجابت له شياطين الحكايا المتمردة؟

الهوامش

(١) **الإمتاع والمؤانسة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، جـ ١، ص ٢٦.

(٢) السابق، ص ٣٠.

(٣) نفسه، ص ٦٦.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) الحصرى **زهر الآداب**، تحقيق: زكى مبارك، دار الجيل، ص ٣٠٥.

(٦) **ابن دريد الأزدى وتأثيره فى الدرس والنص الأدبى**/ مسقط ١٩٩٢.

(٧) انظر آدم ميتز: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع**، ص ٤٤٢.

(٨) انظر **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢، ص ١٩٦.

(٩) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء**: جـ ٤، ص ٣٠٠، دار الكتب العلمية ــ لبنان.

(١٠) السابق.

(١١) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ٢٠.

(١٢) ياقوت: **معجم الأدباء** ٤ : ٢٩٩.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) **الإمتاع والمؤانسة** ١ : ٢٢٥.

(١٥) **الإمتاع**: ١ : ٢٢٥.

(١٦) السابق.

(١٧) السابق ١ : ١٠.

(١٨) شوقي ضيف: **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة ص ٢٠٢.

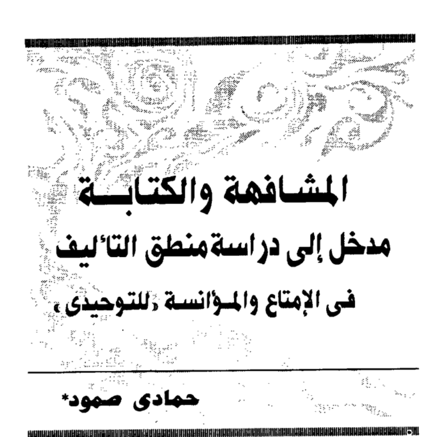
(١٩) **الإمتاع**، ١ : ٢٦.

(٢٠) السابق ٢ : ١٣٠.

(٢١) انظر: Roland Barthes. **Introduction a L'analyse structurale des recits.** Edition de Seuil. Paris 1981. p.7.

(٢٢) **الإمتاع** ١ : ٢٢٦.

(٢٣) ياقوت، **معجم الأدباء** ٤ : ٣١٠.



المشافهة والكتابة

مدخل إلى دراسة منطق التأليف في الإمتاع والمؤانسة «للتوحيدي»

حمادى صمود*

اهتمت الدراسات بجوانب مختلفة من حياة التوحيدى ومؤلفاته. فقد كانت حاله المادية السيئة التى تحدث عنها بإسهاب فى جلّ كتبه مدخلا إلى دراسة وضع الأديب فى المجتمعات العربية القديمة، ولاسيما فى القرن الرّابع؛ وقت استطاعت ثقافة الهامش أن تولد جنسا أدبيّا هو ذاكرة تلك الثقافة وقراءها.

وكانت كتبه، لتنوع مواضيعها وجريانها على أمهات المسائل الفكرية والأدبية والسياسيّة والعقائدية والاجتماعية، مدخلا أيضا إلى النصف الثانى من القرن الرابع هجريّا، لرصد ما كان يعتمل فيه من تيارات وتشقه من نزعات وتجرى فيه من تغيرات ويقوم فيه من الفتن والصّراعات، حتى رأينا من الدراسات ما يتعامل معها باعتبارها وثيقة صادقة ومرآة عاكسة لزمانها.

ولما كان للتوحيدى من صلة بذوى الجاه والسلطان، أو قل لما تطفح به كتبه من رغبة ملحة فى الفوز برضاهم ونيل الحظوة لديهم ومن استعداد محرج أحيانا لخدمتهم، أصبح الرّجل ومؤلفاته نموذجا لدراسة ما يسمى - بشئ من التجاوز - علاقة المثقف بالسلطة ومكانته فى السلم الاجتماعى فى العصور القديمة.

ولئن كنّا لا ننكر أهمّية هذا النّوع من الدراسات، لاسيما ما رغب منها عن الأحكام العامّة وعن الوقوع فى أسر القراءة الإيديولوجية المجحفة؛ لأن التوحيدى كان - بالفعل - مثالا حيّا لوضع الأديب السئ واضطراره فى سبيل كسب قوته إلى إراقة ماء الوجه وبيع الدين بالدّنيا على حدّ عبارته أمكن الحديث عن محنة الأديب . ولأن السبيل الوحيدة التى كان بالإمكان أن تخرجه من ذلك الوضع هى التقرب من الخاصة، والوقوف بباب ذوى الجاه والسلطان، والرضى بالمنزلة التى يضعونه فيها، أمكن أن نتحدث عن علاقة المثقف بالسلطة وما يسم تلك العلاقة من وعى مأساوى قد نشير إلى بعض جوانبه فى هذا المقال.

ولأن التوحيدى، أخيراً ،كان حاد الوعى بقضايا عصره، مدركا ما يعانيه الناس فى حياتهم اليومية من

* أستاذ الدراسات الأسلوبية والبلاغية، كلية الآداب، الجامعة التونسية.

مرهقات العيش، عارفا بالأسئلة الكبرى التى كانت مطروحة فى زمانه، جاءت كتبه طافحة بالعلم نابضة بالحياة مما بوأها لأن تكون مصدراً من المصادر الأولى عن حياة الناس وشواغل العصر.

لئن كنا لا ننكر أهمية هذه الدراسات ومساهمتها الكبيرة فى التعريف بالتوحيدى وبأدبه وعصره، فإننا نعتقد أن فى أدب الرجل ومؤلفاته جوانب أخرى مهمة لم تلق من العناية ما هى به جديرة؛ لأن الدرس الأدبى عندنا لم يتعود على طرقها لأسباب يعود الكثير منها إلى منهجية دراسة الأدب والمذهب فى تصور إشكالاته.

ومن أبرز تلك الجوانب ما تعلق بفعل الكتابة نفسه، وبالبحث عن السبل والمسارب التى قطعها النص ليستقيم بناء متميزاً على الهيئة التى وصلتنا والغوص فيه، برده إلى المكونات الدنيا،؛على القوانين المسيرة لنظامه والنواميس المتحكمة فى نسقه.

ويوقفنا هذا النوع من البحث على مسالك الإبداع والمضايق والضرورات التى يتحرك ضمنها مشروع الكتابة وتساهم، بصفة أساسية، فى نحت معالمه وتحديد خصائصه. وهذا القبيل من الدرس ليس جديداً فى مجال الأدب، وإن عرف فى العقدين الأخيرين تطورات حاسمة سببها ما بين منهجية الدراسة الأدبية ومنهجية العلوم الأخرى من صلة. فالكل يعرف أن دراسة المكونات ازدهرت فى الدراسات التى اهتمت بقضية الأجناس والأنواع، وحاولت أن تتعرف محددات كل جنس أدبى، وما فى تلك المحددات من قابلية للتطور والاتساع. والكل يعرف أيضا ما جد فى نظرية الأجناس الأدبية من تطورات مصدرها تطورات حدثت فى علوم أخرى كعلم الأجنة، مثلا.

ونظراً إلى تعقد عملية الكتابة وصعوبة تفكيك نص فى أهمية (الإمتاع والمؤانسة) إلى مكوناته البسيطة ومعرفة كل الفروع التى صبت فيه والأصوات الساكنة فى أرجائه، فإننا نكتفى بدراسة مظهر نعتقد أنه يحتل من قضيتنا محل القطب؛ ومداره تمزق صاحب (الإمتاع) بين وعيين، ومحاولته رسم مشروعه فى أفقين متقابلين، هما أفق الأنا وأفق الآخر.

وعيه بوصفه كاتبا مبدعاً يجرى من وراء ما يكتب إلى مقاصد تمليها عليه شروط الإبداع وآلياته المتحكمة و وعيه بوضعه مستكتبا قلمه لغيره يكتب وفى دائرة رغبته يقع. وهى تجربة مهمة ومعاناة قاسية تقع على خط التماس بين أمرين بينهما من وجوه الاختلاف فى المضمر المستتر بقدر ما بينهما من وجوه الاتفاق فى الظاهر المنكشف. وهذه التجربة سماها علماء الأدب منذ اشتداد أمر النقد الظاهراتى تجربة التخوم. والتخوم أو الحدود فى قضيتنا هى ارتكاز مشروع الكتابة على دافعين: دافع داخلى هو من صلب الأدب وكنهه. به يحقق الأدب مقاصده السنية ويحقق الأديب بأدبه الخروج عن طوق المرهقات الحادثة ليرسمه فى دائرة المطلق عابراً للتاريخ مستوعباً كل ظرف متعالياً عن كل وضع وإن كانت ذاكرة مختلف العصور ساكنة فى قراره بانية لكيانه. ودافع خارجى يفرض عليه وظيفة القول وكيفيته حسب شروط لا دخل له فيها ولا مناص له من الأخذ بها. وتلك تجربة كل كاتب تدعوه ظروف حافة أن يستأجر منه غيره قلمه ويسخره لعمل لا ترضى عنه نفسه ولا يجرى إليه قلمه ولكنها أوضاع قاهرة لا يملك لها رداً وليس له إلا أن يعمل بمقتضاها، وإن كانت تقتل فى نصه ذاته ويحل محلها ذات أخرى غامرة متسلطة تقصيه عن نصه، فإذا النص مستلب وصاحبه فيه غريب لا يملك منه إلا ما يملك القانع الحاذق القادر على إنجاز عمل وفق برمجة مفروضة.

إن الناظر فى نصوص (الإمتاع) يلاحظ أن الكثير منها يلتئم فى جدولين مختلفين لا يمكن فك ما يقوم بينها من وجوه التعارض والاختلاف والتناقض، إلا إذا قدرنا أنها فى الأثر حادثة عن دافعين مختلفين وراسخة عن تصورين للكتابة متباعدين. والبحث عن الدافعين ومحاولة تبين التصورين يعيننا ـ لاشك ـ على فهم قانون من قوانين الكتابة الإنسانية فى هذا الآن.

كتاب (الإمتاع والمؤانسة) رسالة تجمع مسامرات وأحاديث وضروباً من التفاوض والمثاقفة والمناظرة، دارت فى

مجلس وزير من وزراء بنى بويه، سردها المؤلف وأعاد إنتاجها كتابة بعد أن كانت مادة شفوية ـ حدثاً لغوياً منفلتاً ـ تنحل لحظة تنعقد وتموت حين تقال. والواضح أن عملية إعادة الكتابة هذه باستدعاء ما علقه الذهن وانطبع فى الذاكرة تمت بطلب من طرف خارجى له على التوحيدى دين ثقيل، ونعم جمة ليس أدل عليها من طريقة كتابة الخطبة فى صدر الرسالة؛ حيث تقرع الأنا ذاتها بخطاب فى الظاهر مروى ولكنه من صنع المتكلم اعترافاً ثابتا وشهادة على النفس قوية مؤكدة.

فالكتاب استجابة لداع خارجى لا علاقة له بصاحبه إلا من جهة أنه كان أهم منتج لتلك المادة الشفوية المندثرة، وشاهداً مرموقاً حضر تلك المجالس وخدم الوزير بأعيان الأحاديث.

ولم يكتف المطالب بما طلب، وإنما وضع لصاحبه شروط إنجازه وأسلوب إخراجه بفرض مبدأين واضحين:

أ ـ مطابقة الخطاب المنقول للأصل أو تطابق المنطوق والمكتوب:

«وهذا فراق بينى وبينك وآخر كلامى معك، وفاتحة يأسى منك؛ قد غسلت يدى من عهدك بالأشنان البارقى، وسلوت عن قربك بقلب معرض وعزم حى، إلا أن تطلعنى طلع جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هدب الحديث عليه، وتصرفتما فى هزله وجده، وخيره وشره، وطيبه وخبيثه وباديه ومكتومه؛ حتى كأنى كنت شاهداً معكما ورقيباً عليكما أو متوسطا بينكما» (الإمتاع، ١/ ٦ ـ٧).

وبموجب هذا القانون، تطالب الكتابة بطاقة عالية من الشفافية والالتزام باحترام الأصل حتى لا تغير منه شيئا، وأن تكون محاكاة ونقلا أمينا، ولا يتسنى ذلك إلا أن تكون سطحا أملس ليس فيه نتوء يعكس تفاصيل المنطوق فى أدق جزئياته. هو دعوة الكتابة إلى أن تكون تسجيلا لوقائع تسجيلا آليا. والأساس النظرى الواقع وراء هذا التطور هو اعتبار الكتابة جهازاً رمزيا يمثل المنطوق ويقيد السائب، دون أن يغير من أصله شيئا، ودون أن تضيف إلى دلالاته دلالة.

ب ـ إخراج المكتوب على شروط تضمن بلاغته وتتأسس عليها جماليته. وقد جاءت تلك الشروط فى نص مطول كأنه جملة فقرات ضمت إلى بعضها، منها ما يستحضر فى صيغة تقريرية ما أرسته جهود البلاغيين والنقاد إلى زمن التوحيدى من قوانين فى جمال النصوص وحسن القول، ومنها ما جاء تحذيراً من فتنة القول، وتنبيها على ما فيه من الصلف والتيه وخفى الخداع، وهذه معارف منتشرة بين الناس جارية فى الكتب منذ زمن مبكر. يقول التوحيدى رواية عن أبى الوفاء المهندس:

«وليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عاليا متصلا، والمتن تاما بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفا، والتصريح غالبا متصدراً ، والتعريض قليلا يسيراً. وتوخ الحق فى تضاعيفه وأثنائه، والصدق فى إيضاحه وإثباته؛ واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واعمد إلى الحسن فزد فى حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعى بجمعة نظمه ونثره، وإفادتى من أوله إلى آخره» (الإمتاع ١/ ٨ ـ٩).

وبين الشرطين من التعارض ما لا يخفى. وهو تعارض يولد سؤالا مهما تساهم الإجابة عنه فى تعميق الفهم بفعل الكتابة وما يقف وراءه من تصورات. فهل يضع الجمع بين الشرطين الكاتب فى صلب مفهوم للبراعة يربطها بالقدرة على السير فى المضايق ورفع التعارض بين أمانة النقل ومتانة النسج، أم أنه مجرد تصور للكتابة ولمسائل الأدب، يعتبر التنميق والتزيين ومختلف الأساليب المتبعة فى صياغة الملفوظ لا تغير من أصل المعنى وإن حسنت صورته ونمقت معرضه؟

إن السياق الحاف بهذه الشروط يرجح التأويل الثانى.

والتوحيدى نفسه ساعد أبا الوفاء المهندس على البناء على وهم المطابقة والذهول عن مسألة العبارة حين اعتذر له عن الارتجال والقول على البديهة:

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك إلا أن الخوض فيه على البديهة فى هذه الساعة يشق ويصعب بعقب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله فى رسالة تشتمل على الدقيق والجليل والحلو والمر والطرى والعاسى والمحبوب والمكروه» (الإمتاع، ٨/١).

فقد سكت التوحيدى، هنا، عن مسألة ستصبح فى غضون الكتاب من «المرهقات»، وسيفطن وهو يواجه الكتابة بالفعل إلى أنها عمل يتجاوز أن يكون تقييدا أو جمعاً لحديث سلف، وسكوته غيب عن صاحب البرمجة أمراً ذا بال، وهو أن المنطوق خطاب لا وجود له خارج المكتوب الذى يستحضره، وأن استحضاره إخراج له من وضع التلاشى والاندثار، وأن ذلك الاستحضار أو الاسترجاع لا يتم إلا عن طريق التذكر، بكل ما يترتب عن عمل الذاكرة من زيادة ونقص وتقديم وتأخير، ووضع للأمور فى غير مواضعها والتغير فى ترتيبها وفق أهميتها زمن حدوثها.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن أبا الوفاء كان يحمل التوحيدى على الوفاء لا على الكتابة، وأنه يخاطب فيه الناسخ الوراق الموفق الذى بإمكانه إشباع رغبة لديه فى الاطلاع على ما كان جرى بغيابه حتى تحول الوثيقة بأمانتها غيابه حضوراً أو شهادة لينتفع بما دار ويتمتع بما جرى من أحاديث الشعر والنثر.

هذه بنود العقد بين طالب الكتاب ومستكتب دعى إلى عمل بشروط مملاة عليه ومفروضة على النص من خارجه. فهل سيستطيع تنفيذ المشروع باحترام الاتفاق أم سيكتشف أن كتابة المنطوق ليست على ما يتصور، وأن للكتابة الإبداعية عامة منطقاً يختلف عن مجرد الجمع والضم والسرد؟

محاولة الوقوع فى منطق الآخر والمضايق المانعة

حاول التوحيدى فى مؤلفه الاهتداء بالمبدأين اللذين سطرهما طالب الكتاب وإنجاز المشروع على ما وقع ضبطه ورسمه، بل إن احترام بنود العقد هاجس كان يطل عليه فى كل مرحلة من مراحل التأليف، وإن الرجل واعيا إذ ذاك تمام الوعى بأن الوفاء لها والعمل بمقتضاها أمر غير ممكن لأسباب ليس له فيها دخل فى كثير من الأحيان.

«قد فرغت فى الجزء الأول على ما رسمت لى القيام به، وشرفتنى بالخوض فيه، وسردت فى حواشيه أعيان الأحاديث التى خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهداً فى روايتها وتقويمها ولم أحتج إلى تعمية شئ منها، بل زبرجت كثيراً منها بناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصلة المحذوف وإتمام المنقوص» (الإمتاع، ١/٢).

«وها أنا آخذ فى نشر ما جرى على وجهه إلا ما اقتضى من الزيادة فى الإبانة والتقريب والشرح والتكشيف». (الإمتاع، ١٨٧/٢).

«هذا آخر الحديث وختمته بالرسالتين، ويتقرر جميع ما جرى ودار على وجهه، إلا ماالممت به شعثا، وزينت به لفظا، وزيدت منقوصا، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولا ملت فيه إلى التحوير» (الإمتاع، ٣/ ٢٢٥).

ومحاولة الجرى على ما سبق رسمه، تقتضى من القائم على تنفيذ المشروع ثلاثة أشياء عبرت عنها النصوص الشبيهة بالنصوص المستشهد بها:

ـ تقليص الشقة بين المنطوق والمكتوب واعتبار النص المرسوم كتابة مطابقا للنص الذى كان دار فى المجلس. وهذا «الوهم» يستند إلى إطار نظرى ضمنى يعتبر الكتابة تمثيلا وحكاية للمنطوق بتعطيل ما تصوره الأقدمون من ضروب الزيغ والميل فيهما عن الأصل المحكى. وهذا الإطار النظرى الذى يتحرك فيه التوحيدى، فى مثل هذه النصوص، هو إطار صاحب «البرمجة» المسبقة. وسنرى، بعد حين، نصوصا أخرى يخرج فيها من إسار هذه الدائرة ليعلن بكثير من الوضوح والشفافية عن فهم متطور للفارق العظيم بين اللحظتين: لحظة المكتوب ولحظة المنطوق.

- اعتبار ضروب التعمد المصاحبة لعملية الإخراج؛ كالإبانة والتكشيف وصلة المحذوف وإتمام الناقص قيمة مضافة لا تمس الجوهر ولا تؤثر فى ما تكتنفه. وهذا عين التصور الذى أشرنا إليه عند المطالب، وهو تصور اقتضى الأمر الثالث:

- بروز كلمات مستعملة على أنها تدل على وظائف محايدة ترتكز على النقل والمطابقة بين الصورة والأصل، من قبيل «السرد» و«الرواية» و«النشر»، ولا تهمنا هنا مناقشة هذه المسألة، وإنما نشير إلى أننا وقعنا فى (الإمتاع والمؤانسة) على سياقات تدل، دلالة واضحة على إجراء هذه العبارات على معنى المحايدة، ولعل من أبرزها قول الزاهد الثانى وقد قصدوا إليه هروبا من حديث الشارع وشواغل الفتنة:

«وقصوا على القصة بفصها ونصها، ودعوا التورية والكناية، واذكروا الغث والثمين، فإن الحديث هكذا يطيب، ولولا العظم ما طاب اللحم، ولولا النوى ما حلا التمر، ولولا القشر لم يوجد اللب» (الإمتاع، ٣/ ٩٣).

فشراهة الزاهد من شراهة أبى الوفاء، ولهما الحرص نفسه على أن يكون الحديث محيطا بموضوعه جملة وتفصيلا، وعلى أن يكون مكشوفا بينا حتى لا خوف من أن يفوت المستمع شئ بسبب ما قد يضمن الحديث من أساليب التعمية والإضمار. وقد تأكدت الشراهة وتأكد الحرص فى النص من وجوه أبرزها التمثيل الموجود بين لذة الاستماع ولذة الأكل.

إلا أن أبا حيان سرعان ما يتيقن من استحالة مسعاه، ومن أن الوفاء وإخراج النص على رغبة المطالب لا يكفى فيهما الاستعداد النفسى والاعتراف بالجميل والامتثال لأوامر ذوى النعمة؛ فالمنطوق يعز تطويقه ويصعب تسييجه، وللكتابة منطق به تفرض سلطتها على منتجها، والكاتب المبدع المقصى بالمستكتب حاضر وإن خفى، يفعل فى عمق النص وقراره وينازع الأنا المتسلطة إرادتها فى امتلاك النص ورسمه فى أفق رغبتها. وليس أطرف فى الكتاب من هذه الدواعى المختلفة والرغبات المتباينة ووقوع الكاتب فى نقطة توتر قصوى وتقاطع سلطات تحاول كل سلطة الاستئثار بالمشروع وإخراجه على ما تقرر.

وليس أطرف فى الكتاب من هذه الفجوة العميقة التى يحدثها الوعى الحاد باستحالة الجرى فى بناء النص على ما سلف رسمه، ومن هذه الفجوة تتسلل نصوص هى متن خطاب واصف من قبيل ما سماه التوحيدى «كلاماً على الكلام» وظيفته الأساسية شرح التفاوت الحاصل بين النص المنجز المكتوب والنص الغائب المنطوق ووصف المصاعب التى عاناها الكاتب لاستحضار نص جامح لا يسلس قياده إلا عن جهد ولا تمكن سياسته إلا عن معرفة وقدرة ومع ذلك لا يسلم للمكتوب قياده ويفرض عليه فى كثير من المواضع سلطانه، فيأتى المكتوب على هيئة المنطوق وصورته.

والمكتوب متى أحاط بالمنطوق، وأخرجه من وضعه من حيث هو حدث إلى وضعه بوصفه علامة، فرض عليه منطقه، وغير منه بما يستجيب لمقتضاه، وينسجم والقوانين الداخلية المتحكمة فيه. وفى ملتقى هاتين القوتين مستكتب مدعو إلى وضع ما يكتب فى أفق غيره، وكاتب مبدع تدعوه أناه إلى وضع النص فى أفقه وإخراجه على ما يقتضى الإبداع ويرتضى الأدب.

وبالإضافة إلى ذلك، فهذا الخطاب الواصف هو العلامة الدالة على ما مضى وانقضى من القول. والظلال والزوائد الحافة بفعل الكتابة تحاول أن ترسم صورة الأصل إما بالعدول الضرورى عنه أو بما بقى منه من أثر رقيق خفى، هو الشاهد على الغائب، والمسافة الفاصلة بين الحدث والعلامة. إنه حديث الكتابة عن نفسها، ورسم النص لمساره وتحولاته ولحظات توتره، وتردده بين لحظات مختلفة تشترك فى بناء كيانه.

الكلام سحر وسيل متدفق

لم تغب عن التوحيدى صعوبة إخضاع المنطوق للمكتوب؛ فهو بحكم إنتاجه لحظتين، يدرك أكثر مما يدرك أحد سواه الفرق بين الكلام حين نخاطب به ونساجل على

عفو البديهة وخطرات البال بحسب ما يعرض أو نسوق إليه شجون الحديث واللغة عندما تتحول إلى علامة تسكن فضاء محدداً وتقييدها رموز متفق عليها. والرجل، زيادة على ما ذكر، عارف بالنصوص الأمهات التي توسعت في شرح هذه المسائل، ووضعت أسساً متينة لنظرية مهمة تعتبر اللغة فتنة، والكلام لذة كلذة الطعام ولذة الجنس، لابد أن نرسم حدود المحظور منها والمسموح به.

فالقول غلاب والخطاب يظهر على صاحبه فينساق إليه، لأن قوته لا ترد وعنفوانه لا يحد، فإذا المتكلم مجرور بالكلام، واقع في دائرة سحره، فاعل منفعل فمفعول سيطر عليه خطابه ويحفر مجراه على ما يريد تدفقه، لا على ما قدر له المتكلم به من رسم؛ وهي فكرة متى تدبرناها عميقة أهم ما فيها أنها تحد من صلف الإنسان ومن اعتقاده الواهم في السيطرة على ما ينشئ ويخلق، وتفتح أعينه على ما للموجودات، وإن كان واجدها أو بها موجود من استقلال وحرية وسلطان، وأن اللغة التي بها يكتب تكتبه هي أيضا:

«أعرض أيها الشيخ هذا الحديث على ما ترى، والكلام ذو جيشان، والصدر ذو غليان، والقلم ذو نفيان ومتدفقه لا يستطاع رده، ومنبعثه لا يقدر [على] تسهيله، وخطبه غريب، وشأنه عجيب». (الإمتاع، ٢/ ١١٨).

والقول عصارة وتوثب وعفوية، هو فيض الطبيعة بما فيها من مشارب وأهواء الانفعال، غير مصفى ولا محكك يتلبس بالمقامات فيخرج على أقدارها ويؤدى الانفعالات بحسب قوتها وضعفها. وهو، إلى ذلك، طريقة في التحصيل تختصر الطريق وتجمع في الخطاب الواحد تجربة دهور من التعلم والمدارسة، فيوفر على أصحاب المجالس وقتا ثميناً يقضيه مجالسوهم في تحصيل العلم والنظر في التأليف، ويأتون بعصارة حديثهم رهوا سهلا طريا غضا، يستهلك في حينه وتستمتع النفوس بلذائذه ولا يصعب على العقول أن تستسيغه، كالطعام الحسن الهين لا يترتب عنه لآكله قلق بينما الكتاب جليس صامت وعلم، مهما اتسع، محدود وتحصيل صاحبه منه قليل:

«.... وحصل ما يجيبك به ويصدع لك بحقيقته ولخّصه وزنه بلفظك السهل وإفصاحك البين، وإن وجب أن تباحث غيره فافعل فهذا هذا، وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافيا، فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان وأخذ الجواب عنه بالبيان. والكتاب موات ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتاة فإن ما ينال من هذا أغض وأطرأ وأهنأ وأمرأ» (الإمتاع، ٣/ ١٠٧).

ولمن أشد الأمور عسراً تطويق الكلام أو المنطوق على هذا النعت؛ لأنه إن أطلق على عواهنه وكان المتكلم بمنجاة عن التحفظ ، لا يخاف رقيباً ولا يخشى عيناً، اطمأنت نفسه وانثال كلامه وحلت عقده، فنسى سياسة خطابه ونزعته الطمأنينة من كل التيقظ وأسلم العنان للقول يذهب به حيث ذهب ويستهويه فيغويه:

«إذا طاب الحديث باسترسال السجية ووقوع الطمأنينة لها الإنسان عن مباديه، وسال مع الخاطر الذى يستهويه، ولتحفظ الإنسان في قوله وعمله من الخطل والزلل حداً إذا بلغه كل الخاطر واختل» (الإمتاع، ١/ ١٤٧).

لذلك، يبدو من الصعب رسم الكتاب على ماتقتضيه سنن الكتابة وتطلبته مناهج التأليف، مهما استحكمت تلك المناهج وتعود الناس عليها وأصبحت من مألوف ما يتعاطون ويجرى بينهم. وقد وقفنا في (الإمتاع) على نص يبسط هذا المعنى بوضوح، ويختمه التوحيدى بجملة تلفت الانتباه تتنافذ معانيها، لأنه بناها على المقابلة بين حروف الجرّ، ويمكن حملها على وجوه منها ما قد يكون غاية في الأهمية، لأنه إن حمل على ذلك الوجه دل على حس دقيق باللغة ومعرفة عميقة بعلاقة الإنسان بما يقول معتذراً عن صورة التصنيف:

«قد رأيت أيها الشيخ ـ حاطك الله ـ عند بلوغى هذا الفصل أن أختم الجزء الأول بما

أنتهى إليه وأشفعه بالجزء الثانى على سياج ما سلف نظمه ونثره، غير عائج على ترتيب يحفظ صورة التصنيف على العادة الجارية لأهله، وعذرى فى هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجرى على عواهنه بحسب السانح والداعى.

وهذا الفن لا ينتظم أبداً، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه» (الإمتاع، ١/ ٢٢٦).

فإلى أى فن يشير المؤلف؟ هل هو ترتيب المنطوق فى صورة المكتوب أم هو الفن اللغوى عامة؟ لا سيما ما منه يدور مشافهة بين المتخاطبين. ولم النفى القاطع؟ هل فيه إقرار بسلطان الكلام على الكتابة واستعصاء الفوضى على النظام، أم أن ذلك مجرد صورة بلاغية تعبر عن الضيق والضجر من تنطع الفعل على العلامة؟

ثم ما دلالة التفسير وهو الذروة فى النص فى قوله «لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه»؟ لئن كان معنى الملك هنا فى معنى السيطرة والدخول فى النظام والترتيب، فإن الصلة فى المفعول به محيرة مشكلة لعموميتها وكثرة الضمائر فيها «ما هو به وفيه». فهل فى الطرف الأول تضمين لتعريف الإنسان بالفكر واللغة أو الفكر/ اللغة (اللوجوس)، فإنسانيته باللغة فهى سببها وأداتها، دونها لا يكون فى المنزلة التى وضعته فيها فكونه من كونها ولا معنى لوجوده خارجها؟ وهل هو باللغة باعتبارها قادراً على إنجازها وتوليدها وتوسيع أرجائها، وفيها أيضا ضروب من الحلول والتنافذ العميق يقولها وتقوله، يتكلم بها وتتكلم على لسانه، يكتبها وتكتبه، كيانان فى كيان وصورة من صورة، وفيها كالمرايا المتناظرة والسّطوح المتعاكسة، له عليها سلطان وسطوة ولها عليه نفوذ وغلبة يمسك بعنانها وتسيل به وتستدرجه، فإذا هو مفتون مستسلم مطمئن يولد الخطاب ويولده الخطاب، يقول اللغة وباللغة يقال، هى موضوعه وهو موضوعها؟

ومهما كان التأويل الذى نطمئن إليه، فلابد أن نقرأ فى هذا النص هذه اللحظة الحرجة التى يعلن فيها الكاتب بوضوح عن الفرق بين موقف المشافهة وموقف الكتابة، وأن التأليف فى أى صورة كان هو جمع بين لحظتين لكل منهما منطقها وأسلوب تسلطها؛ فلحظة المنطوق المنفلتة التى استعصت على القيد والانتظام نراها فى مواطن أخرى خاضعة، قابلة لشروط المكتوب ومقتضاه.

الخوض فى الشئ بالقلم مخالف لإفاضة اللسان

لحظة الكتابة فى (الإمتاع والمؤانسة) هى فى الترتيب آخر اللحظات، ولكنها هى المستوعبة لما سبقها، البانية لكيانه لولاها ما وقع فى علمنا المنطوق، وما عرفنا ظروف استدعائه وإخراجه من وضع التلاشى والعدم ليلابس المكتوب ويدخل فى إهابه ويرتسم على أديمه، ويسكنه فى صورة متحولة عن أصل صورته، ويعيش فى المكتوب وبه.

وكما وجدنا نصوصا تحدثنا عن جموح المنطوق وصعوبة سياسته، وجدنا أيضا نصوصا عن المكتوب ومقتضياته والكتاب والفرق بينه وبين الخطاب. ولأن اللحظتين على ما قررنا لحظة واحدة تؤرخ لميلادها وتتذكر أصلها وتصف صورة ذلك الأصل فى كيانها، جاءت النصوص متداخلة متعالقة يستدعى الحديث عن اللحظة الحديث عن ملازمتها فى حيز واحد.

والناظر فى هذه النصوص يتبين، بسهولة، أنها تقوم على مقدمات واعتبارات نظرية ونتائج تترتب عن تلك المقدمات والاعتبارات، وهنا أيضا ترد الأمور متداخلة؛ فكثيرا ما تكون المقدمات والنظريات تبريراً و تفسيراً لتعامل مع الأصل المنطوق بالزيادة فيه أو التنقيص منه، على ما تقتضى سنن الكتابة.

وفى رأس تلك المقدمات ما اخترناه عنوانا لهذه الفقرة. وليس المهم ما فيها من تعبير عن الفرق بين المنطوق والمكتوب، وإن كانت المصادر المضافة (خوض بالنسبة إلى القلم وإفاضة بالنسبة إلى اللسان) تدعو إلى شئ من التحليل، وإنما المهم ما صاحب هذه المقدمة من تعليل ينبنى على استعارة وكناية من عالم ترويض الحيوان والتحكم فى قياده يقول:

«لكن الخوض فى الشئ بالقلم مخالف للإفاضة باللســـان، لأن القلم أطول عنانا من اللســـان وإفـضـاء اللسـان أحـرج من إفـضـاء القلم» (الإمتاع، ٢٠١/١).

ففى طول العنان المجد والرفعة والترف والخير، وفيها أيضا الراحة والمتسع وسهولة التحكم؛ فالقلم يجرى فى حلبة عريضة وصاحبه مختار ينبنى نصه لبنة لبنة، ويعاود النظر فيما يكتب ويغير منه ويبدل بحسب ما يعن له وتهديه إليه قريحته وتدعوه جبلته، فى حل من كل ملابسات الكلام التى ترهق المتكلم وتضطره إلى القول على البديهة أو بحسب ما يسوق إليه الحديث. ولذلك، كان هذا مضطرا، ولمن أكبر المرهقات التى لا يعرفها الكاتب سياق القول وزمنه؛ فالكتاب لا يقاس بمقياس السرعة والبطء شأن الخطاب المنطوق، وإنما مقاييسه الخطأ والصواب والقبح والحسن. إن الكاتب ليس مجبرا على الاستجابة الفورية لأى داع من الدواعى، وليست تلك حال المخاطب. لذلك، كانت حاله أحرج من حال الكاتب، بكل ما فى كلمة الحرج من معانى مضايقات السياق ومقتضيات ظروف التكلم:

«والكتاب يتصفح أكثر من تصفّح الخطاب، لأن الكاتب مختار والمخاطب مضطرّ، ومن يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرعتَ فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبتَ فيه أم أخطأت وأحسنت أم أسأت» (الإمتاع، ٦٩/١).

فظروف إنتاج الخطاب ومراسم تلقيه هى سبب ما بين المكتوب والمنطوق من اختلاف. فالاضطرار بكل ما تتسع إليه الكلمة من معنى هو سبب العفوية والجموح والغفارة فى المنطوق والاختيار فى المكتوب، وما يتيحه من إمكانات فى قراءة النص والإفادة منه على مرّ الزمن، هو سبب ما علق به التـوحيـدى من صـفـات وهى كلها تدور فى فلك الخيـر والزكاة:

«فقـال أدام الله سعادته ـ لو كـان ما يمرّ من هذه الفوائد الغرر والمرامى اللطاف مرسوماً بسواد على بياض، ومقيداً بلفظ وعبارة، لكان له ريع وإتاء، وزيادة ونماء» (الإمتاع، ١١٥/٢).

وهكذا، يتحدد المجالان المختلفان لكل نوع من أنواع المخاطبات؛ فالأول من باب الرغبة والثانى من باب الاقتصاد والادخار والتوفير. واحد من باب الإنفاق والإسراف إلى حد التلف، والآخر ذخر وكنز تزيد قيمته مع الأيام. على هذا كانت سياسة كل خطاب مختلفة عن الأخرى، وكان لابد لاستحضار المنطوق وترتيبه من تغيير فى أصله بالزيادة والتنقيص والتوسع وصلة الحديث تبعا لاختلاف المقاصد:

«وقد أملى علينا أبو سليمان كلاماً فى حديث النفس هذا موضعه، ولا عذر فى الإمساك عن ذكره ليكون مضموماً إلى غيره، وإن كان كلّ هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير ـ أبقاه الله ومد فى عمره ـ لكن الخوض فى الشئ بالقلم مخالف للإفاضة باللسان، لأن القلم أطول عنانا من اللسان وإفضاء اللسان أحرج من إفضاء القلم ، والغرض كله الإفادة، فليس يكثر التطويل» (الإمتاع، ١/ ٢٠١).

«عدنا إلى ما كنا فيه من حديث الممالحة ـ وكان قد استزادنى ـ فكتبت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه، فقال كلاماً كثيراً عند كل ما مرّ مما يكون صلة لذلك الحديث، خزلته طلبا للتخفيف» (الإمتاع، ٣/ ٦٧).

«وسمعت أبا النفيس يقول فى وصف الطبيعة كـلامـا له رونق فى النفس وأنا أصل هـذه الجـملة بـه» (الإمتـاع، ١٣٨/٣).

ومن أكبر أسباب التغيير والزيغ بالنص عن الأصل، وإعادة صياغة التعويل على الذاكرة والبناء على ما علقه الذهن؛ إذ لا تبقى الهيئة ماثلة والصورة قائمة، ومن النصوص فى هذا المجال ما يؤكد أن الكتابة وإعادة الصياغة وقعتا مرتين، يدل على ذلك اختلاط أزمنة التلفظ؛ فنجد زمن

تلفظ أول يكون المقصود فيه بالحديث الوزير ابن سعدان، وهو زمن ثان إن كان من يتجه إليه بالحديث الشيخ أبو الوفاء المهندس، والحكاية في الزمنين حكاية بالمعنى، لذلك كان أبو حيان مدعوا في المرتين في المجلس وفي الكتاب إلى إعادة الصياغة:

«فقلت: هو كما قلت أيها الشيخ ولابد من جواب يعرض عليه يأتي على بعض مآرب النفس، وإن لم يأت على قاصية ما في المطلوب، فقال كلاما كثيرا واسعا أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى، وإن انحرفت عن أعيان لفظه، وأسباب نظمه، فإن ذلك لم يكن إملاء ولانسخا، وأجتهد أن ألزم متن المراد، وسمت المقصود» (الإمتاع، ١٠٨/٣).

«هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولقنه الذهن؛ ولو كان مأخوذا عنه بالإملاء لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان، لا يأتي على جميع الإمكان في كل مكان»(الإمتاع، ١٤٤/٣).

إن وقوع التوحيدي تحت وطأة هذين النوعين من المضايق هو درجة الوعي الأولى باستحالة المطابقة بين المنطوق والمكتوب، وقد اكتشف وهو يصنع الكتاب أن للمادة التي يتعامل معها منطقا يفلت عن إرادته، ويفرض عليه في كثير من الأحيان سلطانه، وقد انتبه وهو يصنع الكتاب أنه يمارس صناعة مادتها وموضوعها واحد، وإن أهم ما في عمله وما في الكتاب ـ وهو البضاعة الحاصلة عن ذلك العمل ـ إنما هو بناء الهيآت والصور والأشكال لقضايا بقيت عالقة بالذهن معاني موجودة من معان معدومة، على حد عبارة أبي عثمان، لا يبعثها من جديد إلا اللفظ والرسم.

وهذا الوعي بحرية اللغة واستقلال الخطاب عن منشئه وبأهمية الصياغة والصورة في عمله، بما هو استحضار بالذاكرة لكلام بقيت منه في الغالب معانيه أو بعض معانيه وتلاشت صياغته والعبارة عنه، هو الذي سيساعد الكاتب المبدع فيه على إزاحة المستكتب والخروج عن المعتقد الأول الذي رأيناه في أول كلامنا؛ حيث كان الكاتب واقعا في شروط المطالب معتنقا عقيدته الأدبية وعلى رسم التأليف في أفق الأدب، محولا إياه من قطب الآخر ورغباته إلى قطب الأنا المبدعة فيحدد المؤلف للكتاب مقاصد غير المقاصد التي رأيناها على لسان أبي الوفاء، وبلوغ تلك المقاصد هو الكفيل بتنبيهه إلى ما يقوم عليه الأدب وتنبني عليه الكتابة. يقول في نص مهم جاء في نهاية الكتاب:

«أيها الشيخ، وفقك الله في جميع أحوالك، وكان لك في كل مقالك وفعالك، إنما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذي كان يجرى بيني وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت [والواجب]؛ والاتساع يتبع القلم مالا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط مالا تتبع العبارة، ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدي وبعدك، لم أجد بدا من تنميق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن معه المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية، فليقم العذر عندك على هذا الوصف، حتى يزول العتب ويستحق الحمد والشكر» (الإمتاع، ١٦٢/٣).

وواضح أن التوحيدي يؤكد ، وقد انتهى من التأليف، الفرق بينه وبين المشروع، وأن المراسم التي راعاها هي مقتضيات الكتابة وما (يليق) بالقلم على حد عبارته، فلم يكن وكده استرجاع النص المندثر، وإنما كان السير في الكتابة على نهج الكتابة والاستجابة لمتطلباتها، وقد جاء الفرق واضحا في المقابلة التي أحدثتها الأداة «أما»، وهذا يعني أننا أمام مشروعين مختلفين لا أمام لحظة مطلوب منها أن تقع على لحظة أخرى، فتستحضرها بجزئياتها وتفاصيلها، والتبرير النظري الوارد في النص تفسيرا لعمق ما يفصل بين الأمرين هو من جنس ما سبق أن رأيناه، وإن كانت المقابلة فيه بين المنطوق والمكتوب أوضح وأتم، قلنا من جهة القلم والخط ومن جهة ثانية اللسان والعبارة ثم فعل المقابلة أو التفاضل «يتبع» مثبتا أو منفيا، والتوسع والروية باعتبارهما دليل إمكان وطريقة في الإنتاج، والفرق بين القلم والخط،

واللسان والعبارة إنما فى حظ كل منهما من الروية والإتساع؛ فالحديث واقع تحت ضغط الكيفية أو الحال والزمن، وهو من أبرز مقتضيات المشافهة والخدمة بما تقتضيه من احترام الحديث والمتحدث إليه، بينما القلم خارج عن هذا الطوق متحكم أكثر من اللسان فى وجوه تصريف الكلام له إمكان أن يبحث وهو مطمئن عن الإمكانات الواقعة فى اللغة، وأن يختار منها ما يناسب وما يراه أليق بما يعبر عنه ويصرف اللغة فيه؛ فهو بمنجاة عن زلل الانفعال، يقلب ما يكتب ويعمل رأيه فيما يسطر وعن لفح حرارة الكلام عند المواجهة وتدفق سيله وقت المناظرة، فيقف ويتخير ويجتهد فى تجويد أساليب الأداء وطرائق إنتاج المعنى.

وفى القسم الثالث من النص يتأكد الفرق الذى أشرنا إليه، بل تبرز القطيعة بالقصد المرسوم للتأليف فغاية الكتابة الخلود والخروج من دائرة المحايث إلى دائرة المطلق، وإعطاء النص القدرة على الاستمرار أو إكسابه عصارة متجددة وحياة متدفقة، تمنع الزمن من أن يفعل فيه فعله وتصونه عن الوهن والموت، فالكتاب الحق ليس موتا كما تراءى لابن سعدان، وإنما هو صمت متدفق حياة لا تهدأ على مر الدهر، يخاطب قارئه ويحدثه حديث الكتابة الحق التى تستمد هذه الطاقة العجيبة من ذاتها لا من أصلها الذى تستدعيه وتترسم خطاه، ولا من مرجعها واتصالها بعصرها. فخلود النص أو بقاؤه مرتبط بما ينفق الأديب فى التأليف من جهد، وما يصرفه من طاقة عمل، والجهد والعمل بالأساس منصبان على أسلوب الكتابة وطريقة الصوغ.

على هذا النحو، يخرج التوحيدى من دائرة الاعتقاد الأدبى الذى تحدثنا عنه فى أول المقال، ويخرج من أفق الاستلاب والاستكتاب إلى أفق الكتابة، ويرسم مشروعه فى أفق وفى رغبة الكتابة ذاتها لا فى أفق الآخر ورغباته. وتؤكد هذه التجربة أن المبدع مهما كانت ضراوة الظروف المحيطة وضروراتها، يبقى مدفوعا إلى منطق الكتابة، محمولا إلى فضائها حتى فى هذه النصوص الليالى التى تريد أن تقنعنا بسذاجة أنها خدمة ـ بالمنطوق وخدمة بالمكتوب؛ وإذ بالنص وإن انطلق من هذا ينزلق خطوة خطوة إلى ما به يبنى كيان الكتابة فيه ويحاصر كل أشكال الاستلاب والتوظيف والإقصاء؛ إقصاء النص عن أفقه والكاتب عن أناه.

إنها سلطة الأدب ومكانة الأديب فى مواجهة ضروب السلطة الأخرى التى تريد أن يخضع لها ويكون فى خدمتها، وأن توظفه بحسب رغباتها وحاجاتها.

إننا، مع هذا النص، أمام كاتب لم تر فيه السلطة أكثر من ناقل؛ فأبو الوفاء المهندس يطلب منه أن ينقل له نصا لم يعد صاحبه يذكره، وفى ذلك النقل ما فيه من البحث عن الفائدة وضروب الإفادة، لكنه نقل لا يخلو من رائحة الوشاية التى يريد أن يرد إليها الناقل عندما يلح فى مسألة الأمانة فيقول: «حتى كأنى كنت شاهدا معكما ورقيبا عليكما» فالمراقبة، هنا، قد تحمل على أنها أسلوب فى تأكيد الأمانة والإفاضة فى الجزئيات، وليس شئ يمنع من حملها على ما فيها من التسلط والرقابة والمحاسبة.

وابن سعدان، رغم تحفظ مفهوم، وطريقة فى تغليف النوايا معروفة، أحرج صاحب الكتاب أكثر من مرة لأنه يستعمله ناقلا بالمعنى السابق وبمعنى أشد على المثقف وأقسى، وهو معنى الغمز والإفساد والسعاية، أو معنى أن يكون له عينا أو واسطة بينه وبين ما يقول الناس. والنصوص الدالة على ذلك كثيرة وحرج التوحيدى من بعضها صريح:

> «قال: بلغنى أن أبا سليمان ... فقال : ما الذى حفظت من حديث عنهم وما يجوز أن يلقى إلينا منهم؟ فقلت: سمعت أشياء ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزا وساعيا ومفسداً. قال: معاذ الله من هذا إنما تدل على رشد وخير وتضل عن غى وسوء» (الإمتاع، ٤٢/١).

وقد ترد الأسئلة أحيانا فى صيغة استجواب يؤكد حرص السلطان على أن يكون الأديب فى خدمته، ومصدر أخباره عن الوسط الذى ينتمى إليه. نلاحظ ذلك خاصة فى كثرة الأسئلة وتنوعها عند السؤال عن أخبار زيد بن رفاعة

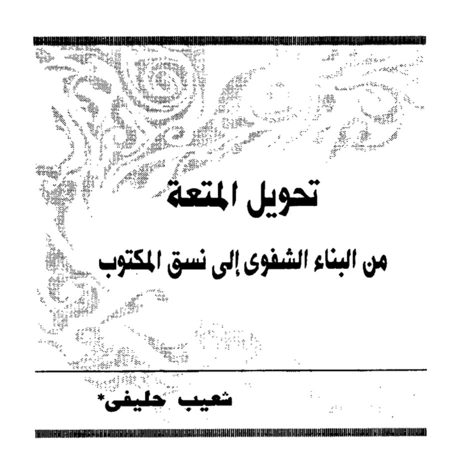
«فما حديثه؟ وما شأنه؟ وما دخلته؟ وما خبره؟ فعلى هذا ما مذهبه؟» (الإمتاع ٢/٣ـ٤).

أو عن الشارع فى مواطن عدة:

«وقال بعد ذلك: حدثنى عما تسمع من العامة فى حديثنا» (الإمتاع ٢/٢٦).

وقد كان هذا السؤال مناسبة لتضمين (الإمتاع والمؤانسة) حديثا عن سياسة العامة يذكرنا بتراث القرن الثانى فى الآداب الصغرى والكبرى.

لقد استطاعت الكتابة إخراجه من طوق الناقل المخبر المطالب به فى الكتاب مرتين فيما كان يدور فى المجالس وفى مشروع أبى الوفاء. وكان مطالبا فى اللحظتين بالوفاء فى النقل، إلا أن التوحيدى لم يستطع أن يكون وفيا إلا لسلطة النص ومنطق بناء الأدب. ومن أبرز ما تدعوه إليه تلك السلطة فك النص من إسار المحايث المظروف إلى المطلق المتجدد، وإذا بسلطة الأدب تكفل السلطات الأخرى؛ لأنها زمنية محدودة، وإذا بنا نعرف أبا الوفاء المهندس ونعرف الوزير ابن سعدان من خلال هذه السلطة التى تبقى على مر الزمان طرية غضة، لا يدب إليها الوهن ولا ترقص بها الظروف .



تحويل المتعة

من البناء الشفوى إلى نسق المكتوب

شعيب حليفى*

- ١ -

مع بداية عصر التدوين، اهتم الرواة واللغويون والأدباء والمؤرخون، من المشتغلين بالكتابة والتقييد، بتسجيل كل ما هو شفوى من الوقائع والأحداث، وما من شأنه أن يشكل ثقافة ومرجعاً وأداة ضبط ومعيار.

وكان نزول القرآن وتداوله شفويا أمراً طبيعيا حتى صارت القناعة ثابتة بتدوينه كتابة، حيث تمّ الالتفات، مباشرة، إلى تدوين كل ما وصل عن العرب من وقائع وأيام وحكايات وتواريخ وأشعار وأقوال وتراجم؛ حتى إنه يمكن القول بأن المرحلة الشفوية هى الطفولة الناضجة للكتابة؛ إذ لم يكن هناك أدنى إشكال فى هذا الانتقال ومحاولة ترسيم كل ما كان يتداول شفويا، وحُكرا على اللسان والذاكرة، رغم استمرارية حضور الشفوى المغذى الخلفى للمكتوب.

وقد تميزت الثقافة العربية ـ قبل تدوينها رسميا وبشكل مألوف ـ بأنها ثقافات تنتمى إلى انتسابات فضائها بالقوة وبالفعل، وهى العدوى التى ستنتقل إلى المكتوب دون أن تشكل القوة الأولى فى مراحلها الشفوية؛ فتحول بنية الشعر من حيث هو بناء شفوى ينتسب، عموديا، إلى العام، وأفقيا، إلى الخاص، تشكلت بنيات صغرى نسيجها الحكايات والتواريخ، لها وظيفة الإضاءة وحفز البنية الثقافية البؤرية الكبرى؛ وقد ظلت هذه البنيات الصغرى تتخصب وتتداخل، تنسجم وتختلف، تتشكل وتتكسر. وقد تقوّت هذه البنيات الثقافية مع عامل القوة (القبيلة ذات العصبية)، واعتبر كل ما هو شفوى، قبل التدوين تدوينا لوجود الرواة والذاكرة؛ لأنها وثائق محفوظة ومتواترة فى النقل الشفوى.

مع مرحلة التدوين، تمت معاودة نقل الشفوى مع ملاحظتين أساسيتين؛ ذلك أنه لم يتم نقل جميع الشفوى لأن المنظور أو المنظورات التى وجّهت عملية التدوين، مؤدلجة وموجّهة بوعى باطنى يعمد إلى الاختيار والانتقاء والإلغاء والتحويل والتعديل والتحوير، إضافة إلى أشكال أخرى كانت حاضرة لم يتم التحقق منها. وما تم تدوينه وتداوله، كانت

* ناقد وروائى، أستاذ جامعى بكلية الآداب، الدار البيضاء ـ المغرب.

أهدافه المرحلية والتاريخية مرسومة كحقائق تخدم رهاناً يقينيا أكبر.

الملاحظة الثانية، تتوجه نحو كيفية نقل هذه البنيات وهل تبقى صغرى ـ كما كانت فى سياقها الشفوى ـ تابعة أم أنها ستتحول إلى بؤر لبنيات كبرى؟

ـ٢ـ

استفاد التراث السردى العربى كثيراً من كل شئ شفوى ومكتوب، واستطاع امتصاص ما اعتبر «حقائق ثابتة»، وتحويلها إلى احتمالات وخيالات. لهذا، فحينما كان عصر التدوين.. وجد السرد طرقاً عدة للتعبير وابتداع خيالات لا حدود لها، فيما بقى الشعر مشدودا إلى طريق رئيسية، يتمرد وينحرف عنها إلى ممرات وجسور أخرى لم تصل إلى طريق رئيسية تستقطب الآخرين.

إن انتقال البنيات الصغرى المحيطة بالشعر والقوة العصبية إلى المكتوب، تحولت إلى بنيات مستقلة يمكن قراءتها، دون ضرورة استحضار تأكيدى للبؤرة، فتشكلت بنية سردية مهمة، واندرج السرد العربى ضمن مفهوم أوسع هو الأدب؛ حيث «الواجب» على الأديب الوقوف فى «القالب» الواسع الذى أعطى لتعريف الأديب والأدب:

> «ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهى القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم فى كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية فى أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية؛ فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائماً على فهمها»[1].

شيئًا فشيئًا، ابتدأ موقع السرد ـ المتشكل كتابيا وتداوليا ـ ينبئ بضرورته بالنسبة إلى الشعر، وليس تابعًا كما كان فى البناء الشفوى؛ وضرورته تتخلق من كون الأشكال التعبيرية النثرية بدأت فى التراكم، وتساهم فى تشكيل الوعى الثقافى والسياسى.

وإذا كان الشعر قد ارتبط بالقبيلة، فالنثر ـ والسرد ضمنه ـ ارتبط بالدولة إلى جانب النظم، رغم أن السرد لم يعمد إلى بناء ذاته على حقائق مطلقة؛ حيث استطاع أن يشكل «إدراكًا» عند المتلقى الذى يتقبل الدلالة العامة للأدب، وفق قطبى المتعة والمعرفة.

ويندرج أبو حيان التوحيدى فى إطار نوع من الأدباء الذين اختاروا حرفة الأدب بعد اطلاعهم على التراث الشفوى والمحول، فلم يكن من فئة الذين اشتغلوا بالتحويل والتقييد، وإنما لجأ إلى التركيب والخلق مما جعل صوته مميزا وسط أصوات شتى.

ـ٣ـ

يشغل التوحيدى (ق ٤هـ) موقعا استراتيجيا فى ثقافتنا العربية لاعتبارات يمكن لأى باحث ـ من زاوية تخصصه ـ إيجاد الأسباب الموضوعية الكافية. لذلك، فإن سيرة التوحيدى، وحدها، تشكل حكاية باذخة، انطلاقا من صراعه مع الأدب والحياة والذات، والاعتقاد الفادح الذى كوّنه فى نهاية حياته، إثره، أَحْرَقَ مؤلفاته وآماله، ليختار مصيراً استثنائيا سينتبه إليه الأدب العربى، بعد أكثر من عشرة قرون من الإهمال الأليم.

وبالإضافة إلى العديد من القضايا النظرية والنصية المرتبطة بالكتابة عند التوحيدى، هناك نقطة مهمة تسترعى الانتباه، وهى كيفية بناء النص عنده وتشكله، بمعنى استراتيجية التحويل التى خضع لها نص (الإمتاع والمؤانسة) بوصفه نموذجا من البناء الشفوى إلى نسق المكتوب.

كل نص مكتوب هو عملية تأتى بعد نص أولى ذهنى تخيلى، تجريبى، غير منظم، لا يصل إلى المكتوب (التواصل الصامت) أو(التواصل المقروء) إلا بعد تحويلات عدة ورئيسية، تتحكم فيها البنية المعرفية العامة، ثم مجموعة من

الأسس والعوامل التى تنجز الخصوصية الأدبية للنص؛ حيث التحويل من خامات ذات تلوينات إلى بنيات تتصادى بداخلها عناصر ومكونات، فالتحويل هو استجلاء عام ونقل التجربة الذهنية ـ المعيشة إلى معرفة ثم متعة عبر صور مدوّنة ومشبعة برؤى وخلفيات وقناعات متمثلة لذاتها ولتصورات أخرى. ويبرز هذا، بشكل أساسى، فى السير الذاتية (النصوص التخيلية، عامة، فى مرحلة متقدمة) والنصوص الرحلية؛ حيث يتشكل النص انطلاقاً من صور تنبنى فى السيرة، انطلاقا من تحويل التذكرات إلى تجربة ذهنية ذات معنى وهدف، ثم تحويلها إلى مكتوب يخضع لتحويلات داخلية واستراتيجية على مستوى البناء؛ أما الرحلات فالأمر قريب من السيرة، باعتبار الرحلة سيرة مرحلية محدودة ومحددة فى الزمان والمكان، بؤرتها الانتقال والسفر؛ ذلك أن انكتابها يرتكز على التذكر المتعلق بخط سير الرحلة ووقائعها من جهة، ثم تذكر خارجى عن الرحلة من جهة ثانية.

هذه التحويلات التى يمكن تلمسها فى أشكال أخرى، وعمق التغيرات، هى عملية معقدة وشائكة؛ لأن تحويل الحقيقى والخيالى إلى معرفة يتطلب مقدرة أدبية وفنية فى فهم الكتابة، خصوصا أن التحويل يتم على درجات ومستويات لأن الانتقال هو شكل دائم ولامتناهٍ، مادام الأمر يتعلق بالتداخل النصى والتناص حينما نعتقد باكتمال النص.

عملية التحويل، من هذه الوجهة، تشمل معانى لا محدودة؛ منها تحويل التجربة من معيش متداخل ومشتت لا يملك قناة واحدة للإحاطة به إلى حكى شفوى عادى ثم حكى شفوى جمعى متنقل، وإلى حكى قد يتخذ شكلا من الأشكال النثرية أو الشعرية، وينتقل إلى المكتوب من طرف فرد واحد أو مجموعة أفراد بروايات مختلفة فى السند وبعض الأخبار غير المركزية.

فى كل مرحلة من مراحل التحويل هذه، يتطلب الأمر زمنا تنضج فيه، عبر التنقل والتعديل والإضافة ثم تنتقل إلى المرحلة الأخرى. فالنص الشفوى هو بناء لا مكتمل، «رخو»، قابل للامتصاص فى أشكال متنوعة وأيضا لتشكلات متغيرة. لهذا، فإن هذا البناء غير الثابت يتحول إلى نسق المكتوب «النهائى» نسبيا فى التداول؛ ففى هذه المرحلة يمكن الحديث عن «الإخضاع» والتدجين الذى تمارسه الكتابة/ النسق والمؤسسة، عبر قنوات تحويلية، تدخل البنية تلك فى بنية جديدة مؤطرة بقوانين للفهم والقراءة والتلقى، بخلفيات معرفية وإيديولوجية.

أين يتموقع التأويل فى علاقة الكتابة بالتلقى؟

حينما يكتب الشاعر قصيدة وجدانية لمتلقٍ معين، فهل تكفى العلاقة المباشرة تلك، وإن كان المرسل إليه محدداً ومعروفاً هل يكفى لتأويل معين؟

اشتهرت كثرة من النصوص الأدبية، على تنوع أشكالها، بكونها اتخذت اسم «رسالة» عنوانا لها، لاتساع المفهوم وتداوله، كما أن كثرة من المؤلفات تكتب لرغبة داخلية ذاتية أو رغبة جمعية خفية، أو قد تكتب بناء على طلب. وفى هذا السياق، تدخل نصوص «رحلية» كثيرة كتبت برغبة من شخص معين، كما فعل ابن بطوطة فى تحفته، وغيره كثير. والأمر نفسه، يتكرر مع أبى حيان التوحيدى الذى يروى نص (الإمتاع والمؤانسة) لشخص معين، والحكى نفسه يحوّله إلى كتابة لشخص آخر.

هل يمكن أن نروى النص نفسه لشخصين، فى زمنين متباعدين؟ إن النص، فى هذه الحالة، لن يكون إلا إمتاعاً ومؤانسة، باعتبار أن المسامرة تتطلب حكيا، والحكى متعة كما يقول أحمد أمين فى تقديمه للكتاب:

«ولتأليف أبى حيان لهذا الكتاب قصة ممتعة ذلك أن أبا الوفاء المهندس كان صديقا لأبى حيان وللوزير أبى عبدالله العارض، فقرب أبو الوفاء أبا حيّان من الوزير ووصله به ومدحه عنده، حتى جعل الوزير أبا حيان من سماره، فسامره نحو أربعين ليلة كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلة فى مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيان.

ثم طلب أبو الوفاء من أبى حيان أن يقص عليه كل ما دار بينه وبين الوزير من حديث وذكره بنعمته عليه فى وصله بالوزير... فأجاب أبو حيان

طلب أبي الوفاء ونزل على حكمه. وفضل أن يدون ذلك في كتاب يشتمل على كل ما دار بينه وبين الوزير»[٢].

يتحول (الإمتاع والمؤانسة) عند أحمد أمين إلى حكي يتضمن بنية تهييئية للقارئ، فالتوحيدي يجد وسيطاً للوصول إلى الوزير «أبي عبدالله العارض» وتقريبه منه حتى أصبح واحداً من سماره، فالجزء الأول من الخبر يروى أن أبا حيان سامر الوزير أربعين ليلة تضمنت حديثا وأسئلة ثم أجوبة.

أما بنية المسامرة، فإنها كانت في شكل حديث ثم أسئلة من طرف المستمع المحاور (الوزير) وجواب التوحيدي عنها. إنها صورة تحويلية ثلاثية:

[(المرحلة الأولى) (المرحلة الثانية) (المرحلة الثالثة)]

يعمد الكاتب في تحويل المرحلة الأولى إلى بناء مفخخ من الاحتمالات، وذلك بتقديم الخبر في صيغ متعددة، منها التفاصيل والإغراء. ففي الليلة الأولى يفتتح التوحيدي حكيه جامعا في التحويل للحظة الأولى:

«وصلت أيها الشيخ ـ أطال الله حياتك ـ أول ليلة إلى مجلس الوزير ـ أعز الله نصره وشد بالعصمة والتوفيق أزره ـ فأمرني بالجلوس، وبسط لي وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق العبوس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا في الهزل ولا في الجد، ولا في الغضب ولا في الرضا. ثم قال بلسانه الذليق، ولفظه الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته...»[٣].

هذه المرحلة بهذا الشكل تجعل التواصل ممكنا بدليل أن المستمع يشترك في كل القضية بتفاصيلها الأولى التي ستقود إلى الحكي. إنه حكي حول الحكي يقود إلى شروط المسامرة بين الطرفين.. «واجزم إذا قلت وبالغ إذا وصفت؛ واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت..» (ص ١٩)، وأيضا نحو تطبيقات تدمج المستمع/ القارئ في اللعبة في المرحلتين، والمرحلة الثالثة؛ حيث يتم رتق منسج الإغواء الذى يغزل التوحيدي كل خيوطه وهو ـ وحده ـ يحول نصا شفويا إلى تذكرات يخضعها للمكتوب.

إن العناصر المتحكمة في بنية المراحل الثلاث تتشكل وفق: التهيؤ للقضية، القضية، التفكير في القضية؛ وقد استعان التوحيدي لبناء ترسيمته التوصلية هذه على عناصر أساسية؛ منها التشويق والتنويع في طرائق الحكي والتقديم وأيضا في المواضع المتناولة؛ بحيث إن كل سؤال يجد له امتداداً معرفيا في الثقافة والمفهوم الواسع للأدب، فيتحول إلى حكي ومعرفة يقدمان متعة للطرفين.

ورغم ذلك، فإن مرحلة الحكي الشفوى ذات بناء معقد، كما سيعترف التوحيدي بذلك حين طلب منه «الوسيط» أبو الوفاء عمولته حكيا، بقص كل ما دار بينه وبين الوزير، خلال أربعين ليلة:

«هذا وأنا أفعل ما طالبتني به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق ويصعب بعقب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله في رسالة تشتمل على الدقيق والجليل..»[٤].

رغبتان للتحويل تنطلقان من مواقع ومنطلقات مختلفة، ومتناقضة أحيانا، ولكنهما تصلان إلى نتيجة واحدة.

الرغبة الأولى للوسيط الذى يطلب حكيين في واحد: الحكي السمر، وقص ما جرى لأبي حيان مع الوزير، وهو بالضرورة ماسيفرز نصا ثانيا لا يشبه النص الأول المروى. والوسيط يطلب ذلك سمراً على غرار الحكي الأول؛ أي اتحاده مع الوزير ومحاولة منه لإنتاج نص ثالث. ورغبة الوسيط هذه، غير معلنة، فيها تجئ رغبة التوحيدي مبررة وصريحة، واختياره لنص «ثالث» مكتوب.

إن التحويل وضع بين اختيارين في كلتا الحالتين، سواء قبل الحكي أو الكتابة، لكن التوحيدي اختار إخضاع

المستمع الجديد إلى قارئ، كما أخضع النص الشفوى الذى ارتجله «على البديهة» ـ كما يقول ـ إلى نص مكتوب يجمع فيه كل شيء، بعد تبرمه من الشفوى واستعماله أسلوب التطمين، بأنه سيكتب «جميع ذلك»، تلبية لفضول السائل.

إن وصول (الإمتاع والمؤانسة) إلى حالته النهائية التى هو عليها الآن، كان نتيجة تحويلات عدة من بناء غير ثابت يلقى على البديهة؛ إلى نسق مكتوب بعد قراءات واختزان معلومات تحولت إلى رؤية وأسلوب، ثم إلى حكى شفوى احتكم إلى شروط المسامرة والأسئلة والعامل الزمنى، ثم تحويلها إلى كتابة فى تلك الصيغة. وفى كل الحالات،كان المتلقى فرداً متعينا، وأيضا حضور عامل الإكراه والضغط مع الوزير وهو يسأل فى وضعية الممتحن، ورغبة من التوحيدى فى نوال يفك ضيقه المادى والنفسى. ومع الثانى، الوسيط، الذى ألزم أبا حيان بمعاودة حكى ماجرى فشق عليه ذلك، وكتب تخلصا من الحكى والسؤال ورغبة فى استمرار كسب عطف الوسيط واستمرار الوساطة.

وفى ملاحظات ختامية، نسجل أن التحويل من خام الشفوى إلى نسق المكتوب فى (الإمتاع والمؤانسة) هو عملية معقدة تشمل أجزاء ومكونات عدة، كبرى وجزئية، منها تشكل بنية المسامرة، وضمنها بنية الخبر والحوار المنقول والمسرود والمباشر، إضافة إلى التحويلات العميقة فى السؤال المطروح إلى جواب مفترض يتضمن بداخله «جينات» أسئلة محتملة، وما تفرزه هذه الحوارية من تشويق وتنوع فى الخطابات والحكى.

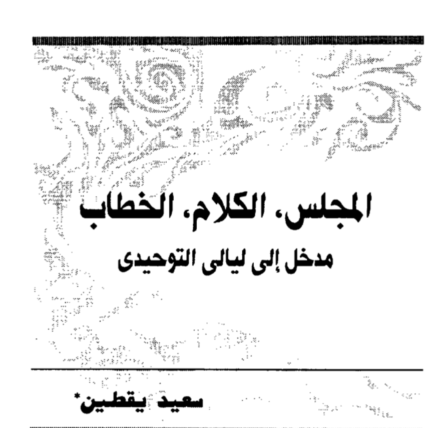
هوامش:

(١) ابن خلدون: **المقدمة**، دار البيان. (د.ت)، ص: ٥٥٣.

(٢) أبو حيان التوحيدى **الإمتاع والمؤانسة**. بيروت، لبنان، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٥٣، [صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين] ص (د. هـ من التقديم).

(٣) المرجع السابق، ص: ١٩ (الليلة الأولى).

(٤) المرجع نفسه، ص ٨.



المجلس، الكلام، الخطاب

مدخل إلى ليالى التوحيدى

سعيد يقطين*

«وقال بعض الأدباء: قال مصعب بن الزبير: «إنّ الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون، ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما يسمعون»[1].

٠ – تقديم

٠ ـ ٠

يقدم لنا أبوحيان التوحيدى فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)[٢] تصوراً شاملاً لمختلف قضايا الثقافة العربية القديمة، وفى مختلف جوانبها. إنه، وعلى غرار العديد من المصنفين القدامى، يمكننا من ملامسة كل ما يتصل بوسائل الإنتاج الخطابى والنصى، وأشكال تلقيهما وتداولهما، وبمختلف وسائط التواصل ومقاصده ومراميه. وهو بذلك يتسع للأضرب المختلفة التى تمس هذه الثقافة فى أبعادها الشفاهية والكتابية، وما تحتويه من تمثلات للإنسان والتاريخ والكون.

٠ ـ ١

ما كان لهذا المصنف أن يكون على هذا القدر المهم من التمثيل العام والشامل للثقافة العربية القديمة، لو لم يكن صاحبه هو أبوحيان التوحيدى المتميز بالاطلاع الواسع، والإدراك العميق لمختلف خصائص هذه الثقافة فى أصولها وتحولاتها من جهة. ومالم يكن على اتصال وثيق بعصره الذى عاش فيه بوعى تام، وبمواقف بينة، وبانفعال شديد من جهة ثانية. ومالم يكن على علم راجح بأهمية الفعل الثقافى والمعرفى فى صيرورة الإنسان العربى، وآفاقه، من جهة ثالثة.

٠ ـ ٢

إن التوحيدى عاش عصره (القرن الرابع الهجرى الزاخر) بوعيه وذاتيته الخاصين. وهو بقدر ما عاش فيه، عاش على هامشه أيضاً. وأهلته هذه الوضعية لرؤية تناقضاته الصارخة، والتعبير عنها بطريقة حرة، بعيداً عن منظور أى من الجماعات الاجتماعية التى كانت تتفاعل مع واقعها من زاوية الموقف الذى تتبناه فى رؤية الأشياء والحكم عليها. لذلك كان له موقف خاص، وكانت له رؤية محددة لكل الفرق والجماعات. هذا الموقف الخاص، وتلك الرؤية

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.

الخاصة، تأسسا على تفاعله العميق مع الثقافة العربية فى مختلف تجلياتها، ومع العصر الذى عاش فيه بكل تناقضاته. وهو فى هذا المنحى يسير على منوال أستاذه العظيم الجاحظ (الذى وإن كان زعيم الجاحظية، ظل متميزاً بنزوعه الخاص، وذاتيته المتفردة). وإذا كانت ذاتية الجاحظ تتمثل فى رؤيته الساخرة من الأشياء، فإنها تتخذ عند التوحيدى طابع التعبير عن المرارة. وهما مدلولان لدال واحد: الموقف من المجتمع والعصر.

٠ ـ ٣

كل هذه الاعتبارات مجتمعة، التى يمكن إجمالها فى ما يلى:

١ ـ استيعاب الثقافة العربية فى أصولها وتحولاتها، وما طرأ عليها فى صيرورتها من تأثرات جديدة.

٢ ـ التفاعل مع العصر وفق رؤية خاصة، وموقف محدد.

٣ ـ التعبير عن ذلك الاستيعاب، وهذا التفاعل، من خلال التصنيف والتأليف..

جعلت أباحيان التوحيدى يقدم لنا صورة مثلى لتمثيل جوانب مهمة، تتسع لمختلف قضايا الإنسان العربى فى تعامله مع الثقافة، والتاريخ، والعصر. وقراءتنا مصنفه (الإمتاع والمؤانسة) تبين لنا بالملموس مدى قدرته على عكس مختلف جوانب هذه الثقافة الممتدة إلى حاضرنا. لذلك كلما نجحنا فى تجاوز القراءات التقليدية لنتاج التوحيدى المختلف، ولغيره من القدامى، نجحنا فى الإمساك بروح هذه الثقافة، بما يعمق فهمنا للذات فى تكونها وتطورها.

٠ ـ ٤

أعتقد أن القراءة المنشدة إلى النهج العلمى، والمؤسسة على الوضوح النظرى، هى الجديرة بتمكيننا من ملامسة تلك الروح ومحاولة مقاربتها. إنها، وهى تسعى فى مرحلة أولى إلى إعادة بناء عوالم (الإمتاع والمؤانسة)، وفق نسق محدد المعالم يقربنا من صورة تلك العوالم فى كليتها (ظاهراً وباطنا)، تنتهج الطريق المناسب إلى الفهم والإدراك. وإنجاز هذه المرحلة على أتم وجه يمكننا، فى مرحلة ثانية، من النظر إلى مختلف العلاقات والأبعاد التى تنظمها وتحددها.

لكن الشائع فى التعامل مع نصوصنا القديمة يغلب عليه طابع التأويل الجاهز، والمبنى على تصورات مسبقة، الشئ الذى يجعلنا نجازف بإطلاق الأحكام، فى الوقت الذى لا نتوفر فيه على كل المقومات المساعدة على استصدارها. وهذا تعبير عن ذهنية لم يبق ما يسوغ بقاءها لإنجاز الفهم المطابق، والتأويل المناسب لما تقدمه الظواهر، لا لما هو موجود فى البواطن.

٠ ـ ٥

لنتجاوز القراءات التقليدية، ولاجتراح القراءة الملائمة ننطلق من:

١ ـ السعى إلى الإمساك بآليات إنتاج (الإمتاع والمؤانسة).

٢ ـ وضع هذه الآليات فى سياق الثقافة العربية بوصفها كلا واحداً.

٣ ـ قراءتها فى ضوء تكوّن هذه الثقافة وتطورها.

٤ ـ تشخيص خصوصية (الإمتاع والمؤانسة) بالنظر إليها من خلال ما تمثله تلك الثقافة، وتجسيد طبيعتها، ووظائفها المختلفة.

ولتحقيق بعض هذه الغايات ننطلق من ثلاثة مفاهيم مركزية، نختزل من خلالها مجمل القضايا التى نود معالجتها. هذه المفاهيم هى: المجلس، الكلام، الخطاب.

١ ـ المجلس:

١ ـ ٠

أعتبر المجلس الفضاء أو المجال المتميز للتواصل الكلامى فى الثقافة العربية القديمة. إنه الفضاء الخاص بالإنتاج والتلقى. تتعدد المجالس بتعدد الطبقات والجماعات الاجتماعية. وبحسب نوعيتها، يمكن التمييز بين ثقافة عالمة (مجالس خاصة)، وثقافة شعبية (مجالس عامة). فى مختلف هذه المجالس، وباختلاف الحقب التاريخية تتشكل الثقافة العربية فى صورها المتباينة والمتشاكلة، وتعكس لنا العديد من

المصنفات والمؤلفات جوانب مهمة من محصلات هذه المجالس، وما يطرأ فيها من أشكال للإنتاج الثقافى لايزال العديد منها غير متناول أو مدروس. فإلى جانب التمييز السابق بين المجالس، يمكننا أن نفرق بين مجالس «علنية» وأخرى «سرية». وفى كل منها، وبحسب طبيعة المجلس ومختلف أطرافه المكونة له، يمكننا الحديث عن طبيعة الثقافة التى تنتج فى نطاق هذه المقامات التواصلية المهمة. وتستدعى الضرورة البحث فى مختلف هذه المجالس وتطورها، لأنها تمكننا، من منظور اجتماعى وتاريخى، من تلمس أحد أهم محددات الإنتاج الثقافى العربى.

١ ـ ١

يتكون المجلس: ليليا كان أو نهارياً، خاصاً أو عاماً، علنياً أو سرياً من ثلاثة مكونات أساسية هى: المتكلم والسامع والكلام. وبذلك نعتبره أهم مقامات التواصل التى يهمنا البحث فى أنواعها وخصائصها، وآليات اشتغال مختلف مكوناتها وأطرافها.

نؤجل البحث فى الكلام إلى النقطة التالية، وننطلق من المتكلم والسامع باعتبارهما طرفين أساسيين فى المجلس محاولين النظر إليهما من خلال العلاقة الناظمة بينهما، وذلك بغية تحديد موقع كل منهما، وأثره فى تحديد نوع المجلس، ونوع الخطاب الذى يتحقق من خلال تعاقدهما.

بمكننا التمييز بين نوعين من العلاقة: فعلية أو تفاعلية. فى الأولى يكون المتكلم هو الفاعل الوحيد. فهو الذى يتكلف بالفعل الكلامى فى حين يظل السامع متلقياً للفعل. وطبيعى أنه يتفاعل معه، غير أن هذا التفاعل يظل ضمنياً، لأنه لا يتجسد من خلال فعل كلامى ثان يسهم فى صيرورة الكلام الذى ينتج من قبل المتكلم. أما فى العلاقة التفاعلية فإننا نجد أنفسنا أمام فعلين كلاميين لكل منهما طبيعته الخاصة التى تساهم فى جعل الكلام المنتج داخل المجلس وليد التفاعل بينهما.

١ ـ ١ ـ ١ ـ المتكلم:

فى نوع العلاقة الأول يهيمن المتكلم (المتكلم ـ السامع) فهو الذى يتكلف بالكلام (بغض النظر عن جنسه أو نوعه). ويكتفى السامع باستقبال الكلام والانفعال به (الضحك ـ البكاء ـ التعجب...). وقد يظل هذا الانفعال ضمنياً، أو يصبح متجسداً (فى مجالس ابن الجوزى كان السامعون يجهشون بالبكاء). وفى تلقى هذا الكلام يوظف السامع كل ملكاته فى التلقى بهدف الحفاظ على ما يستقبل، فتكون الأذن هى الوسيط الأساسى مع تشغيل حيوى للحافظة والمتخيلة. أو قد يلجأ السامع إلى تقييد ما يسمع فى أوراق خاصة لديه.

ويمكننا أن نمثل لهذا النوع من المتكلم بـ :

(١) الواعظ.

(٢) الخطيب.

(٣) الشاعر.

(٤) الراوى (القاص الشعبى).

وميزة هؤلاء المتكلمين جميعاً تكمن فى القدرة على التأثير على السامع (البلاغة)، من خلال القدرة على تأليف الكلام وتقديمه فى السياق المجلسى بالصورة المناسبة (الثقافة). واجتماع هاتين الخاصيتين لدى المتكلم (البلاغى ـ الثقافى) يتيح للمتكلم الكلام فى أى مقام وعلى الوجه الذى يريد. لذلك فهو قد يقدم كلاما جاهزاً ومعداً سلفاً، أو ينتج كلامه بداهة وارتجالاً. وفى الحالتين معاً، وبناء على مستلزمات المجلس، فالكلام لا يستوى فى صورته النهائية إلا بعد المجلس غالباً (كما كان يفعل ابن الجوزى مثلا). ذلك لأن المجلس، فى صورته التى حاولنا تجسيدها، حافز أساسى لإنتاج وتوليد الكلام.

١ ـ ١ ـ ٢ ـ المتكلم ـ السامع:

يختلف شكل السامع، فى العلاقة الثانية، عن نظيره السابق. إنه بدوره ينتج كلاماً. وكلامه هو الذى يحفز المتكلم ويوجهه إلى الكلام. لذلك نسم العلاقة هنا بـ «التفاعل». إن السامع مشارك إيجابى فى مقام التواصل. ويتخذ كلامه فى الغالب إحدى الصيغتين التاليتين: الطلب أو الاستفهام.

ويأتي كلام المتكلم جواباً عن الاستفهام، أو استجابة للأمر أو الطلب. وتتولد عن هذا التفاعل بين الطرفين أنواع متعددة من الكلام يمكن إدراجها ضمن ما يعرف بـ: المحاورات، المناظرات، المسائل والأجوبة، الألغاز والأحاجي... ويبدو من خلال هذه الأنواع أنها ترمى إلى تحصيل معرفة أو متعة تستدعيها طبيعة المجلس، كما يمكنها أن تكون دعوة إلى الكلام (الحكى). وفى هذه الحالة تختلف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف طبيعة الكلام المراد تحقيقه.

نعاين هذه الاختلافات من خلال هذه المصنفات التى تنبنى على التفاعل بين المتكلم والسامع، لكن كلا منها يقدم لنا نوعاً مختلفاً عن غيره، وذلك باختلاف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف المجلس. من بين هذه المصنفات يمكن أن نذكر:

- (كلية ودمنة)، (أخبار عبيد بن شريه الجرهمى)، (الإمتاع والمؤانسة)، (الهوامل والشوامل).

إن السامع دبشليم - معاوية - ابن سعدان - التوحيدى، فى هذه المصنفات، له أسئلة محددة ومقاصد خاصة. وإذا جاز لنا أن ندرج هذه الأعمال فى نطاق المحاورات أو المسائل والأجوبة، فذلك لكونها الإطار العام الذى يحدده المجلس، وتمثله العلاقة بين طرفيه الأساسيين (المتكلم - السامع). غير أن هذا «التأطير» يدفعنا إلى إجراء تحديدات أخرى أخص، تتصل بنوع الأسئلة والأجوبة، وما يتولد عنها من كلام. إن هذا التحديد الخاص هو الذى يمكننا من الانتقال من العام إلى الخاص، بغية معاينة الفروق النوعية التى تكشف لنا عن المؤتلف والمختلف بين هذه المصنفات. قد يحتل دبشليم أو التوحيدى الموقع نفسه، لكن الأسئلة التى يطرحها كل منهما، والأجوبة التى يتلقيانها، تجعل كلا منهما مختلفاً عن الآخر.

١ - ١ - ٣

كما تختلف المجالس عن بعضها من جهة العلاقة التى يأخذها طرفاها، ومن جهة طبيعة المحاورات التى تجرى فيها، والتى ستضعنا أمام احتمالات متعددة، يمكننا، كذلك، التمييز بين مجالس واقعية، وأخرى تخييلية. ويبين لنا هذا التمييز بجلاء الموقع الخاص الذى يحتله المجلس فى الثقافة العربية، باعتباره موئلاً لإنتاج الكلام وتلقيه. تقدم لنا العديد من المصنفات إمكانات التمييز هاته، ويمكننا توضيحها على النحو الآتى:

١ - مجالس واقعية: الموفقيات، المجالس المؤيدية، (الإمتاع والمؤانسة)...

٢ - مجالس تخييلية: المقامات، (ألف ليلة وليلة)...

وقد يتداخل ما هو واقعى بما هو تخييلى، وقد تكون بعض المجالس واقعية من حيث أطرافها (ذات بعد تاريخى)، لكن المصنف باعتماده إياها، قد يوحى إلينا بواقعية تلك المجالس، رغم كونها تخييلية بالأساس. وبها تغدو المجالس إطاراً عاماً، وذريعة مركزية لتوليد الكلام وإبداعه. وتقدم لنا بعض المصنفات دليلاً على ذلك، بصورة تجعل من الصعوبة بمكان القطع بواقعية المجلس. لكن ما يهمنا فى الحالتين معاً، ومن زاوية خاصة، هو الانطلاق من خصوصية المجلس من حيث هو فضاء، ومقام للتواصل، ودراسته فى ضوء ذلك، للوصول إلى تحديد آليات الإنتاج الثقافى العربى، وإبراز أهم ملامحه وتجسيداته، وذلك لكون هذا التمييز يمكن أن يدفع بنا إلى اتجاه آخر فى التحليل ذى نزوع اجتماعى، وتاريخى.

١ - ٢ - المجلس والتفاعل

١ - ٢ - ١ - الدعوة إلى الكلام:

إن الدعوة إلى الكلام، مثل الدعوة إلى الطعام فى التقليد العربى. أو ليس الحديث من القرى؟!. هكذا يدعو الوزير عبدالله بن العارض أباحيان التوحيدى إلى حضور مجلسه. فيلبى التوحيدى الدعوة. وفى علاقة الدعوة بالتلبية، نجد مساراً طويلاً ومعقداً من الأسس الناظمة للعلاقات الاجتماعية والثقافية، وأدبيات وآداباً كتب عنها الشئ الكثير. فالداعى (الوزير) صاحب مجلس، ومقام، فهو صاحب البيت (الفضاء)، وهو منظم اللقاء. أما المدعو، فهو المثقف العارف، الذى لا يملك إلا سلطة المعرفة والإحاطة بكل شئ. مجموع العلاقات الواصلة بينهما لا يمكن أن تتأسس إلا على قاعدة «الطالب - المجيب». لكن اختلاف موضوعات الطلب، واحتمالات الإجابة يستدعيان تدقيق العلاقة

وتحديدها على النحو الأمثل بين الداعى والمدعو. وذلك ما سنجده يتحقق فيما نسميه بـ «العقد الكلامى» بين ابن العارض والتوحيدى. وهذا العقد هو الذى سيوجه العلاقة بين الطرفين لإنتاج (الإمتاع والمؤانسة)، ويجعل الدعوة إلى الكلام محددة بطبيعة «ميثاق» مقبول من الجانبين.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ العقد الكلامى

للداعى إلى الكلام شروطه الخاصة. وللمدعو إلى الكلام طلباته المحددة. فالكلام ليس مجرد «كلام». لذلك سنجد، فى نطاق التفاعل، شروطاً تتصل بالمتكلم، وأخرى، بالسامع، وأخرى بالكلام والمجلس. ووقوفنا على هذه الشروط الكلامية (العقد الكلامى) يبين لنا بجلاء، لمن يريد أن يتعمق، أن هناك حضارة، أو ثقافة خاصة تتصل بالكلام وأصوله، لم نتوقف عندها بالقدر اللازم، فى الثقافة العربية. ويمكننا أن نختزل كل هذه الشروط فيما يلى:

أ ـ شروط السامع ـ الداعى:

يقول الوزير مخاطباً أبا حيان:

«... أجبنى عن ذلك كله باسترسال وسكون بال، بملء فيك، وجم خاطرك، وحاضر علمك. ودع عنك تفنن البغداديين... مع عفو لفظك، وزائد رأيك، وربح ذهنك. ولا تجبن جبن الضعفاء، ولا تتأطر تأطر الأغبياء. واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت، إلا إذا عرض لك ما يوجب توقفاً، أو تهادياً ... وكن على بصيرة أنى سأستدل مما أسمعه منك فى جوابك عما أسألك عنه، على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه» (ص ١٩ ـ ٢٠).

نعاين من خلال هذه الشروط أننا فعلاً أمام تصور متكامل لما ينبغى أن يكون عليه الكلام المجلسى، سواء من حيث طريقة أدائه أو مضمونه. ولانغالى إذا اعتبرناه بمثابة «بيان الكلام»، يستند إلى رؤية محددة للبلاغة والثقافة. ونلاحظ بجلاء صيغ الطلب والنهى الدالة على ما يجب توفره فى الكلام ليكون «كلاماً»:

«أجب... دع.. .لا تجبن، ولا تتأطر... اجزم... بالغ... اصدق... افصل...».

إن كل متضمنات هذه الشروط يمكن اختزالها إلى أربع نقاط تتصل بكيفية الكلام ومضمونه معاً على النحو التالى:

أ ـ ١ ـ الكيفية:

وترتبط بمفهومى الاسترسال والإطناب. ذلك لأن الاسترسال فى الكلام يعطى للسامع إمكان الإحساس بالثقة فى المتكلم، والدخول معه فى عوالمه التى يتحدث فيها، دون تدخل أى مشوش من المشوشات المعترضة (الحبسة ـ العى ـ الحصر). ذلك لأن مثل هذه التوقفات الحائلة دون تتابع الكلام واسترساله تخلق لدى السامع ارتباكاً فى المسايرة، وإعادة تنظيم الكلام، أو تمثيل عوالمه الممكنة، أو توقعها. كما أن الإطناب يساهم فى تقديم الجزئيات والتفاصيل التى يحتاج إليها السامع لملء مختلف الفجوات أو الثغرات التى يمكن أن تنتج لو تم اعتماد الإيمائى أو الإيحائى. وهكذا نعاين تكامل الاسترسال والإطناب. إنهما وجهان لعملة واحدة قوامها تتابع الكلام وانتظامه، وفق نسق يقوم على التفاعل التام بين المتكلم والسامع. إنه يحقق «الامتلاء» للمتلقى حتى لايبقى عنده حاجة إلى المزيد. وفى العديد من المجالس نجد إشارات دالة على هذا الامتلاء الذى يترجم عنه بمثل هذا التعليق: «هذا كلام تام». (ص ٣٩). أو قوله: «هذا فى الحسن نهاية، وقد اكتمل الليل، وهذا يحتاج إلى بدء زمان، وتفريغ قلب، وإصغاء جديد» (ص ٤١).

إن وصف الكلام بكونه تاماً ونهاية فى الحسن، دليل على الاكتفاء والامتلاء. وهذه هى الغاية التى ينشدها الوزير. وهى لا تتحقق إلا بالاسترسال والإطناب. هذا علاوة على كونهما يعطيان للسامع الثقة فى ما يتلقى من متكلمه، لأن فى الاسترسال دلالة على كون المتكلم يتحدث عفو الخاطر، دون تصنع أو تفنن زائف، كما أن فى الإطناب إحاطة شاملة بالموضوع من مختلف جوانبه.

أ ـ ٢ ـ المحتوى:

إذا كان الاسترسال والإطناب يتصلان بكيفية الكلام، فإن الشجاعة والالتزام يتصلان بمحتواه ومضمونه. إنه يمكن أن نسترسل ونطنب فى الكلام دون مراعاة محتواه من جهة مطابقته للواقع أو الصدق. لذلك يمكن من خلالهما أن نتزيد، أونحرف، أو نلغو... لكن الوزير يطالب أباحيان بأن يتحرى الدقة والصدق فيما يقول، وأن يستعمل السند، وأن يكون شجاعاً فى الإدلاء برأيه، وبموقف ثابت ونهائى لا مجال فيه للشك، وألا يكون التوقف (عدم الاسترسال) إلا بهدف التدقيق والتحقيق.

يتضافر الالتزام بقول الحقيقة، كيفما كان نوعها، والشجاعة بالتصريح بها، ويتكاملان. بل إن الوزير ينبه التوحيدى بأنه سيعود بنفسه إلى الأمور بقصد التحقق من صحتها وسلامتها، كأنه ينذره بألا يلتزم بغير الصحيح من الكلام، والصادق من المعلومات. وفى العديد من المرات التى يستدعى الحديث فيها البحث والتدقيق عن أمر ما، يدعوه إلى الرجوع إلى بيته، وتحضير رسالة فى الموضوع لتكون موثقة ودقيقة، كما وقع حين سأله:

«لمن البيت؟ قلت: لا أحفظ اسم شاعره، ولكنى أحفظ معه أبياتاً. قال هاتها؛ فأنشدت أول ذلك... قال: اكتبها. قلت: أفعل». (ص ٤٩ ـ ٥٠).

نتبين من خلال شروط السامع الداعى أننا أمام مثقف نموذجى له اطلاع واسع، ومعارف دقيقة، وهو ينشد من المجلس تحصيل المعرفة الممتعة، والثقافة الرفيعة المؤسسة على التقاليد العلمية المعروفة فى ذلك العصر. إن مجلس الوزير ليس مجلساً للهذر والكلام التافه. لذلك فتقيد المتكلم بهذه الشروط، معناه، أن الكلام الذى سيجرى فيه يقوم على المطابقة الصريحة لأقوال أصحابها، وللمعارف والعلوم التى تم التوصل إليها فى تلك الحقبة.

ب ـ شروط المتكلم:

بإذعان التوحيدى لشروط الوزير إعلان عن قدرته على الالتزام بها لأنه متأكد من واسع علمه وغزير ثقافته، لكنه بدوره يشترط شروطاً عدة، يختزلها فى شرط محورى يتجلى فيما يمكن تسميته بـ «رفع الكلفة» بين المتكلم والسامع، ذلك لأن موقع كل منهما مباين للآخر. فالسامع له موقع فى الدولة (وزير)، فى حين نجد المتكلم موظفاً بسيطاً بالمارستان. ويستدعى هذا التباين الاجتماعى أن تكون هناك مسافة كلامية يحافظ بمقتضاها المتكلم على اللياقة وأصول الآداب التى يفرضها المقام الاجتماعى للمتحدث إليه. ومن بين هذه الأصول: مخاطبة الوزير بصيغة الجمع، وبالألقاب الكثيرة السامية. لذلك يستشعر أبوحيان هذه المسافة الكلامية فيطالب بإزاحتها ليكون الكلام مسايراً لشروط السامع، لا حرج فيه، ولا تكلف، ولا تفنن. يقول التوحيدى:

«قلت: يؤذن لى فى كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية، ولا تحاش، ولا محاوبة، ولا انحياش» (ص ٢٠ ـ ٢١).

إن المطالبة برفع الكلفة معناها، بكلمة وجيزة، المطالبة بـ «حرية» الكلام بعيداً عن أى مشوش من المشوشات التى تعترض الكلام فى مثل المقام الذى يوجد فيه، لأنها تحد من حرية المتكلم واسترساله. وفى قولته تأكيد على طابع الحرية فى الكلام، وما النعوت العديدة التى جاء بها سوى عناصر تشويش تقلص من عفوية الكلام، وتوجهه نحو وجهة لا يرضى عنها المتكلم.

تتكامل شروط السامع والمتكلم، ونجد ذلك بجلاء فى قبول كل منهما لشروط «العقد الكلامى». ويفاجئنا الوزير فعلاً بقبوله شروط التوحيدى إذ يجيبه بتواضع جم، بأن لاعيب فى كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، ولا يخفى تعجبه ممن لا يقبلون بهما.

نتبين من خلال هذا العقد الكلامى التفاعل الحاصل بين سامع نموذجى، ومتكلم نموذجى. وسينعكس على الكلام هذا العقد، لأن الكلام الذى سيدور بينهما له طابع خاص ومتميز، يكشف لنا من جهة عن اهتمامات وزير مثقف وانشغالاته، ومن جهة ثانية عن الرصيد المعرفى الذى تكون لدى التوحيدى باعتباره مثقفاً فذاً، وكاتباً نادراً.

وأخيراً، يبين لنا نوع الكلام الذى كان ينتج خلال هذا اللقاء، وصلته بالثقافة العربية ـ الإسلامية، وكيف كانت القيم الثقافية متجلية من خلال هذا التواصل، وهذا المقام (المجلس).

١ ـ ٣ ـ المجلس والكلام:

صار أبوحيان التوحيدى يختلف إلى مجلس الوزير كل ليلة. وعلى مدى أربعين ليلة (!) كانت العلاقة بين السامع والمتكلم علاقة سائل بمجيب. كانت الأسئلة محفزة ومولدة للكلام، أو داعية إلى استحضاره وترهينه. وفى الحالتين معاً، كانت تبرز أمامنا بجلاء آراء التوحيدى ومعارفه. هذا مع الإشارة إلى أن الأسئلة التى تتعلق باستحضار المعارف أكثر من الأسئلة التى تبرز لنا فيها مواقف التوحيدى، خاصة من معاصريه، أو من بعض التيارات الفكرية أو المذهبية.

كانت المجالس فى أغلبها عفوية وغير منظمة من حيث الموضوعات المتطرق إليها فيها. فقد يتم الانتقال من النحو إلى الفلسفة، ومن الشعر إلى التصوف، دون ترتيب موضوعى أو فكرى. ولعل هذه أهم خاصيات المجلس؛ إذ يترك الكلام فيه عفو الخاطر، وتنثال الأسئلة أحياناً من ثنايا الإجابات، وهكذا ينجم الاستطراد وعدم الانتظام الذى تستدعيه ضرورة المجلس. ولعل هذا الطابع الخاص هو الذى أدى إلى تنوع الموضوعات وتعددها، وأفسح لها المجال لتتسع لمختلف الجوانب الثقافية قديماً وحديثاً، وفى مختلف الموضوعات والقضايا، سواء كانت تتصل بعلوم الدين أو الدنيا، أو بمختلف الفنون (شعر ـ نثر)، أو العلوم المتصلة بها، أو تعلق بعلوم عالمة، أو شعبية...

فى كل هاته الحالات، يبدو لنا كتاب (الإمتاع والمؤانسة) مصنفا جامعاً لمختلف المعارف الضرورية فى تلك الحقبة، التى كانت تشغل بال المهتمين والمثقفين. وقراءة المصنف قراءة دقيقة تقف على مجمل القضايا المتداولة، يكشف لنا صورة دقيقة عن العصر وثقافته. وما أحوجنا اليوم إلى معرفة هذا النوع من الدراسات الدقيقة حول موضوعات وطرائق التفكير التى شغلت أجدادنا فى الحقب السالفة لأنها مفتاح الفهم والاستيعاب.

قسمنا أسئلة الوزير إلى مولدة للكلام، أو داعية لاستحضاره. وتبعاً لهذا التقسيم يمكن تبين مصادر التوحيدى من خلال طبيعة الأسئلة والإجابة المقدمة. وأمكننا ضبط هذه المصادر من خلال ما يلى:

١ ـ الذاكرة:

وتظهر لنا مصدراً من خلال إجاباته المتعلقة، بالأخص، بمعاصريه من المثقفين، والكتاب، وأصحاب المذاهب والملل. إذ نلاحظ، بجلاء، دقة فى الوصف، وعمقاً فى رصد ملامحهم النفسية والعقلية والعلمية، وكذلك فيما يرويه عن مشاهداته وسماعاته من أفعال وأقوال تتصل بمختلف المشاكل والقضايا المعاصرة. ونتبين من خلال كل ذلك ذاكرة قوية لا تدع شيئاً ولو بدا تافها وجزئياً، ما دامت له دلالة خاصة تسهم فى تأثيث الموضوع المعروض. ونتبين فى الليلة الثامنة (١٢٩) وصفاً دقيقاً للعديد من الشخصيات التى سأله عنها ابن العارض، وتقدم لنا مثالاً حياً عن ذاكرته القوية، ورؤيته لرجالات عصره وفى مختلف الاختصاصات.

٢ ـ الحافظة:

تحتل الحافظة مكانة رئيسية فى الكتاب لأنه زاخر بالأقوال المنسوبة إلى أصحابها، سواء كانت شعراً أو نثراً. وإذا كان التوحيدى أحياناً يؤكد أنه أفرد أوراقاً وتلاها على الوزير، كما نجد فى الليلة العشرين والثالثة والعشرين «وكان الوزير رسم بكتابة لمع من كلام الرسول (ص)، فأفردت ذلك فى هذه الورقات، وهى...» (ص ٩٢)، أو فى الليلة الثالثة والثلاثين: «وكان قد استزادنى، فكتبت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه...» (ص ٦٧)، فإن شطراً أساسياً من إجابته كان مؤسساً على الحافظة، عندما توجه إليه أسئلة وليدة اللحظة، على نحو ما نجد فى الليلة السابعة عشرة عندما يقول بصريح العبارة:

> «فلما عدت إلى المجلس قال: ما تحفظ فى تَفعال وتفعال، فقد اشتبها؟ وفزعت إلى ابن عبيد الكاتب، فلم يكن عنده مقنع، وألقيت على مسكويه فلم يكن له فيها مطلع؛ وهذا دليل على دثور الأدب وبوار العلم... فقلت...» (ص ٢، ج٢).

٣ ـ المتصرفة:

يعرف الجرجاني المتصرفة بكونها:

«قوة... من شأنها التصرف في الصور والمعاني والتركيب والتفصيل، فتركب الصور بعضها ببعض... وهذه القوة يستعملها العقل تارة والوهم أخرى. وباعتبار الأول يسمى مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية، وباعتبار الثاني يسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية»(٣).

بهذا التحديد نعتبر المتصرفة متصلة بكل ما يخرج عن الحافظة والذاكرة، ونلمس من خلالها تعليقات التوحيدي، وأقواله التي يمكن أن تعزى إليه. وبحسب التمييز بين المفكرة والمتخيلة نجد حضوراً أكبر لما هو متعلق بالمواد الفكرية التي غلبت على صاحبنا، وجعلته شديد الاتصال بما هو عقلي أو قائم بالتجربة. وبمقارنة هذه المصادر الثلاثة نجد التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يغلب جانب المصدرين الأولين لطبيعة المجلس والمقام الذي يوجد فيه، والذي كانت الأسئلة المرتبطة فيه بـ «استحضار» المعارف أكثر من الأسئلة «المولّدة» للكلام أو الداعية إلى «التصرف» فيه بطريقة مختلفة عما يتطلبه التقليد الأدبي أو الثقافي الذي كان يسير عليه السامع، أو يتشبث به.

إن المصادر الأساسية الثلاثة تبرز لنا بجلاء «شخصية» أبي حيان التوحيدي من جهة، وتبين لنا من جهة ثانية مميزات «المثقف» في القرن الرابع الهجري، وما يستوعبه من ذخيرة معرفية، وخزانات نصية تتسع لمختلف المعارف، وفي مختلف الاختصاصات. وهذا الطابع الموسوعي يبين بوضوح الطابع الثقافي المؤسس على الشفاهية التي تجسد القيم المعرفية المتداولة، والتي تقوم على قاعدة:

١ ـ التخزين النصي:

وعملية التخزين هاته قد تستغرق ردحاً طويلاً من الزمن يلازم خلاله «الطالب» شيخه ليأخذ عنه، أو مجموعة من الشيوخ ليستملي ما عندهم، أو يسمع عنهم.

٢ ـ التداول النصي:

ويكمن في استحضار ما تم تخزينه و «المحاضرة» به في المجالس. والوصول إلى هذه المرتبة رهين بالقدرة على تحصيل الجانب الأول (التخزين) تحصيلاً كاملاً، وتاماً.

وإذا كان هذان البعدان متلازمين في نطاق الثقافة العربية، فإن بعداً ثالثاً يمكن أن يضاف، وهو:

٣ ـ الإبداع النصي:

لكن الإبداع، وهو الذي يمكن أن نجده وليد «المتصرفة» العقلية أو الوهمية، ظل مشدوداً بصورة كبيرة إلى عمليتي التخزين والتداول. وإذا ما تجاوزهما فإنه يصبح «ابتداعاً». وهذه الابتداعات، مهما كانت، لا يمكنها أن تشكل نصاً «قابلاً للتداول والمحاضرة». لذلك تظل دائرة الاهتمام بها محدودة وضيقة. وهذا ما جرى للعديد من النصوص العربية التي بقيت خارج نسق الاستعمال والاستحضار، لكونها، بأحد المعاني، تشغل عناصر تروم الخروج عن نطاق «الشفاهية». ويمكننا الرجوع إلى هاته النقطة لمناقشتها في نهاية هذا البحث، بعد تناول ما يتصل بالكلام.

نتبين مما سبق أن المجلس في (الإمتاع والمؤانسة) يتميز بالصفات التالية:

١ ـ مجلس خاص يقوم على أساس التفاعل بين المتكلم والسامع.

٢ ـ أن المتكلم والسامع فيه نموذجيان؛ إذ يمثلان صورة دقيقة عن المثقف العربي في القرن الرابع الهجري.

٣ ـ عن طريق التفاعل بين السامع والمتكلم، واتساع خلفيتهما النصية والمعرفية، تم تناول مختلف أضرب الكلام، وفي مختلف القضايا التي كانت تشغل بال الفرد والمجتمع في تلك الحقبة التاريخية. وتناول مختلف أجناس الكلام وأنواعه يجعلنا نسم المجلس بأنه «عام» من حيث الموضوعات المعالجة، عكس المجلس «الخاص» المقتصر على جنس معين (الحكي مثلاً).

كل هذه الصفات تعطي كتاب (الإمتاع والمؤانسة) طابعاً خاصاً، يمكن أن نستكمل التدقيق فيه بعد انتقالنا إلى البحث في «الكلام» الذي كان موضوع مجالسه المكونة له.

٢ ـ الكلام:

٢ ـ . ـ .

الكلام محور التواصل، وهو فى الثقافة العربية يحتل أعلى المراتب. وإذا كان المجلس المقدم فى (الإمتاع والمؤانسة) يضم السامع النموذجى، والمتكلم النموذجى، فلا عجب أن نجد الكلام الذى يجرى بينهما يتصف بخصائص وسمات متفردة تخضع من جهة لطبيعة «العقد الكلامى» الذى يجمعهما، ومن جهة ثانية يتسع لمختلف المجالات والقضايا.

يبدو لنا الجانب الأول، وتبعاً للشروط التى يقدمها السامع ويستجيب لها المتكلم، من خلال كون الكلام يتصف بما يلى:

١ ـ **صحة الوجود**، أى نسبته إلى متكلم معين، وراوٍ محدد، (السند). وهذه النسبة ترجع الكلام إلى حقيقته التى يمكن التثبت منها وتعميق مدى صحتها (الصدق). وهذا البعد يسهم فى تجنب «الباطل» و «الكاذب» من الكلام. ويتصل هذا بمصادر الكلام.

٢ ـ **حسن الكلام وجماله**: إن الصحة والصدق تضاف إليهما صفة أخرى، وتتصل بالكلام من حيث تركيبه وبنائه فالسامع لا يريد سماع أى كلام، فالشرط الجمالى والبلاغى أساسى. لذلك نجد أوصافاً كثيرة للكلام الذى ينعت تارة بالجيد، أو الحسن، وتارة بالمليح، والممتع أو المفيد.

ونجد الجانب الثانى فى اشتمال الكلام على كل الأجناس والأنواع؛ إذ لا يقتصر على شعر دون نثر، أو على سرد دون تقرير، أو على الجد دون الهزل... فكل أشكال الكلام حاضرة فيه، وكل الموضوعات تم تناولها بهذه الصورة أو تلك. ويهمنا فى هذا المضمار أن نبحث فى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه التى يستوعبها بهدف معاينة كيفية حصول «الإمتاع» و «المؤانسة»، والوقوف عند طبيعة هذا الكلام ومقاصده ومراميه. فمن أين نبدأ فى الكشف عن الكلام من جهة الجنس والنوع؟ وكيف يمكننا الإمساك بناصية الكلام لتحديد طبيعته وبنياته؟

٢ ـ ١ ـ صيغ الأداء:

إن الصيغ الأدائية التى يستعملها المتكلم قبل إلقاء الكلام مهمة جداً، ويمكننا الانطلاق منها لأنها بأحد الأشكال تؤشر على جنس الكلام أو نوعه أو ": ابة منه. فعندما يشرع التوحيدى فى الكلام بقوله: «حدثنا...» أو «أنشدنا...» أو «قال الشاعر...»، نجد فى مثل هذه الصيغ ما يشير إلى الكلام من جهة جنسه. وكذلك عندما يسأله الوزير مثلا «ملحة الوداع». ففى «الملحة» نجد صفة أخرى للكلام، لا تتصل بجنسه أو نوعه ولكن بالغرض منه أو القصد. لذلك يمكننا التمييز بين جنس الكلام أو نوعه ونمطه (القصد). ويبدو لنا كيف أن «الملحة» يمكن أن تكون شعراً كما يمكن أن تكون نثراً، لأنها لا تتعلق بالنوع، ولكن بالنمط.

نميز بين نوعين من صيغ الأداء على النحو التالى:

١ ـ **صيغ نوعية**: وهى المتصلة بالكلام من حيث طبيعته الجنسية أو النوعية أو النمطية. ونجدها فى مثل هذه الصيغ:

أنشدنا، حدثنا، قال:، حكى، حدثنى، أخبرنا...

٢ ـ **صيغ مرجعية**: وترتبط بمصادر تحصيل الكلام، وتمكننا من تعيين أصوله ومصادره، على نحو ما نجد فى:

رأيت، سمعت من، كنت مع، قرأت، رويت...

إن البحث فى صيغ الأداء هاته بنوعيها تساعدنا على تحديد الكلام من حيث طبيعته وأصوله. وإذا كانت الصيغ المرجعية تتيح لنا إمكان التمييز بين الكلام الذى انتهى إلى المتكلم بواسطة السماع أو الرواية أو القراءة، وهو ما اختزلناه فى مجال الحافظة، أو توصل إليه عن طريق الرؤية أو المشاركة (الذاكرة)، أو أعمل الفكر فيه، وتصرف فيه بناء على ما يقتضيه المجال أو المقام، فإن الصيغ النوعية تدفعنا أكثر إلى التأمل أو البحث، بهدف قراءتها القراءة المناسبة، بغية تحديد الأجناس والأنواع والأنماط التحديد الملائم.

ننطلق فى قراءة الصيغ النوعية من تصور خاص للأجناس(٤). وقد أمكننا التمييز بين صيغتين كبريين تستوعب كل منهما عدداً مهماً من الصيغ الصغرى. هاتان الصيغتان هما: قال، وأخبر.

فالمتكلم كيفما كان جنس الكلام الذى يؤديه، هو إما «يقول» شيئاً، أو «يخبر» بـ/ عن شئ، أيّاً كانت العلاقة التى

يقيمها مع هذا الكلام (نسبته إليه، أو إلى غيره)، أو الصيغة التى يستعملها لنقل الكلام. لنتأمل قول التوحيدى:

١ ـ قال بعض السلف:

«حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور» (ج ١/ ص ٢٣).

٢ ـ ثم رجعت فقلت:

«ولفوائد الحديث ما صنف (أبو زيد) رسالة لطيفة الحجم فى المنظر، شريفة الفوائد فى المخبر، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة فى الأخبار والأحاديث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهى حاضرة...» (ج ١/. ص ٢٦).

٣ ـ وقال سليمان بن عبد الملك:

«قد ركبنا الفاره، وتبطنا الحسناء، ولبسنا اللين، وأكلنا الطيب حتى أجمناه، وما أنا اليوم إلى شئ أحوج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يمجه السمع، ويطرب إليه القلب» (ج ١/ ص ٢٧).

٤ ـ قلت:

«حدثنا ابن سيف الكاتب الراوية، قال: رأيت جحظة قد دعا بنّاء ليبنى له حائطًا، فحضر. فلما أمسى اقتضى البناء الأجرة. فتماسكا. وذلك أن الرجل طلب عشرين درهمًا. فقال جحظة: إنما عملت يا هذا نصف يوم، وتطلب عشرين درهمًا؟ قال: أنت لا تدرى، وإنى قد بنيت لك حائطًا يبقى مائة سنة. فبينما هما كذلك وجب الحائط وسقط. فقال جحظة: هذا عملك الحسن؟ قال: فأردت أن يبقى ألف سنة؟ قال: لا. ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك. فضحك. أضحك الله سنه» (ج ١ / ص ٢٨).

نلاحظ من خلال تأملنا هذه الملفوظات أنها لاتخرج عن إحدى الصيغتين الكبريين: القول أو الإخبار. ففى القول الذى نجده فى الملفوظ الأول نجد تعبيراً عن تجربة، وتحصيلا لخبرة بصيغة الطلب (محادثة النفس). وفى الملفوظ الثانى نجد تأكيداً للفكرة نفسها (فوائد الحديث)، لكن المتكلم لا يستعمل صيغة الطلب كما فى المثال الأول. إنه يتخذ رسالة أبى زيد موضوعًا، ويصفها لنا مبيناً ما تحتويه من موضوعات وأغراض. وفى هذا الوصف قول لما يوجد فيها. صحيح قد يبدو لنا هذا القول قريباً من الإخبار لوجود المسافة بين المتكلم والكلام، لكن طريقة الإخبار، وسياقه، تجعلانه أقرب إلى القول، (الوصف ـ التعليق). ونلاحظ فى المثال الثالث مزاوجة بين الإخبار والقول فسليمان فى القسم الأول من ملفوظه يخبرنا عن نمط حياته السابق فى الزمن. لكنه ما إن ينتقل إلى الحاضر (وما أنا اليوم) حتى ينتقل إلى القول (التعبير عما يحتاج إليه). أما فى الملفوظ الرابع فهو خالص للخبر، فالراوية يحكى لنا ما رآه من أفعال، وما سمعه من أقوال بين جحظة والبناء.

يمكن أن نميز بين القول والإخبار من خلال بعض السمات التالية:

(أ) يتصل القول عادة بالزمن الحاضر، وبالصوت المباشر، الذى يقدم لنا المتكلم من خلاله ملفوظه الخاص (تقديم تجربة، تعبير عن حالة)، أو ينجز قولا على قول (وصف ـ تعليق...).

(ب) يرتبط الإخبار عادة بالزمن الماضى، وبالصوت غير المباشر، حتى وإن كان المتكلم هو صاحب الملفوظ، لأنه يقدمه لنا وهو منه على مسافة (سليمان فى القسم الأول من ملفوظه). أما الصوت غير المباشر فيظهر لنا بجلاء فى المثال الرابع حيث المسافة زمانية وكلامية بين المتكلم (ابن سيف الكاتب) والملفوظ (قصة الجدار).

إذا تبين لنا هذا، أمكننا الذهاب إلى أن الجنسين الأساسيين فى الكلام العربى هما: القول والخبر. وإذا جاز لنا استعمال المفاهيم القديمة فى الاستعمال العربى، نعوض لفظة «القول» بالحديث، ونحملها معانى «القول» كما حاولنا تحديدها، وبذلك نضعها مقابل لفظة «الخبر». ولنا فى الدلالات التى وقف عندها التوحيدى، وهو يتحدث عن

«الحديث»، ما يجيز لنا عملية التعويض هاته (الإمتاع جـ١، ص ٢٥): اتصال «الحديث» بالجديد والحاضر. والخبر بالماضى.

٢ ـ ٢ ـ ثلاثة أجناس

إن الحديث والخبر باعتبارهما الجنسين الكبيرين يتحققان فى الكلام العربى بشتى الأشكال والصور. وكما يمكن أن يتجسدا نثراً كما تبين لنا ذلك من خلال الملفوظات ـ الأمثلة التى جئنا بها، يمكن أن يتجسدا من خلال الشعر. ولا يسعفنا المجال لتقديم الشواهد الدالة. ويكفى لأى مطلع على الشعر العربى أن يتبين هذين الحدين فى الشعر العربى. فالشاعر، شأنه شأن أى متكلم، يقول شيئًا أو يخبر عن شئ. ولما كان للشعر مكانه المتميز فى الكلام العربى، نعتبره جنساً كبيراً، ونضعه بين الحديث والخبر.

وهكذا، بانطلاقنا من صيغ الكلام، وبطبيعته، نميز بين ثلاثة أجناس: الخبر والحديث ويتوسطهما الشعر. ونشير إلى أن هناك تفاعلات عديدة بين هذه الأجناس. ويمكن لأى منها أن يتضمن الآخر أو يؤطره. وإذا أردنا إعادة قراءة صيغ الأداء الموظفة بصدد أى كلام عربى، نجدها لا تخرج عن هذه الصيغ الثلاث التى نحملها دلالات تعيينية خاصة. وكل منها فى الاستعمال العربى متعدد الدلالات، وقابل لأن يوظف بصدد أجناس مختلفة. هذه الصيغ هى: أنشدنا ـ حدثنا ـ أخبرنا.

فالإنشاد يتصل بالشعر، والحديث بالقول، والإخبار بالخبر.

هذه الأجناس الثلاثة تم إنتاجها فى الكلام العربى بصور وأشكال متعددة. وهى لاتزال تنتج إلى الآن، وإن اتخذت لها أنواعًا متعددة تتجلى من خلالها. بعض هذه الأنواع اختفى، وبعضها الآخر حديث الظهور. لكنها جميعًا قابلة لأن تؤول إلى هذه الأجناس الكبرى.

٢ ـ ٣ ـ السرد فى (الإمتاع والمؤانسة).

يتضمن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) كل هذه الأجناس. وذلك بسبب طبيعة المصنف التى حاولنا تحديدها أعلاه. وهى تتجاور وتتناوب ويتداخل بعضها ببعض. وبوقوفنا عند الخبر نجده يحتل مكانة متميزة فى الكتاب، ذلك لأن المسامرات لا يمكن أن تتم بواسطة الإنشاد والحديث فقط، ففى الإخبار مجال متسع للسمر إلى درجة أنه يرتبط به ارتباطًا كبيراً. ولما كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) حافلًا بكل الأجناس، نجد أن أنواع الخبر المتضمنة فى الكتاب، بسبب طبيعته الخاصة، لا تخرج عن «الأنواع الخبرية البسيطة»، ونقصد بذلك تلك الأنواع ذات البنيات البسيطة والأولية. لذلك نجدها تعتمد الإيجاز والقصر.

يمكننا توظيف مفهوم «السرد» للدلالة على مختلف الأنواع الخبرية، وذلك لتجنب الالتباس الذى يمكن أن يحدثه مفهوم «الخبر» الذى نجده «نوعًا» من هذه الأنواع، وذلك لكون مفهوم السرد أوسع وأشمل، ولا يمكننا نعت أى نوع من أنواعه بهذه السمة. لذلك نعتبره جنسًا، و«الخبر» نوعًا أوليًا. وتبعًا لهذا التحديد يمكننا التمييز، داخل الإمتاع والمؤانسة، بين نوعين سرديين هما: الخبر والحكاية.

٢ـ ٣ ـ ١ ـ الخبر:

نعتبر الخبر أصغر وحدة حكائية، ونميزه عن الحكاية بكون مركز التوجيه فيه يتمحور حول الفعل «الحدث». ويمكننا أن نسوق «ملحة الوداع» التى قدمت فى نهاية الليلة الأولى مثالا للخبر على النحو التالى:

١ ـ جحظة يدعو بناء ليبنى له حائطاً.

٢ ـ فى المساء يطلب البناء عشرين درهماً.

٣ ـ يستكثر جحظة الثمن:

(أ) عمل نصف يوم لا يساوى الثمن.

٤ ـ البناء يرى الثمن مناسباً:

(ب) الحائط يبقى مائة سنة.

٥ ـ سقوط الجدار.

٦ ـ جحظة يسخر من عمل البناء الذى انهار بناؤه قبل حصوله على ثمن أتعابه.

إن الخبر يتركز على «الحدث» (بناء الحائط). وكل ما دار بين البناء وصاحب الحائط من خصام، هو حول العمل

فى حد ذاته. وحين نعتبر الخبر أصغر وحدة حكائية فلكونه غير قابل لأن يحذف منه أى مقطع من مقاطعه التى يتكون منها.

٢ ـ ٣ ـ ٢ ـ الحكاية:

الحكاية أوسع من الخبر، ويمكنها أن تضم أكثر من وحدتين خبريتين. لكن مركز توجيهها لا ينصب على الحدث أو الفعل، ولكن على الفاعل، لأنه هو الذى تجتمع حوله، وتتأطر بصدده الوحدات الخبرية التى تضمها الحكاية. ويمكن ضرب حكاية «جريج الزاهد» مثالا لذلك (الإمتاع والمؤانسة. ج ٢، ص ٩٧ ـ ٩٨).

(أ) جريج يتعبد فى صومعته.

١ ـ أم جريج تأتيه وهو يصلى.

٢ ـ تطلب منه خلال ٣ مرات أن يكلمها.

٣ ـ فى كل مرة يختار صلاته.

٤ ـ أم جريج تدعو عليه لأنه عقها.

(ب) الراعى يحبل امرأة من القرية.

١ ـ راع يأوى إلى صومعة جريج، يضاجع امرأة.

٢ ـ المرأة تلد غلاماً من الراعى.

٣ ـ نفاذ دعاء أم جريج:

٣ ـ ١ ـ المرأة تتهم جريجاً.

٣ ـ ٢ ـ سكان القرية يهدمون الصومعة.

(جـ) جريج يكلم الصبى.

١ ـ جريج يقطع صلاته، وينزل للناس.

٢ ـ جريج يسأل الصبى.

٣ ـ الصبى يقر أن أباه هو الراعى.

٤ ـ تعجب القوم، وإعادتهم بناء الصومعة.

إننا فى هذه الحكاية أمام ثلاثة أخبار، كل واحد منها يمكن أن يستقل عن الآخر، وقابل لأن يتداول فى إبّانه بمعزل عن الذى يليه:

(أ) جريج لا يقطع صلاته من أجل الحديث مع أمه، فتدعو عليه.

(ب) راع تحبل منه امرأة، فتتهم الزاهد.

(جـ) الزاهد يكلم الصبى، فتظهر الحقيقة.

هذه الوحدات الخبرية الثلاث، تتوالى على صعيد الزمن، وتستغرق على صعيد زمن القصة مدة طويلة. لكن ما ينظمها جميعًا هو «الشخص» (جريج). فالوحدة الخبرية الثانية تبدو «خبراً» مستقلا (الراعى والجارية)، لكنه يتصل بـ «الشخص» من جهة فعل الاتهام الذى يوسم به.

هكذا، نلاحظ من خلال التحليل الفرق الحاصل بين الخبر والحكاية. ولما كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) زاخراً بالأخبار والحكايات، يمكننا إدخال مفهوم آخر للتمييز بينها جميعًا. لقد انطلقنا أولا من الجنس، فميزنا السرد عن الحديث والشعر. وداخل السرد (باعتباره جنسًا) ميزنا بين نوعين فى (الإمتاع والمؤانسة) هما الخبر والحكاية. والمفهوم الجديد الذى ندخله للتمييز بين الأنواع هو «النمط»، ويتصل بالغايات أو المقاصد من جهة، ومن جهة أخرى بطبيعة النوع فى حد ذاته. وهذا التمييز الجديد المتعلق بـ «الأنماط» يمكن أن يتسع لعدة إجراءات يضيق المجال عن حصرها. لذلك يمكننا أن نحدد النمط من الجهات التالية:

١ ـ فى الجهة الأولى ننظر فى الكلام من خلال علاقته بالتجربة الإنسانية، وفى مدى مطابقته للواقع أم لا. ويتيح لنا هذا التمييز بين الأليف والعجيب. يتحقق الأول عندما تكون المطابقة مع الواقع (الواقعى)، ويبرز الثانى عندما لا تكون المطابقة بسبب الانزياح الذى يحدثه التخيلى (العجيب). وعندما ننظر فى حكاية «جريج الزاهد» من هذه الجهة، نجد فى كلام الصبى ما يحقق عدم المطابقة. فى حين نجد فى خبر «بناء الجدار» ما يثبت صلة السرد بالواقع.

٢ ـ وفى الثانية، يبرز لنا بجلاء الأثر الذى يحدثه السرد فى المتلقى. وأمكننا حصر الآثار التالية التى تكمن فيها مقاصد السرد من خلال التمييز بين «الجد» و «الهزل». وهكذا نجد خبر بناء الجدار ذا مقصد هزلى، فى حين

نجد حكاية جريج تقوم على الجد. يمكن أن يتداخل الجد والهزل، ومن خلال متابعة ما ينجم عنهما منعزلين أو متداخلين يمكننا النظر فى السرد من خلالهما، عبر تحقيق المقاصد التالية:

ـ التعرف:

عندما يكون الغرض من السرد (حكاية/ خبر...) الإخبار بشئ ما، وتوصيله إلى المتلقى بهدف تحصيل المعرفة بشئ ما.

ـ التدبر:

وهو يتجاوز التعرف لأن الغاية ليست تحصيل المعرفة فقط، ولكن أيضًا تحقيق العبرة عن طريق التأمل والتفكير. ويبرز لنا هذا واضحًا من خلال «حكاية جريج»، وفى كل الحكايات التى تجرى مجراها.

ـ التفكه:

ويكمن فى تحصيل المتعة من السرد سواء كانت وجدانية أو حسية. ويبدو هذا واضحاً من خلال خبر بناء الجدار.

وهذه المقاصد مجتمعة تتحقق من خلال كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، الذى من خلال عنوانه نجد تحقيق هذه الغايات كلها.

٣ ـ وأخيراً، نحدد النمط من جهة الأسلوب، أو اللغة الموظفة فى إرسال السرد، وهو يكون إما سامياً، أو منمطاً، أو مختلطاً. ونجد السرد فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) غالبًا ما يعتمد الأسلوب الأول، ويندر حصول الثانى والثالث.

يسمح لنا إدخال النمط بأشكاله الثلاثة، بالتدقيق فى صور الأنواع وتدقيق ملامحها، وذلك لكونه يتصل بكل الأنواع. فالعلاقة بالتجربة والمتلقى والأداة تتحقق مجتمعة، أيًا كان النوع. وهو (النمط) يسهم فى تحديد النوع تحديداً دقيقاً.

بهذه التمييزات بين الأجناس والأنواع والأنماط نجترح تصوراً جديداً، ومتكاملا لقضية الأجناس فى الكلام العربى، ونتجاوز بذلك التصنيفات السائدة عندنا، التى تضع لنا لوائح لا نهاية لها من الأنواع السردية على غرار التصنيفات:

١ ـ الاسمية = قصص الحيوان، قصص الجان، الملائكة، المغفلين والأذكياء...

٢ ـ الموضوعية = قصص دينية ـ اجتماعية ـ عاطفية ـ سياسية...

٣ ـ النوعية = قصص أسطورية ـ خرافية ـ كرامات ـ مناقب، نادرة...

٤ ـ تيمية = قصص رمزية ـ واقعية ـ عجائبية...

وما شاكل هذا من التصنيفات غير الدقيقة، والعامة، بصورة تجعلنا لو أردنا تحليل أثر سردى ما لوجدنا كل هذه المسميات متضمنة فيه بصورة أو أخرى.

٢ـ ٤ ـ تركيب:

٢ـ ٤ ـ ١

وقف كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عند نوعين سرديين هما الخبر والحكاية، وذلك بسبب طبيعة الكتاب، وطبيعة المجلس الذى كان يقوم على التنوع، والانتقال من جنس كلامى إلى آخر.

٢ـ ٤ ـ ٢

من جهة النمط، ظل الأسلوب المعتمد فى سرد الأخبار والحكايات سامياً، وذلك لخصوصية الكتابة عند أبى حيان، وقلما تم اللجوء إلى الأسلوب المختلط. وهنا يمكن تسجيل بعض الفروق بين التوحيدى والجاحظ الذى كان أميل فى سرد الأخبار والحكايات إلى الأسلوب المنحط.

٢ ـ ٤ ـ ٣

فى علاقة التوحيدى بالمتلقى (مباشراً أو غير مباشر) المتفاعل، كانت أخباره وحكاياته ترمى إلى التعرف أو التفكه أو التدبر بحسب رغبات المتلقى التى تحدد له نمط السرد ومقاصده. ونلاحظ كذلك أن سرده كان يراوح فيه بين ما هو واقعى (أليف)، أو عجائبى (تخييلى). وبتحقيق كل هذه الأنماط، وبهذا الشكل من التكامل، كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) فى كل أجناس الكلام (شعر ـ حديث ـ سرد)، وفى مختلف الأنواع والأنماط كتاب متعة ومعرفة، ويمثل

بصورة متكاملة واقع الثقافة العربية فى القرن الرابع الهجرى، ويعكس بشكل دقيق صورة المثقف النموذجى، كما يظهر من خلال المتكلم والسامع.

٣ ـ الخطاب:

٣ ـ ١ـ الدعوة إلى الكتابة:

٣ ـ ١ـ١

إن الدعوة إلى الكتابة، مثل الدعوة إلى الكلام، فى الثقافة العربية القديمة. ولعله لهذا الاعتبار كانت العديد من المؤلفات والمصنفات عبارة عن «رسائل» توجه إلى شخص معين (واقعى أو تخييلى) طلب من الكاتب التأليف فى غرض معين (الجاحظ مثال واضح). والانتقال إلى الخطاب، انتقال من المظهر الشفاهى للكلام إلى مظهره الكتابى. ومثلما دعا ابن سعدان التوحيدى إلى مجالسه بهدف الاستماع إليه فى قضايا خاصة، دعا أبو الوفاء المهندس التوحيدى إلى تقييد وتدوين ما جرى بينهما فى هذه المجالس:

«وهذا فراق بينى وبينك وآخِر كلامى معك، وفاتحة يأسى منك ... إلا أن تطلعنى طِلع جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هدْب الحديث عليه؛ وتصرفتما فى هزله وجدّه، وخيره وشرّه، وطيّبه وخبيثه، وباديه ومكتومه، حتى كأنى كنت شاهداً معكما، ورقيبًا عليكما أو متوسطاً بينكما...» (الإمتاع / ج ١، ص ٦ ـ ٧).

٣ ـ ١ ـ ٢

يدعو أبو الوفاء التوحيدى إلى نقل ما جرى ليطلع عليه فى خلوته، وهو يصمم على أن يكون النقل أميناً إلى أقصى حد، ليحس وكأنه كان حاضراً فى تلك المجالس. إننا من خلال الدعوة إلى الكتابة ننتقل:

- من الكلام إلى الكتابة.
- من اللسان إلى القلم.
- من المتكلم إلى الكاتب.
- من السامع إلى القارئ.

وكل هاته الانتقالات تستدعى شروطًا خاصة ملائمة لطبيعتها وخصوصيتها. لكل ذلك نجد أن شروط الكلام ليست هى شروط الكتابة، وإن كان العقد ثابتًا فإنه يتغير بانتقاله من وضع إلى آخر.

٣ ـ ٢ ـ العقد الكتابى:

٣ـ ٢ـ .

تتحدد شروط القارئ (أبى الوفاء) فى مجموعة من الأسس التى تقوم عليها عملية الكتابة. ونتبين من خلالها أننا أمام قارئ نموذجى أو مثالى. ويمكننا اختزال هذه الشروط فيما يلى:

٣ ـ ٢ ـ ١ ـ الإبداع:

ندخل تحت هذا المفهوم كل ما يتسع للكلام المكتوب الذى حددته البلاغة العربية فى أرقى صورها فى القرن الرابع الهجرى. ويمكننا اعتبار شروط أبى الوفاء المهندس بمثابة «بيان للكتابة». وهى تذكرنا بصحيفة بشر بن المعتمر فى طريقة صياغتها:

«... ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحًا، والإسناد عاليًا متصلًا، والمتن تامًا بيناً، واللفظ خفيفًا لطيفًا، والتصريح غالبًا متصدراً، والتعريض قليلًا يسيراً، وتوخ الحق فى تضاعيفه وأثنائه، والصدق فى إيضاحه وإثباته، واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر...» (الإمتاع / ج ١، ص ٨ ـ ٩).

لا تختلف شروط القارئ عن شروط السامع من حيث الكيفية والمحتوى. لكن الفرق الأساسى نجده بين الكلام والكتابة. وذلك ما نتبينه فى النقطة التالية.

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ عدم المحاكاة:

ينصح أبو الوفاء التوحيدى قائلًا:

«ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ. وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء

في جانب، فإن صناعتهم يفتقد فيها أشياء يؤاخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تتشبه بهم، ولا تجر على مثالهم...» (الإمتاع / ج ١. ص١٠).

إن في عدم محاكاة التوحيدي للبلاغيين والمنشئين دعوة إلى التميز عنهم على صعيد الكتابة، كي لا يهتم باللفظ دون المعنى أو العكس، كما كان جاريًا في البلاغة العربية حيث يتم الانتصار لأحدهما دون الآخر.

وبربطنا الإبداع وعدم المحاكاة على صعيدي اللفظ أو المعنى، تتحقق كل الشروط المنصوص عليها ليكون الكلام تامًا والكتابة بينة وكاملة. وبذلك نلاحظ أن كلا من السامع والقارئ نموذجيان. فعند كل منهما تصور متكامل ودقيق للكلام أو «الخطاب». وعندما نجد التوحيدي يقبل هذه الشروط مجتمعة؛ فمعنى ذلك أنه مثال أو نموذج للمتكلم والكاتب. وكما اشترط التوحيدي على الوزير رفع الكلفة، سيشترط على القارئ شرطًا خاصًا. وهو عدم اطلاع غيره على «الرسالة» لأن فيها وجهات نظره الخاصة في بعض معاصريه لا يريد أن يطلعوا عليها: «فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف» (الإمتاع / ج ٢، ص ١). وباستثناء هذا الطلب، فإنه يلتزم بكل الشروط، ويكون مبدعًا بحسب ما تتطلبه شروط الكتابة.

٣ ـ ٣ ـ . الشفاهي والكتابي:

٣ ـ ٣ ـ ١

بين المشافهة والكتابة مسافة زمانية ومكانية. فالمجلس مقام خاص للتواصل يحضر فيه طرفا الكلام (المتكلم/ السامع)، لذلك يجرى الكلام وفق شروط مناسبة. أما الكتابة فشئ آخر. وذلك لاختلاف المقام والأداة، يستشعر التوحيدي هذه المسافة فيخاطب أبا الوفاء قائلًا:

«إنما نثرت بالقلم ما لاق به. فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت. والاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة...» (الإمتاع... ج ٣، ص ١٦٢).

يعي الكاتب جيدًا دوره عندما يكون أمام بياض الورقة، إذ عليه أن يوصل الخطاب إلى متلق غير مباشر. وهنا تحضر المسافة المكانية. فالاسترسال في الكلام لا يمكن أن يتحقق بالوتيرة نفسها في الكتابة. ذلك لأن المتكلم أمام سامعه يستعين بوسائط عديدة وهو يؤدي كلامه. فالحركات، ونبرات الصوت، كلها تساعد على ملء العديد من الفجوات أو الثغرات التي لا يمكن ملؤها في الكتابة دون إعمال الروية، وضبط تركيب الكلام وبنائه لحصول المعنى وبلوغه إلى المتلقي.

هذه المسافة لا يمكن تجاوزها إلا بالخضوع لقواعد تأليف الكلام على صعيد الكتابة، وهي غير قواعد الكلام المباشر. لذلك تستدعي الروية الزيادة (ملء الثغرات):

«ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدي وبعدك، لم أجد بدًا من تنميق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن به المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية» (الإمتاع / ج ٣، ص ١٦٢).

إن التنميق، والإصلاح، والتكلف، كلها عناصر تمليها عملية الكتابة، ليستقيم الخطاب، ويتم بلوغ القصد. بل إن هذه الزيادات تمتد لتمس الألفاظ وتأليفها، والتعليق عليها بواسطة الشرح والتوضيح:

«ولم آل جهدًا في روايتها (الأحاديث) وتقويمها، بل زبرجت كثيرًا منها بناصع اللفظ، مع شرح الغامض، وصلة المحذوف، وإتمام المنقوص». (الإمتاع / ج ٢، ص ١).

تتأكد لنا من خلال بعض الشواهد التي أتينا بها، وهناك كثير غيرها يسير في المنحى نفسه، المسافة الكبيرة بين الشفاهي وما يستدعيه، والكتابي وما يتطلبه. ونجاح التوحيدي في الوعي بهذه الفروق والإمساك بخصوصيتها يجعلنا فعلا أمام كاتب حقيقي، يمتلك ناصية اللسان، امتلاكه ناصية القلم.

٣ ـ ٣ ـ ٢

يبرز لنا البعد الكتابي بارزًا في الكتاب، ومؤطرًا للبعد الشفاهي ومستوعبًا له. يظهر لنا الشفاهي واضحًا، وذلك

بسبب طبيعة الكتاب (المحاورات ـ المحاضرات)، لكن نقل هذا البعد إلى الكتابي كما يبدو لنا من خلال الانتقال من صيغة إلى صيغة: مرة يخاطب السامع، وأخرى يخاطب القارئ، تارة بمعارف، وطوراً بهواجس الذات يجعلنا نرى في (الإمتاع والمؤانسة) كتاباً مزدوجًا تطالعنا فيه، وفي آن ، صورة المثقف النموذجي في الثقافة العربية القديمة وهو يحاضر أو يصنف، وصورة الإنسان المتفاعل مع عصره، والمعبر عن ذاتيته. وهذه السمة لم تجتمع إلا لدى القلائل من الكتاب والمثقفين العرب القدامى. ومن بين هؤلاء نجد التوحيدي يتبوأ مكانة خاصة.

٤ ـ . تركيب.

٤ ـ ١

بربطنا المجلس والكلام والخطاب كنا نروم الإحاطة بثلاثة وسائط تجلت من خلالها الثقافة العربية إنتاجًا وتلقيا. فالمجلس، باعتباره الفضاء الأساسي لإنتاج الكلام، ظل يتخذ طابعًا متميزاً داخل هذه الثقافة عصوراً طويلة. ولا يعني ذلك سوى ارتهان الإنتاج الثقافي إلى البعد الشفاهي ـ التداولي، حيث تكون العلاقة مباشرة بين المنتج والمتلقي. وبسبب هذا الطابع المباشر تلونت الثقافة العربية بسمات خاصة يمليها «المقام». لذلك تعددت المجالس، واتخذت أبعاداً تختلف باختلاف الجماعات الاجتماعية والثقافية. يبدو ذلك في كون التجليات الثقافية المختلفة هي وليدة هذه المجالس في تنوعها واختلافها. فمنذ أن قيل «اعتزل عنا واصل»، كان معنى ذلك اختلافه عن غيره بمجلسه، وبالتالي بكلامه. لذلك نلاحظ أن مجالسه الخاصة تختلف عن مجالس العامة. والعديد من مجالس العامة ظل يقابل بالرفض والازدراء. وهذه جميعاً تختلف عن المجالس السرية (إخوان الصفا مثلا).

٤ـ ٢

لعب البعد المجلسي دوراً مهمًا في تداول قيم نصية ومعرفية خاصة.

فبحسب نوعية المجلس، كانت الثقافة تتداول. ولم تكن عملية الكتابة سوى تدوين، أو تقييد لما قيل في المجلس (الإملاء)، أو إعداد لما يمكن أن يقال فيه. وهذا التصور كانت رؤيته منبثقة عن البعد الشفاهي للتداول المعرفي. وفي هذا المضمار تحضر التقاليد التي أرسيت منذ صدر الإسلام بشأن التعامل مع الكتاب، والكتابة، والتي ظل فيها تأكيد الرواية أهم من الابتداع. وهذا ما جعل المثقف العربي القديم ينظر إلى مقداره ومكانته، بقدر حافظته وذاكرته؛ إذ من خلالهما تتبين كفايته في تخزين النصوص، وقدرته على استحضارها والمحادثة بها. لذلك لا غرابة أن نجد العديد من المصنفات العربية، والمعتبرة أمهات التراث العربي، لا تخرج عن كونها تخزينًا للنصوص، وتنظيمًا لها بطريقة تمكن المتلقي من التعامل معها بقصد استحضارها، والمحاضرة بها.

٤ ـ ٣

يندرج كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ضمن هذا الضرب من التصنيف الذي نسميه بـ «المصنف الجامع». وتكمن طبيعة العمل الذي قام به المنسوب إليه هذا المصنف في اعتباره قام فقط بـ «جمع» و «نظم» ما تشتت من نصوص، وفق نظام خاص، برع المصنفون فيه وتفننوا في ابتكار أساليب عديدة ليتميز بعضهم عن بعض. ويمكن تقسيم هذه المصنفات الجامعة إلى قسمين: عام وخاص. فيمثل للعام بكتاب (الإمتاع والمؤانسة)، والخاص بكتاب (الصداقة والصديق). فالأول حاول فيه التوحيدي أن يلم بنصوص مختلفة، وفي موضوعات متباينة، عكس المصنف الثاني الذي خصه بموضوعة واحدة (الصداقة).

٤ـ ٤

ترك لنا العرب القدامى مصنفات جامعة عامة عديدة. ويمكن اعتبار كل منها ذخيرة نصية خاصة بجامعها أو مصنفها، أو خلفيته النصية التي تتشكل منها ثقافته. نذكر من بين هذه المصنفات على سبيل المثال لا الحصر:

(عيون الأخبار)، (نثر الدر)، (ربيع الأبرار)، (محاضرة الأبرار)، (الموفقيات)، (البصائر والذخائر)، (الكشكول)، (المخلاة)...

إنه حقًا تراث هائل من المصنفات الجامعة العامة والخاصة، وفي مختلف العصور، لم نولها بعد ما تستحق من

الاهتمام والعناية. إنها مصنفات جامعة لشتى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه. وهى كما تسمح لنا بدراستها فى تطورها التاريخى، تمكننا فى حال دراستها متفرقة من التبصر بمختلف جوانب الثقافة العربية وعلى المستويات كافة، وتفيدنا فى تشكيل فكرة واضحة عن معالم هذه الثقافة.

اعتبرت هذه المصنفات بمختلف أنواعها من كتب «المحاضرات» التى «يحاضر» بها فى المجالس. وهى تأكيد للبعد الشفاهى الذى أومأنا إليه، لذلك نجد أن ما «يحاضر» به مشترك بين العديد من هذه المصنفات، وهذا ما ساعد على «تداول» مجموعة من النصوص واستمرارها على مدى العصور.

٤ ـ ٥

يتميز كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عن مختلف المصنفات الجامعة، رغم التقائه مع العديد منها فى شتى الجوانب من خلال النقط التالية:

١ ـ الحضور المتميز والقوى لذاتية التوحيدى. وهذا الحضور لا نلمسه فى العديد من هذه المصنفات التى ظلت عبارة عن تجميع معين للنصوص، أو وفق نسق خاص.

٢ ـ الحضور المتميز للعصر الثقافى الذى عاش فيه التوحيدى. ويبدو ذلك فى كون (الإمتاع والمؤانسة) قدم لنا إفادات مهمة بشأن معاصريه من الكتاب والفرق والجماعات، فى حين اكتفت المصنفات الجامعة الأخرى برسم حدود بين العصر الذى عاشت فيه، والعصور التى تجمع شذرات من نصوصها.

٣ ـ الحضور الخاص لأسلوب التوحيدى: ويومئ هذا الحضور إلى حضور ذاتيته بشكل كبير، بالمقارنة مع المصنفات الأخرى الجامعة، بما فيها مصنفاته هو، وبالأخص (الذخائر والبصائر).

٤ ـ ٦

نتبين من خلال (الإمتاع والمؤانسة) ومن سواه من المصنفات الجامعة، سواء كانت عامة أو خاصة، الترابط الحاصل بين المجلس والكلام الخطاب. ويمكن اختزال هذا الترابط من خلال تصوير ابن عربى لكتابه (محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار)، وهو كما يبدو من عنوانه من المصنفات الجامعة، الذى يكتب فيه:

«وقال لى بعض الأدباء. قال مصعب بن الزبير: «إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون، ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما يسمعون» (ص ٧، ج ١).

من الحديث إلى السماع، ومن السماع إلى الحديث مروراً بالحفظ والكتابة، نجد أنفسنا أمام دائرة كبرى ومتواصلة من الإنتاج والتلقى... وقراءتنا لهذه الدائرة الكبرى، وما تتسع له من دوائر صغرى، ومحاولة فهمنا لمختلف أبعادها وعلاقات بعضها ببعض، سواء تعلق الأمر بأطرافها: المتكلم والسامع، والحافظ، والكاتب، والقارئ، أو أجناس وأنواع وأنماط موادها، فى لحظة زمنية معينة، أو فى صيرورة تاريخية... هو الكفيل بجعلنا نمتلك معرفة أدق بثقافتنا فى تشكلها وصيرورتها، وبالإنسان العربى منتج هذه الثقافة ومتلقيها فى الزمان والعصر، فى الماضى والمستقبل.

هوامش

(١) محيى الدين بن عربى: **محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار**. تحقيق: محمد مرسى الخولى. دار الكتاب الجديد. القاهرة ١٩٧٢: ج ١ ـ ص ٧.

(٢) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. المكتبة العصرية ١٩٥٣.

(٣) على بن محمد الجرجانى: **كتاب التعريفات**. مكتبة لبنان ـ بيروت ١٩٨٥، ص، ٢٠٨.

(٤) حاولنا طرح هذا التصور، واقتراحه فى دراسة قيد الطبع عن المركز الثقافى العربى ـ بيروت ١٩٩٦ تحت عنوان: **مقدمة للسرد العربى: البنيات الحكائية فى السيرة الشعبية**.

المجلسيات والمقامات والأدب العجائبى

من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح:

دراسة فى أطر السرد وتقنياته فى النثر العربى

كمال أبو ديب*

I ـ القسم الأول: تأملات مبدئية

١ ـ

لاتزال نظرية الأنواع الأدبية فى العربية بحاجة إلى قدر كبير من التأمل والتدقيق والتطوير. فليس ثمة مقولات أدبية تتجاوز النوعين الرئيسيين، النظم والنثر، إلا فى ذلك النمط من الإنتاج الأدبى الذى ننسب نشوءه، خطأ، إلى تأثير الآداب الغربية فى القرنين الأخيرين من الزمن. ولقد سعى العرب القدماء إلى تأسيس نظرية للأنواع الأدبية نابعة بصورة كلية من النتاج الإبداعى العربى، مستخدمين فى ذلك مجموعة من الأسس التصنيفية والمحكات التوصيفية التى لم تمتلك قدرا وافيا من الاضطراد والتناسق، من جهة، ولم يتشكل حولها إجماع كاف ليمنحها الاستقرار الضرورى لتبلور موروث نقدى وتصورى راسخ وجلى، من جهة أخرى. إن تصنيفات ثعلب فى (قواعد الشعر)، مثلا، شيقة دون شك، لكنها لم تكتسب ما هو ضرورى من الفعالية النقدية، والاتساق، والإجماع، لتصبح أساسا لنظرة شاملة فى الأنواع الأدبية. وليس هناك من ريب كذلك فى جدوى العديد من المقولات والفصلات التى بلورها قدامة وأبو هلال العسكرى وابن رشيق وحازم القرطاجنى وغيرهم، لكنها جميعا لم تؤد إلى استقرار نظرية فى الأنواع الأدبية على قدر كاف من الشمولية والكمال الأشكالى لتوصيف النتاج الإبداعى العربى، على مدى زمانى أو مكانى واسع.

بين ما أسعى إليه فى البحث الحالى بلورة تصور نقدى ينبنى على المعطيات الإبداعية فى النثر العربى، كما تتمثل فى نتاج أبى حيان التوحيدى، من جهة، وفى تراث إبداعى مغاير له، بل قد يكون مضادا له تماما، من جهة أخرى. واختصارا للوقت والمساحة الطباعية فإننى لن أقدم الآن تفاصيل وافية عن التصور الذى أسعى إلى بلورته، بل سأكتفى بتخطيط مكوناته الأساسية.

٢ ـ

يمثل نثر أبى حيان التوحيدى القطب الأول من تصنيف ثنائى ـ مبدئيا ـ أتبناه هو: أدب الخيال المعقلن[١]/ أدب

* أستاذ الأدب العربى، جامعة لندن.

الخيال الجموح. ويتشكل كلا القطبين فى إطار تصورى وأدائى أود أن أسميه بأدب المجلس، وأسمى النوع الأدبى الذى ينتج فى سياقه «المجلسية»، وجمعها «المجلسيات». ويبدو لى ممكنا تماما أن اكتشاف هذا النوع الأدبى والسياق الأدائى الذى تشكل فيه ـ وهو المجلس الجماعى الرسمى الذى ينعقد عادة لغرض محدد هو مناقشة أمور أدبية وفكرية وفلسفية ولغوية ودينية ذات طبيعة إشكالية أو معضلة معرفية أو بحثية أو جدالية أو جزافية.. إلخ، فى مقر ذى سلطة دنيوية أو دينية ـ يسمح لنا بتفسير المصطلح الذى أطلق على نوع أدبى عربى مشهور لايزال يحيط به قدر كبير من الغموض هو فن «المقامة». فالمقامة فى تصورى هى النوع المضاد للمجلسية: الثانية ترسخت فى الجلوس الفعلى فى مكان محدد، مسمى ومألوف أو مشتهر عادة؛ والأولى تدين بوجودها لحس نام بالمفارقة اللاذعة وميل إلى التفكه، واشتق اسمها من نقيض الجلوس وهو القيام (دون أن يعنى ذلك بالضرورة أنها كانت تتشكل وتؤدى وقوفا بالفعل)[٢]. إن الأمر مطابق تماما، لكن طباقا عكسيا من حيث المضمون، للتصور التقويضى الساخر الذى يتمثل فى بيت أبى نواس المشهور:

«قل لمن يبكى على رسم درس
واقفا ما ضر لو كان جلس»

أى أن فن المقامة نشأ على خلفية تراثية إبداعية مثّل الجلوس فيها، كما مثل المجلس، الإطار الأدائى والتصورى الذى يجسد بنية معرفية، ورؤية معينة للعالم، واهتمامات محددة بهما، خاضعة جميعها لمشاغل التراث الرسمى ومجسّدة لتركيب متميز من تركيبات السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية والفنية والثقافية. واكتسبت المقامة خصائصها من عملية نقض ضمنى تصورى لمعطيات المجلسية، فلم تربط نفسها بسياق تصورى وأدائى محدد، بل حدثت فى سياق سردى سمته الأولى الانفتاح والوجود فى الفضاء الخارجى، فى الهواء الطلق غالبا. أى أن المجلسية والمقامة شكلتا فضاءين متعارضين تعارض المغلق والمفتوح. غير أن كلا المجلسية والمقامة ظلتا لزمن ما نتاجا لفاعليات الخيال المعقلن. ومن مكان ما فى فضاءيهما انبثق النمط الإبداعى الذى مثل نقيضهما الفعلى، مع أنه أحيانا نسب إلى نفسه الوقوع فى إطار المجلسية، وهو ما سأسميه الآن «الأدب العجائبى» أو «أدب الخيال الجموح المنتهك».

هل هناك من شك فى أن المجلس شكل السياق المكانى الجذرى لنشأة كثير من أنماط الإبداع فى العربية؟ أليس هناك من دلالة لانتشار كلمة «المجلس» فى مصادر عدة، بدءا بمجالس ثعلب المبكرة جدا تأليفيا وانتهاء بمجالس أبى حيان التوحيدى التى أنتجت أعماله الرائعات من مثل (المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة)؟ بل لنتأمل واحدا من أقدم الشواهد التى نوقشت على المجاز والاستعارة فى بيت المهلهل الجاهلى: «واستبّ بعدك يا كليب المجلس» لنرى عراقة المجلس ودوره فى بنية الحياة الاجتماعية. ثم لنتأمل الصيغة التى تستمر حتى الآن للمجلس فى بعض البيئات العربية، مثل المقيل اليمنى، لنستجلى طبيعة الدور الذى يلعبه المجلس وخطورته السياسية والاجتماعية والثقافية، فى حيزات معينة من الوجود العربى.

٣ ـ

يبدو لى ممكنا أن أطرا مختلفة قد تشكلت ونشأت متخصصة بنشاطات محددة. ثمة «الحلقة»، التى يبدو أنها تخصصت بأمور المعرفة الموروثة من اللغة إلى الدين؛ وثمة «المجلس» الذى يبدو أنه تخصص بأمور المعرفة المحدثة، من المنطق والفلسفة إلى الكلام والمذاهب والعلوم الطبيعية، وثمة الملتقى الآخر الذى نشأ ضمنه فن القصاصين، والأرجح أن كلمة «المجلس» لم تطلق عليه. ويورد أبو حيان مقطعا مهما يمثل هجوما لاذعا على القص وعلى القاص، ومن يتحلق حوله ويقف مستمعا إليه. وهو مقطع رائع الدلالات سأناقشه بعد قليل. ومما يرجح هذه الفرضية أن العرب عرفوا نمطين آخرين من التجمع اختصا بمصطلحين مؤكدين هما «المربد»، الذى يبدو أنه كان تجمعا شعريا، و«السوق» الموسمى الذى يبدو أنه كان تجمعا تجاريا واقتصاديا. ولا شك أن تحلقات وتجمعات مشابهة فى طبيعتها كانت ذات وظائف مغايرة ومتخصصة، بينها الدينى الطقوسى، مثل الحج، وبينها الدنيوى اليومى، مثل القوافل التجارية والأسواق.

وكى لا يبدو هذا الإطار التصورى كاملا كمالا يشعر باستحالة أن تكون الأمور على هذا القدر المطلق من الاتساق، أود أن أسارع إلى القول بأن كل هذه الأطر مرت بمراحل تطورية على مدى زمنى شاسع، وأن أيا منها لم يكن منضبطا مغلقا انغلاقا كليا لا يسمح بنفاذ نشاطات مغايرة إليه. بمعنى أن المجلسية كانت فى مرحلة مبكرة الإطار الأدائى للمعرفة الموروثة قبل أن تكتسب تخصصها واتساقها المعرفى. كما أن بعض المقامات نسب إلى نفسه صفة التشكل فى سياق المجلس الجماعى شبه الرسمى، وهكذا. غير أن أهم ما أود تأكيده هو أن هذه التقنيات والأطر لم تكن بالصرورة واقعية فعلية، بل كانت ابتكارات متخيلة ابتدعها الفنان لأغراضه الخاصة. وإنه لمن السذاجة بمكان أن نعتقد أن ليالى التوحيدى ومجالسه فى (الإمتاع والمؤانسة) كانت فعلا أحداثا تاريخية وقعت له مع الوزير أبى عبدالله العارض أولا، ثم قام بتدوينها لأبى الوفاء المهندس، كما يزعم. إن نظرة سريعة إلى حجم مادة كل ليلة من الليالى لتشعر باستحالة أن تكون تلك المادة قد أديت واكتملت فى الإطار الزمنى المحدد للمجلس، وهو سهرة فى مجلس وزير. ولعل الصعوبة التى وجدها أحمد أمين فى تحديد الشخصية التاريخية التى يسميها أبو حيان بهذا الاسم أن تعود إلى هذه السمة التخيلية للأمر بأكمله. وما أدعيه ينطبق على المجلسيات، والليالى، والمقامات، بل على الحلقات أيضا. ومن الدال جدا، كما لاحظ أحمد أمين بذكاء، أن ليالى التوحيدى «أشبه شئ» بليالى شهرزاد، مع اختلاف جوهرى فى خصائص كل منهما [المقدمة، ج١، ص: (ص)]. وما أظن أيا منا على قدر من السذاجة (والعباطة؟) كاف ليوقن أن شهرزاد جلست فعلا ألف ليلة وليلة تقص على شهريار الصامت المشدوه حكاياتها الصاعقة، وأنها لم تفعل شيئا سوى الحكى، ولم تحتج مرة واحدة إلى السعال أو الذهاب إلى المرحاض، ولم تصب ليلة بطمث أو بصداع، كالصداع الذى يشجنى الآن !، يمنعها من الكلام لساعة أو ساعتين خلال هذه السنوات الطوال. إن مفهوم الليالى، تماما كمفهوم المجلس، ابتكار تخيلى حاذق من أجل أن يتم فعل السرد الإبداعى على أجمل وجه يملك الفنان أن يحققه.

ومن هنا، فإننى أزعم أن مفهوم الليالى أحد الابتكارات المدهشة للفاعلية الإبداعية العربية، بلوره أولا أبو حيان التوحيدى[٣]، بعد أن كان قد تشكل أصلا فى هيئة المجلس، واستعاره منه الخيال الشعبى ليرد به على الثقافة الرسمية السائدة، ويقوض مقوماتها بابتكار عوالم سحرية مدهشة خوارقية، وتصور للعالم والقيم والمجتمع والثقافة مناهض ومناقض لما تجسده وتصدر عنه وتفرزه تلك الثقافة الرسمية. ومن أجل الغلو فى القيمة السحرية الإدهاشية لمبتكرات هذا الخيال، زعم القاص العربى لما يبتكره أصولا ومناخات وشخصيات غرائبية فارسية الأصل أو هندية ــ تماما كما يفعل الروائى المعاصر؛ ولنتأمل مثلا جون فاولز أو خورخى لويس بورخيس أو حليم بركات أو نجيب محفوظ أو جمال الغيطانى أو سلمان رشدى. لقد ابتكر مبدع (ألف ليلة وليلة) شهرزاد باسم غير عربى وشخصيات غير عربية، لكن بقيم أخلاقية وفكرية وجمالية و«جمالاتية» عربية تماما، كما ابتكر التوحيدى أسماء وأجواء فارسية غرائبية لبعض حكاياه، وكما ابتكر السهروردى أجواء غرائبية لقصتيه الجميلتين «جناح جبريل» و«الغربة الغربية»، وكما ابتكر مؤلف كتاب (العظمة)، كما سيظهر بعد قليل، سياقا زمانيا غرائبيا لحكاياه، وموضعها مكانيا فى سرنديب بالهند، ونسب المعرفة التى يرويها إلى آدم والنبى دانيال، رغم السياق الإسلامى الواضح لما يرويه، ورغم الصراع التاريخى الحاد بين الإسلام واليهودية.

٣ - ١

وبصيغة أكثر تفصيلا وتعميما، بوسعى القول إننى أعتبر (الإمتاع والمؤانسة) خاصة (وعددا من كتابات التوحيدى الأخرى) عملا تخيليا ابتكر فيه تركيبة جديدة تستند إلى فكرة المجلس ودوره التاريخى فى المجتمع العربى والثقافة العربية، وتخرج فكرة المجلس من كونها تعبيرا عن حدث حقيقى تاريخى إلى كونها مكونا أساسيا فى لعبة تخيلية بارعة يمزج فيها أبو حيان بين المجلس والليلة، ويركب كتابه البديع من هذين الكونين، كإطار مكانى وزمانى متخيل لما ينتجه من إبداع تخيلى يضم الأحداث والشخصيات المختلفة المتباينة؛

أى أنه عمليا يخلق لعبة مسرحية تبرز فيها عشرات الشخصيات، ويسود فيها الصوت الملقن الذى يلقنها ما تنطق به وتفصح عنه.

وما يعنيه هذا الكلام هو أننى أنظر إلى هذا العمل باعتباره بنية مسرحية لا تعنينى علاقتها بالواقع، ولا أظنها تدوينا لشخصيات ومنطوقات تاريخية فعلية، بل أعتبر النصوص التى ترد فيها، من خلف أقنعة كثيرة، أصواتا متعددة لأبى حيان الواحدى التوحيدى(٤) ولرؤيته المتميزة لثقافة عصره وبعض مشكلات مجتمعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من جهة، ثم لرؤياه المتعلقة بالثقافة البشرية والوجود الإنسانى على مستوى ميتافيزيقى عال، من جهة أخرى.

ويملأ أبو حيان هذا المسرح بالصراعات الاحتدامية بين التأويلات المختلفة والمتناقضة للوجود الإنسانى والأسئلة الكبرى المطروحة على الإنسان، متنقلا من اليقين إلى الشك، ومن الإيمان إلى التساؤل عن مشروعية الإيمان أو جدواه، ومن النظام الكلى الذى تمثله الثقافة فى أصولها الأولى إلى التشظى المعرفى الذى اتسم به العصر، بفضل تعدد الفاعليات الثقافية والفكرية ومصادر المعرفة المتعارضة، من المعرفة اللغوية العربية إلى المعرفة الفلسفية اليونانية وإلى الاكتناه المعرفى/ الوجدانى الذى مثله التصوف، ثم إلى عشرات المكونات الثقافية الأخرى.

وخلال ذلك كله، يفصح التوحيدى عن مأساته الشخصية الخاصة، وعن الصراعات والنزاعات الداخلية التى تشجه فى تعامله مع الطبقة التى انتمى إليها أصلا، وانتقاله إلى موقع الجليس لمن يملكون أعنة القوة والسلطة فى المجتمع، و إلى موقع السلطة المعرفية داخل الثقافة، ثم فى تعامله مع تناقضاته التى تتحول إلى سهام يسقط بعضها فوق بعض ـ كما عبر المتنبى فى بيته المشهور:

فصرت إذا أصابتنى سهام

تكسرت النصال على النصال

غير أن النصال، فى حالة التوحيدى، لم تتكسر جميعها على النصال ـ فلقد كانت تناقضاته من الحقيقية، وكان هو من الإخلاص للحقيقة، بحيث إنه لم يسع إلى حل التناقض بل أبرزه وأكده ـ فنفذ منها عدد كبير إلى أعماق ذاته، خالقا مأساته وملهاته الخاصتين اللتين تتوجتا بلعبة إحراق كتبه، وهى فى تقديرى لعبة رمزية تمثل جزءا من هذا التخيل الضخم والمسرحة النابضة بالحياة التى يبلورها (الإمتاع والمؤانسة)، وما أظن الأمر كان إحراقا فعليا لكتبه كما نميل إلى أن نصدق.

٤ ـ

يسمح الإطار التصورى الذى أقترحه هنا بموضعة النتاج الإبداعى لأبى حيان التوحيدى فى موقع مركزى وذروى، فى آن، فى تاريخ الكتابة النثرية العربية. لقد وصل التوحيدى بفن المجلسية، وأدب المجلس، إلى ذروتها الفعلية حتى بدايات القرن الخامس الهجرى على الأقل. ولا أعرف مؤلفا واحدا فى القرون التى تلت عصر التوحيدى تجاوز فى إنجازاته التأليفية الذروة التى تمثلت فى مؤلفات صاحب (الإمتاع والمؤانسة) (ولا أستثنى من ذلك نثر أبى العلاء المدهش فى «رسالة الغفران» خاصة، لا لأنه أدنى مرتبة بل لأنه لا ينتمى أصلا إلى فن المجلسيات، بل يؤسس لفرع آخر مختلف تماما وينتمى إلى ما أسميته قبل قليل «الأدب العجائبى»)

ثم إن السمة البارزة لمجلسيات التوحيدى هى أنها مجالس المعرفة المحدثة التى تسعى مع ذلك إلى أن تلم بمسائل جذرية من المعرفة الموروثة. ولقد أدرك القدماء ذلك فقالوا فيما هو مدون لنا: إن التوحيدي «ابتدأ الإمتاع صوفيا وتوسطه محدّثا وختمه سائلا ملحفا» [المقدمة جـ١ ص (م)]؛ وذلك صادق فى تقديرى صدقا لافتا مع استثناء يتعلق بالاختتام الذى يبدو لى تاريخيا سرديا. غير أن كل ما فى عمل التوحيدى هذا، مع استثناءات قليلة، هو من نتاج الخيال المعقلن. ورغم أن أحمد أمين فى مقدمته الممتازة لـ(الإمتاع) يصف بعض فقرات عمل التوحيدى بأنها من «طيران الخيال»، فالحق أن هذا الخيال الطائر من نمط معقلن مكرس (تقليدى أو اتباعى). غير أن مقاطع من عمل التوحيدى تضم بذور الانفلات التخيلى الباهر الذى سأمثل عليه بعد قليل بكتاب (العظمة). وبوسع المرء أن يقول إن

عمل التوحيدى كان، بهذا المعنى، منبعا لكلا التيارين الطاغيين فى تعامل الناثر العربى مع العالم: التعامل معه من خلال الحقيقى المحسوس والتاريخى الحادث، والتعامل معه من خلال المتخيل المبتكر المستحدث.

٥ –

يجب أن أعترف بأن الأطروحة التى أبلورها هنا ظلت، لفترة لا بأس بها، تحمل فى ذهنى سمات التنظير التكهنى الخالص الذى لا يستند إلى مادة محسوسة إلا بقدر ضئيل. غير أن إعادة قراءة متمعنة لأبى حيان التوحيدى فاجأتنى مفاجأة مسعدة، بل الحق أنها مدهشة. ففى الليلة السادسة عشرة من لياليه، أو مجالسه، يجوّد التوحيدى تجويدا فى القول يدفع بالوزير إلى أن يقول له:

«هذا فن حسن، وأظنك لو تصديت للقصص والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين، والخاضعين والمحافظين».
(الإمتاع والمؤانسة، جـ١، ص٢٢٥).

وإن كل كلمة فى تعليق الوزير هذا لتكاد تنضح بمداليل خفية تحتاج إلى تمعن واستقصاء. من الجلى أن الوزير استجاد ما قاله التوحيدى، وأنه لذلك يرى أنه لو استغل موهبته فى سرد القصص لفاز بحظ وافر. لكن ما هو محير هو أولا الفعل «تصديت» ثم عبارة «الكلام على الجميع»، والجميع هم الجمع كما يفسرها المحققان. لكن لماذا يستخدم الوزير «الكلام على الجميع» بدلا من «الكلام إلى الجميع أو للجميع»؟ هل كان القاص يقف على منصة عالية يروى من عليها؟ ثم ما الذى تعنيه بالضبط الأوصاف التالية التى يطلقها الوزير على المتلقين «السامعين العاملين، والخاضعين والمحافظين»؟

لكن ما هو أعظم دلالة بكثير هو جواب التوحيدى على اقتراح الوزير، ولأن هذا الجواب يمثل السند الأقوى للأطروحة التى أقدمها، فإننى أود أن أقتبسه كاملا. هو ذا:

«فكان من الجواب: أن التصدى للعامة خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة؛ وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم.

وليس **يقف** على القاص إلا أحد ثلاثة:

إما رجل أبله، فهو لا يدرى ما يخرج من **أم دماغه**.

وإما رجل عاقل فهو يزدريه لتعرضه لجهل الجهال، وإما ﴿رجل﴾ له نسبة إلى الخاصة من وجه، وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفريغ الزمان لمداراة هذه الطوائف، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الازدياد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبسا منهم، وإما قابسا لهم؛ وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك إلا درهما وإلا دينارا أو ثوبا؛ ومناصبة شديدة لمماثليه وعداته. قال: إن الليل قد دنا من فجره، هات ملحة الوداع».
(تأكيد الكلمات وما بين ﴿ ﴾ إضافة منى).

نادرة جدا هى النصوص التى تضاهى هذا النص فى تاريخ السردية العربية، من حيث دلالاته الغنية وقدرته على إضاءة المعضلات العويصة التى نواجهها فى كتابة تاريخ دقيق لهذا النمط الإبداعى المعقد. ولعل أعظم ما فى النص أهمية التضاد الذى يؤسسه بوضوح لا يترك مجالا للريبة بين الوقوف والجلوس، كما يتجلى منذ بدايته فى التعبير «ولا **يقف** على القاص» وكما يتجلى فى نهايته فى عبارة «وما رأيت من **انتصب** للناس». والدال هنا أن فعلى الوقوف والانتصاب يصفان أداء القاص وأداء المستمعين إليه. ومقابل ذلك ونقيضا له تأتى الإشارة السلبية إلى ابتعاد القاص عن «**مجالسة** أهل الحكمة»، مما يشعر بجلاء تام أن الجلوس والمجالسة يختصان بسياق معين، ونمط من التكوين الفكرى والنفسى معين، وأشخاص من نمط فكرى معين، ودور معرفى معين، هى الفكر، والمفكر، والحكمة وطلبها، وبأن

الوقوف والانتصاب يختصان بفن القص وسرد القصص والكلام على الجميع. ثم إن من الجلى أيضا أن ثنائية الجلوس/ الوقوف تجسد أبعادا طبقية كما تجسد أبعادا معرفية. فالجلوس مرتبط بطلب الحكمة فى سياق متصل بالخاصة، والوقوف مرتبط بالعامة والجهل والحمق؛ والجلوس يرافقه العطاء الجم الوافر، أما الوقوف فإن صاحبه لا ينال إلا دينارا أو درهما أو ثوبا. غير أن التعارض بين الجليس والقاص أعمق من ذلك بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذى ينهجه كل منهما فى أداء دوره، وبالإخلاص الذى يخلصه لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. ثم هناك هذا المصير الغريب للقاص الذى يتمثل فى «المناصبة الشديدة لمماثليه وعداته» والذى يصعب فهم أسبابه، لكنه قد يكون حصيلة منافسة حادة على اجتذاب المستمعين واستمالتهم؛ ويبدو أن المجلسى لم يكن معرضا لمثل هذا المصير. غير أن التعارض بين الجليس والقاص أعمق من ذلك كله بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذى ينهجه كل منهما فى أداء دوره، وبمدى الإخلاص الذى يوفره لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. فالتوحيدى يرى أن القاص يخرج أشياء من «أم دماغه»، أما المجلسى فإنه «يقتبس ويقبس»؛ فالأول مبتكر مختلق والثانى ناقل محاور آخذ معط. والتوحيدى يرى أن جمهور القاص يفرض عليه ما يجبره على الانسلاخ عن أصالة دوره، أو كما يعبر هو بلغة دالة ومبهمة، فى آن، تشعر بأن القاص ربما كان أصلا مجلسيا تحول إلى ممارسة أدنى مرتبة:

> «وحينئذ **ينسلخ** من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، **وينقطع** عن **الازدياد** من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبسا منهم، أو قابسا لهم» (تأكيد الكلمات منى).

أفغريب، بعد كل هذا، أن أقترح أن المجلسية فن قائم بذاته، وأن نقيضها هو المقامة ـ القصة، وأن أقترح تفسيرا جديدا لدلالة مصطلح «المقامة» المحير، يربطه ببساطة بفن الأداء الجماهيرى الشعبى الذى يقف فيه القاص كما يقف المستمعون للمشاركة فى طقس جمعى؟ والسؤال الذى ينبثق فور اكتمال سؤالى السابق هو: هل كان القاص الذى يؤدى دوره واقفا بين جمهور واقف يقوم بمجرد السرد المتصل لحكايته، أم تراه كان يمثل الأدوار التى ترسمها الحكاية التى يسردها، فى فعل أداء مسرحى معقد من نمط المسرحية ذات الممثل الواحد؟

قد يكون ما أقترحه غريبا بحق، لكن غرابته لا تنفى بالضرورة إمكان أن يكون صادقا متجذرا فى الحقيقة التاريخية الراسخة. ولقد تكون الحقيقة أغرب الغرائب. والله أعلم، أعلنها جالسا وواقفا [٥].

٦ ـ

من أجل استكمال التصور الذى أسعى إلى بلورته، ينبغى أن أضيف أن المجلسية بأنماطها المتباينة تجسد نتاجا عضويا حيا ومتميزا للبنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والمعرفية فى الحياة العربية فى مراحل تطورها التاريخى المختلف، لكن بشكل خاص فى مرحلة التكوين والنضج. وهى تنبع من الدور الذى لعبه المجلس فى التفاعل الاجتماعى ومن أساليب تكوين المعرفة وانتقالها وتدوينها وحفظها وتوارثها واستجلائها كما كانت متاحة للمجتمع العربى. ولقد تفرعت المجلسية وتعددت أنماطها وخلقت مناقضاتها بعمليات تاريخية قابلة للاكتناه والتحديد. وفى سياق تطورها، أنتجت المقامة والأدب العجائبى وفنون السرد القصصى التى جسدت المتخيل الشعبى كما جسدت الواقع التاريخى. ولقد كان لهذه الأفانين من السرد والقص والحوار والمناظرة دور جذرى تماما فى تكوين الثقافة العربية وتطورها. ولم تفقد هذه الأفانين دورها ووظيفتها إلا فى مرحلة قريبة العهد حدث فيها انشراخ وانقطاع نسبى وفجوة وتهجين أنماط وأشكال وبنى معرفية وتشكيلات اجتماعية. وبهذا المعنى، فإن المجلسية والمقامة والأدب العجائبى وغيرها هى أنواع أدبية عضوية فى الثقافة العربية؛ ولا يبقى ثمة من معنى دقيق للسؤال عن ظهور الرواية والقصة فى الثقافة العربية إلا من منظور الدراسة التحليلية لنشوء الأنواع الأدبية، وللفاعليات التى تسهم فى تكوينها. أما أن تلصق بهذا السؤال مدلولات تقويمية (قيمية)، فإنه لمما يدخل فى باب المفاخرات الذى درسه التوحيدى دراسة بديعة ورفض مقوماته ومنطلقاته، مجسدا نزعة إنسانية بارزة، ومظهرا أن العالم نسبى، وأن الفرق

والاختلاف يكمنان في جوهر العالم، وأن لكل نصيبه وخصائصه ومشروعيته وقيمته وفضله. وإن هذا الجانب من فكر التوحيدي لبين أبدع ما خص به هذا الناثر المفكر المتفلسف من مزايا. ولكم كنت أتمنى أن يتاح لي أن أخص هذا الجانب من عمله بالدراسة المتقصية، غير أن المرء لا يدرك كل ما يتمناه، من جهة، ولابد أن يكون أحد الزملاء الباحثين قد أخذ على عاتقه تنفيذ مثل هذه المهمة، من جهة أخرى.

٧ -

بين السمات الأساسية لتقنية «المجلسية» كما طورها التوحيدي سمتان تستحقان التوكيد بفضل الدور البارز الذي لعبتاه في تشكيل بنية النص العجائبي، كما يتجلى في كتاب (العظمة) خاصة. هاتان هما انخراط الجليس المتلقي انخراطا فعالا في فعل السرد وتكوين المادة اللبابية وتفريع الحدث وتحديد مسارب النمو في المجلسية، بدلا من أن يبقى متلقيا محايدا ينصت ولا ينطق؛ والثانية تشكّل البنية السردية من مفتتح وحدث ذروي وتفرعات وختام يمنح مصطلحا خاصا هو «ملحة الوداع». ومن الدال أن ملحة الوداع تسمى أحيانا «ملحة المجلس»، وأن ألفاظ المجلس والمجالسة والجلوس تتكرر بوعي تام لما تمثله في تكوين «الليلة». ولعل ابتكار فكرة المجلس ـ الليلة أن يكون أحد أخطر التقنيات السردية التي يمكن أن ننسبها إلى التوحيدي، حتى إشعار آخر على الأقل. وقد ناقشت دلالاتها وعلاقتها بليالي مبتكر شهرزاد في فقرة أخرى. وبذلك كله تكتسب المجلسية عند التوحيدي درجة من الحيوية والرشاقة عالية، ويزيد من حيويتها الوعي المتخلل للنص كله للعلاقة المعقدة بين السرد الأول المزعوم والصياغة التنقيحية النهائية له؛ إذ يولد هذا الوعي قدرا من التوتر بين متعارضات قطبية ينضاف إلى مجمل عوامل التوتر التي يحتشد بها النص على مستويات أخرى. وقد يكون مثيرا بحق أن يقوم باحث بدراسة هذا الجانب من عمل التوحيدي دراسة متخصصة، أقصد تصوره العلاقة بين المشافهة والارتجال والمناظرة والسرد الحر، وبين الكتابة والصياغة التالية لذلك كله في زمن آخر يسمح ـ ويقتضي في آن ـ بتعامل مختلف مع التجربة واللغة والتقنية والشكل. وإن مثل هذا الوعي الذي ينبثق في مواضع لا تحصى من عمل التوحيدي ليشعر في تقديري بالطبيعة التخيلية لمؤانساته كلها، وينفي عنها صفة الحادثة التاريخية الفعلية، وإنه ليبرز في الوقت نفسه فاعلية الخيال في تشكيل النص ومنحه بنيته المحددة. ولقد كان التوحيدي في ذلك كله رائدا اتبعه وحذا حذوه ناثرون مبدعون متعددون.

٨ -

لئن كان كتاب (العظمة) نصا مجلسيا في تكوينه، فإنه في الوقت نفسه نمط مغاير لنثر التوحيدي على صعيد آخر. فبينما يتأصل نثر التوحيدي في الخيال المعقلن، كما أشرت سابقا، فإن (العظمة) يفترع آمادا بكرا مانحا من فاعلية الخيال الجموح. ومن هنا يمكن القول إن المجلسية ولدت فنيا أنواعا أدبية متباينة ومتعارضة، كما ولدت أيضا نقيضها التصوري المتمثل في فن المقامة[٦]. أي أن بوسعنا أن نتحدث عمليا عن ثلاثة أنواع أدبية متواشجة من جهة ومتعارضة من جهة أخرى؛ هي المجلسية والمقامة ونص الأدب العجائبي الذي يحسن أن نسميه «العجائبية» ونجمعه على «العجائبيات». ويصلح هذا التصنيف في تقديري منطلقا لتطوير نظرية للأجناس والأنواع الأدبية في الإبداع النثري العربي القديم؛ ولا بأس أن يحدث هذا في الوقت الذي تنهار فيه نظريات الأنواع الأدبية في النقد المعاصر والكتابة المعاصرة؛ وقد نكتشف بعد قدر من التحليل أن هذا الانهيار نفسه وانحلال الحدود بين الأنواع قد حدث تاريخيا في الكتابة العربية أيضا، في مرحلة تاريخية مبكرة. وستجدي الدراسة المقارنة في هذه الحالة في تعميق فهمنا لهذه المناحي من تطور الإبداع، لا في العربية وحسب، بل على مستوى العالم، قديمه وحديثه. وذلك، إن تحقق، يسوغ بذل الجهد ونذر الطاقات للقيام بمثل هذه المهمات الصعبة الكأداء.

٩ ـ

مقدمات متأخرات

لن يماري أحد في أن النقد العربي القديم يشكل كنزا من كنوز الإبداعية الإنسانية، والفكر التأملي التحليلي،

والجهود التركيبية، والتنظير الشمولي لا نظير له، في مرحلته التاريخية، في أي مكان في العالم. ولن يماري أحد أيضا في أن هذه الثروة الهائلة والتفجر الإبداعي امتاحا من معينين هما الشعر العربي والقرآن الكريم. وما أظن أحدا سيماري كذلك في أن سمة مؤسفة تميز هذا الفيض النقدي الدفاق، هي أنه لم يستق إلا النادر القليل من منابع فن عظيم آخر من فنون الكتابة هو النثر. وإن في الأمر لمفارقة فاحشة: ذلك أن كبار النقاد العرب طوروا مقولاتهم النقدية انطلاقا من نماذج شعرية ونثرية في آن، ولم يقيموا حدودا فاصلة بين الشعر والنثر على هذا الصعيد المحدد: أقصد صعيد صياغة شعريات نابعة من، ومفسرة لـ، الإبداعية العربية، وشعريات معممة تصدق على الإبداع الإنساني كله. لنتأمل، مثلا، مقولات الجرجاني الثرية بكل لون من ألوان الخلق؛ ولنتأمل حازما القرطاجني، والسجلماسي، وابن رشيق، والقاضي عبدالجبار. ومن جهة أخرى، لقي النص القرآني الكريم من العناية والتركيز ونذر الطاقات لتحليله ما لم يلقه نص واحد آخر في تاريخ النصوص في أي مكان في العالم. ومن هذه المفارقة يفرض السؤال التالي نفسه: هل لتجاهل النثر وخصائصه علاقة بـ «الأسطورة» التي قالت إن الشعر هو ديوان العرب؟ أم أن لذلك علاقة بكون النص القرآني الكريم أقرب في خصائصه إلى النثر وأنه نفى عن نفسه، تحديدا، كونه شعرا لكنه لم يتخذ موقفا تمايزيا بإزاء النثر، فأنتج اهتماما أكبر بما ينبغي أن يتمايز عنه مما هو صامت بإزائه؟ وينبع أيضا سؤال آخر: هل تجاهل النثر سمة خاصة بالإبداعية النقدية العربية، أم هو ظاهرة عالمية؟ ولأنني لا أملك من الوقت الآن ما يسمح بتأمل هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه، سأكتفي بالإشارة إلى رأي طريف لرومان ياكوبسن يرد في دراسته الممتعة للحبسة aphasia وللاستعارة والمجاز المرسل في الكتابة والفكر. في هذا البحث، يشير ياكوبسن إلى أمرين: أن ضعف الاهتمام بالمجاز المرسل الذي يقوم على علاقات غير المشابهة وطغيان الاهتمام بالاستعارة يناظر عاهة من عاهات الحبسة هي التي تقضي على محور التراصف المجازي، وأن ذلك كله يناظر في النقد العالمي طغيان الاهتمام بالشعر وضمور الاهتمام بالنثر.

هل الإنسانية كلها مصابة بعاهة الحبسة، إذن، التي يشوَّه فيها محور التراصف وينمو محور الاستبدال الاستعاري نموا شيطانيا ماردیا؟ ذلك سؤال لن أجيب عنه، بل أتركه لكم لتأمله. غير أن السؤال الأكثر طرافة، الذي ينبع من السؤال السابق هو التالي: هل طرأت على الإنسانية الآن من العوامل المصححة للعاهات ما يجعلها تصبح أكثر اهتماما بالنثر وأقل اهتماما بالشعر مما كانت عليه سابقا؟ وهل الذائقة العربية الآن، بل العقل والنفس كلاهما، أقل تشوها وأكثر عافية فيغدوان أشد اهتماما بالنثر، من الرواية إلى النثر الفني القديم؟ وهل من علامات الصحة العقلية والنفسية أننا اليوم نلتقي لنحتفي بالذكرى الألفية لناثر عربي عظيم هو أبو حيان التوحيدي، فيما عبرت عشرات الذكريات الألفية لشعراء كبار أكثر شهرة من التوحيدي دون أن تلفت النظر، دع عنك أن تدعو إلى احتفاء واحتفال؟ وذلك سؤال لن أتركه لكم للإجابة عنه، بل سأغامر بإجابة بالإثبات. إننا بحق لأكثر سلامة روحيا ونفسيا وعقليا ونحن نلتفت إلى عمالقة مبدعينا الناثرين لنحتفي بهم، ونعيد قراءة نتاجهم، بل نقرأهم للمرة الأولى في كثير من الحالات لأنهم لم يقرأوا مرة واحدة من قبل. وبفعل القراءة هنا أعني ـ كما لا شك أنكم تدركون ـ لا القراءة الفيزيائية البصرية، بل القراءة التبصرية النقدية التحليلية والتأويلية. أما يقيني بأن ذا أكثر سلامة عقليا وروحيا ونفسيا، فإن بين ما يولده حدسا بأننا إذ نولي نثرنا اهتماما جديدا سنكتشف كنوزا جمالية، وفنية، وأدبية تعيد إلينا الكثير من توازننا النفسي والروحي، وتغسل عن أرواحنا صدأ القرون الذي علاها من ممارسة العمل على الشعر في زمن آمنا بأن الشعر فقد فيه جل طاقاته الإبداعية، فتحجر وغدا تقليدا فارغا، وكون في ثقافتنا عصورها المظلمة وقرونها السوداء. وسنتحرر أيضا من عاقبة العمل على الشعر التي دفعت الكثيرين بيننا إلى إعلان أن الأدب العربي فقير، وأن الإبداعية العربية شغلت نفسها بالمدح والهجاء والنسيب والفخر وتركت الإنسان والعالم الواسع الرحب وغياهب الماوراء، لم ترحل إليها ولم تكتنه سحر أسرارها.

٩ ـ ١

بلى، سنكون أكثر سلامة نفسيا وروحيا وفكريا إذا أعدنا ترتيب خاناتنا، وسمحنا لمنظور اكتناهي جديد ـ لا أنكر أنه مصوغ عقائديا (إيديولوجيا) على امتعاضي من كل ما هو مصوغ عقائديا ـ أن يجلو لنا حقيقة دفينة هي وهمية اليقين بأن الشعر ديوان العرب، وحقيقة أن ديوان العرب الحق هو نثرهم العظيم. لقد أنتج العرب ـ بل لأقل «خلقوا» ـ تراثا نثريا باهرا في كل مجال من مجالات المعرفة والإبداع الإنساني من القانون إلى الطب، ومن السحر والتنجيم إلى اللذة الجنسية وأسرار المتعة الحسية، ومن التصوف إلى العلوم الفيزيائية والكيميائية، ومن نقد الشعر إلى نقد الدين. ولقد خلق العرب هذا الجسد الهائل، من النثر، والعالم لايزال يعيش طفولة العاطفة وعصور الملاحم الشعرية وغنائية الشعر الساذج ـ إذا كنا على استعداد لتقبل الأطروحة التي تقول إن الشعر سابق على النثر وإنه يمثل مراحل البداية والفردية والعاطفية والغنائية في تطور البشرية ـ وما أنا على استعداد لتقبلها. ولقد حدث ذلك كله وتمثل في ذروة من ذراه في نتاج العديدين من العظام، من الجاحظ إلى موضع تكريمنا اليوم، التوحيدي، حين كانت أوروبا تعيش على أغاني البرابرة وأناشيد البحارة الشماليين. وإذا كان ثمة من يجسد هذا الفيض المتنوع فائق الثراء للإبداعية النثرية العربية في عصر زاه من عصورها، فإنه أبو حيان التوحيدي. فلقد بلغ نثره أقصى آفاق اللطافة والتفنن الأدبي، غاص إلى أعماق اللغة المنطقية، وأثرى فهمنا لغوامض الفكر الفلسفي، وكشف مخبوءات جميلة في أغوار النفس البشرية، وأنتج مقولات نقدية تردد بعضها الآن خللاً وخطلاً منسوبة إلى كتاب معاصرين من عوالم أخرى، قد يكون أجملها مقولة أن النقد «كلام على كلام»، التي بهرتني شخصيا حين اكتشفتها لدى التوحيدي لأنني كنت قد اقتبستها حرفيا عن رولان بارت. كذلك ترك لنا التوحيدي كنوزا من فن القص والسرد الاختلاقي كانت المهاد لانطلاقات مدهشة إلى عوالم فنية بكر، وتطويرا وتعقيدا في الوقت ذاته لمعطيات وصلت إليها الإبداعية العربية في القرون التي سبقته، وكان هو وريثا مبدعا لها يعرف كيف يتعامل مع موروثه لا تعامل الناقل المقلد بل تعامل الخلاق المبتكر. لقد كانت مؤانساته ومقابساته، ولياليه المشرقات، منابع لا ريب فيها لسرديات أبدعها الخيال المتفنن في قرون تاليات. ولقد كان ثراء لغته، ولطافة ظلالها، ودقة رصدها، وعذوبة تكوينها الإيقاعي السلسال، بين المكونات الإبداعية الأساسية لأنهاج السرد العربي على مدى قرون تاليات. ومن ينكر أن فكرة الليالي، والدوائر المتعالقة، والخيال الجموح، تتجلى في إهابها المبتكر الأول في أعمال هذا الفنان المتألق؟

احتفاء بهذا المبدع الفذ، وببحثنا المتجدد عن تراتب آخر لتاريخنا، وعن منظورات جديدة لمعاينته، أحاول في هذا البحث أن أكتنه واحداً من تلك الأبعاد الجميلة التي ذهب النثر بأبدع ما فيها، وكانت في الشعر مقيدة ضمن أطر وحدود شالّة، رغم كل ما بذله أبو تمام لإطلاقها من عقالاتها ولتكسير حدودها ومقيداتها. لقد أراد الآمدي للشعر ألا ينتج من مجازات إلا ما أنتجه العرب القدماء فعلا، وأراد غيره للخيال أن يتحرك في حدود المنطقي والمألوف والمعقول، وأراد بعضهم أن ينكروا على الشاعر حتى حق أن يقول إن فؤاده كرة تنزى لأن تلك مبالغة في التصور لا يقرها المنطق والمعقول والعملي. وأراد آخرون نقيض ذلك، فسمحوا للخيال بالتجوال في آفاق أكثر رحابة، وأقل خضوعا لمقيدات العقلانية والمنطقية والتجريبية. غير أن هذه المعركة دارت في فضاء الشعر؛ وبعيدا عنها، في فضاء آخر لم يوله النقاد اهتمامهم، كان عالم آخر ينفتح على احتمالات أشد إثارة وثراء ورحابة واتساعا، فضاء لا حدود له، بالمعنى الحرفي للكلمة، فضاء يجوب فيه الخيال الخلاق الغياهب والمطاوي ويبتكر غياهب لم تبتكر ومطاوى لم يطمثهن من قبل جن ولا بشر. ولقد كان هذا الفضاء ـ وذلك مكمن الدلالة والإثارة ـ فضاء النثر. وهو فضاء أسهم التوحيدي في اكتناهه، بل تشكيله. واحتفاء بهذا الفضاء أخصص هذا البحث لدراسة بعض من مكوناته، وأتقصاها في نمط من النتاج الإبداعي لم نوله ما يستحقه من الاهتمام ـ لأسباب بعضها ذكر من قبل وبعضها قد يتلو. وسأتناول في رسمي معالم هذا الفضاء ثلاثة نصوص: الأول رشيم أبدعه التوحيدي؛ والثاني مخلوق مكتمل اسمه (كتاب العظمة)

لمبدع لا نعرفه؛ والثالث مخلوق لا يقل اكتمالا للساحر من سحرة الخيال العربي لا نكاد نعرفه هو الوهراني في «مناماته ومقاماته» وفي طريقي إلى ذلك كله، سأتناول سحر ساحر آخر بدرجة من التركيز أقل لأنه أكثر مألوفية لأكثرنا، هو أبو العلاء المعرى في (رسالة الغفران).

– ١٠

الخاتمات/ ملحة الوداع

قلت إن النثر ديوان العرب، إذا أحسنا الاكتشاف والصياغة والنقد. ولقد كنت أشرت إلى النظرية المرضية التي صاغها رومان ياكوبسن والتي تركت أثرا كبيرا على دراسة الأدب. وما أود أن أختتم به الآن هو أن أكتنه ما تتضمنه هاتان النقطتان من منطويات طريفة.

إذا صح أن الإنسانية كانت ولا تزال مصابة بحبسة من النمط الذي يدمر الاهتمام بالمجاز المرسل والكناية ويعلى من شأن الاستعارة، ويضمر الاهتمام بالنثر ويكثف العناية بالشعر، أفليس من المنطقى والتخيلي الخلاق أيضا أن نقول إن إعادة قراءة التراث العربي تؤدى إلى القول بأن العرب لم يكونوا بين أولئك المصابين بعاهة الحبسة، لأن نتاجهم الأدبي تميز بأمرين: أولا إعلاء شأن النثر، ثانيا إعلاء شأن المجاز المرسل والكناية؟

على عكس ما يرسمه ياكوبسن، كان أول ما أنتجه العرب في الدراسة الأدبية كتبا في نقد النثر وفي المجاز. لقد درس أبو عبيدة معمر بن المثنى مجاز القرآن وخصص له كتابا ضخما قبل عام ٢١١ للهجرة، وألف ابن وهب (نقد النثر)، ووضع الشريف الرضى أول كتب في العالم تتناول المجاز في كتاب بأكمله وفي تراث لغوى بأكمله في (تلخيص البيان في مجاز القرآن)، ومجاز الحديث الشريف. وكان نتاج العرب النثرى يفوق نتاجهم الشعرى بأطنان ويولى من العناية ما لا يولاه الشعر. لم نسمع مثلا أن أحدا دفع لأبى تمام وزن ديوانه ذهبا، لكن صاحب (الأغانى) أخذ أو وعد بأخذ ثمن (الأغانى) وزنه ذهبا. ولم يول كتاب في العالم ما أولى العرب الكتاب الكريم من الحفاوة والدراسة والتوثيق – وإنه رغم كل شئ – لمن فصيلة النثر. ثم إن تقدير النثر والتحيز ضد الشعر ليتمثل في الحقيقة المهمة التي كنت قد ذكرتها سابقا: وهى أن القرآن الكريم نفى عن نفسه، ثم نفى عنه علماء العربية والمؤمنون، أن يكون شعرا، لكنه لم ينف عن نفسه أن يكون نثرا. أو ليس ذلك كله مما يستحق التأمل؟ أم ترى كل ما أقوله من نسيج ما كان عبد الله بن سلام يرويه: جموحا لخيال مغامرات باحث عن متعة الابتكار في فضاء لا تحده من حدود، ولا يخضع لمقيدات المنطقى والتجريبي والعقلانى ومقاييسها؟ ذلكم آخر الأسئلة، وهو سؤال سأترك لكم متعة – أم تراه عبء – محاولة الإجابة عنه.

القسم الثانى

كتاب العظمة [٧]

وصف خلق الأكوان والجنة والنار

والعالم الخوارقى المنسوب للإمام الغزالى

كتاب العظمة على التمام والكمال

فاتحة المقابسات

«بسم الله الرحمن الرحيم،

رب يسر وأعن يا رحمن يارحيم.

الحمد لله الصمد الكريم، الذى خلق مادونه من السموات والأرض وما تحت الثرى، وهو بكل شئ عليم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه ورسوله الكريم. أما بعد. فهذا كتاب فيه عظمة الله وصفة مخلوقاته في السموات والأرض، وما تحت الثرى من الملائكة والخلائق، وصفة الجنة والنار. ومما ذكره في كتابه العظمة، مما نزل الله تعالى على آدم عليه السلام، مع جبرائيل الروح الأمين عليه السلام، في بطاقة من الحرير الأبيض فيها العلم الذى ذكره الله عز وجل في كتابه المنزل على نبيه المرسل، قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»، وأن الله عز وجل صور لآدم عليه السلام الجبال جبالا، وأراه الأمم والقرون قرنا بعد قرن، وأمة بعد أمة، وما كان وما هو كائن إلى ماشاء الله تعالى، وأعلمه كل ما كان يريد أن يكون، وذكر الطوفان وما يغرق من الأرض، فخشى آدم عليه السلام على العلم المخزون أن يذهب، فعمل ألواحا من الطين، وكتب عليها العلم، وطبخها بالنار، واستودعها فى مغارة يقال لها المانعة، فى جبل يقال له المنديل، فى سرنديب بالهند. وسأل الله تعالى أن يحفظها بحفظه. فتلك المغارة منطبقة لا تفتح إلا من السنة إلى السنة فى يوم عاشوراء. فإذا كان ذلك اليوم تفتح المغارة بإذن الله عز وجل، ولاتزال مفتوحة من صلاة الصبح إلى غروب الشمس. فمن غربت عليه الشمس وهو فى المغارة هلك، وانطبقت عليه، ولا يستطيع أن يخرج منها. وقد هلك فيها خلق كثير. فوردت الأخبار بذلك إلى دانيال عليم، فصعد إلى ذلك المكان ومعه أناس من تلامذته. وكان عدتهم أربعين كاتبا، ومعهم ما يحتاجون من الكواغد والمداد والأقلام. وصاروا إلى المغارة يوم عاشوراء، فوجدوا الباب مفتوحا، فدخلوا وتفرقوا فى المغارة وكتبوا جميع ما أرادوا، وخرجوا قبل أن تغرب الشمس. وإن دانيال عليم وضعه على صحف النحاس، فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفا عظيما كى لا تقع فى يد غيره. فلطف الله تعالى وأخرجها ونشرها فى الدنيا.

قال:

حدثنا أبو العلاء حمزة بن أحمد بن محمد قال: حدثنا فريج بن حسن بن الصفار قال: حدثنا إبراهيم بن محمد الخواص قال: حدثنا محمد ابن على قال: حدثنا الوليد عن سعيد عن عبد الله بن عبدالكريم عن الحسن بن الحسن البصرى قال:

دخلت على أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه، فقال عثمان رضى الله عنه: «سبحان من خلق الخلق وبسط عليهم الرزق، ونشر تلك الأمم فى الأرض، فى برها وبحرها وسهلها وجبلها، من وحشها وإنسها وجنها وهوامها وحيتانها، وكل يغدو ويروح فى سعة هذه الدنيا. فسبحان الحنان المنان ذى الجلال والإكرام» فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه:

«يا أمير المؤمنين، فقع فى يدك كتاب الدفائن من كتب دانيال عليم، ففيه مذكور مما خلق الله تعالى وعظمته ﴿ ما ﴾ لا يصفه الواصفون ولا تصفه العقول مما خلق الله تعالى ورزقه. فسبحان القادر على كل شئ. وأما قولك يا أمير المؤمنين عن هذه الدنيا وسعتها فما هى فى ملك الله تعالى إلا كمثل كوكب صغير بين الكواكب فى السماء. وجدت يا أمير المؤمنين فى هذا الكتاب أن الله تعالى خلق الهوى طوله ألف ألف ألف سنة. ثم خلق على جانب البحر عن يمينه ألف ألف ألف مدينة وعن شماله مثل ذلك، وملأها خلقا من خلق الله تعالى. وجعل لهم ليلا ونهارا وشمسا وقمرا، وأرسل فيهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب، وجعل لهم مناسك هم ناسكوها. وفيهم الصالحون والظالمون، ولهم جنة ونار، يعذب سيئهم ويرحم محسنهم، يحاسبون غير حسابنا، ولا يحشرون معنا. لكل مدينة عشرون ألف مرج، فى كل مرج عشرون ألف روضة، فى كل روضة عشرون ألف حديقة، فى كل حديقة عشرون ألف شجرة، فى كل شجرة عشرون ألف ثمرة، فى كل ثمرة عشرون ألف لون من الورق، تحت كل لون من الورق

والثمر عشرون ألف نوع من الدواب مما خلق الله تعالى. تأكل تلك الدواب مما يسقط من ورق تلك الأشجار ومما يبس تحتها. وتلك الدواب أصغر شئ فيها لا تسعها دنيانا هذه، هي رزق تلك الأقوام الذين وصفتهم لك يا أمير المؤمنين». فقال عثمان: «لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون». . ثم أطبق ذلك البحر فى طوله وعرضه، وخلق فوقه أرضا من حديد، وجعل بين البحر وبين الأرض مسيرة ثلاثة آلاف ألف ألف ألف سنة، وخلق فى تلك الأرض ثلاثة ألاف ألف ألف ألف مدينة. وجعل فى البحر المذكور حيتانا أقصر حوت فيها طوله ثلاثة آلاف سنة، فيه حيتان تفضل عن الأرض إلى كل جهة من المشرق والمغرب ثلاثمائة سنة. ثم جعل فوق تلك الأرض دواب، وجعل قرى وحدائق ومراكز، جزء جزء جزء جزء واحد منها مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها. وقد ألان لهم ذلك الحديد، فيفلحون فيه ويزرعون، ويغرسون الأشجار تخللها الأنهار، وعلى تلك الأشجار طيور كالجمال النجاتى، أرجلها مثل أرجل الطيور ووجوهها كوجوه الناس. لهم جنة ونار، وفيهم القضاة والصالحون والنبيون والحكماء، ولهم كتب ومناسك هم ناسكوها، ولهم ليل ونهار، وفيهم العلماء الأخيار. قسموا أيامهم أربعة أجزاء: جزء يصلحون فيه أعمالهم، وجزء يكون فيه على معادهم، وجزء يحاسبون «فيه» نفوسهم، وجزء يضطرون فيه إلى معاشهم. لا نحشر معهم ولا يحشرون معنا، ولا نعلم بهم ولا يعلمون بنا. فسبحان الله جل جلاله. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك هوياً طوله مسيرة ألف ألف ألف سنة وعرضه مثل ذلك. ثم خلق الله تعالى على ذلك الهوى أربعة آلاف ألف ألف ألف مدينة من الذهب الأحمر، لكل مدينة عشرة آلاف باب. ولهم أعداء يقاتلونهم ويحاربونهم، ويبيتون على كل باب من أبوابها عشرة آلاف نفس بالنوبة يحرسونها. وهم على ذلك الحال إلى يوم القيامة. لا إله إلا الله الخالق البارى المصور. ثم أطبق فوق ذلك بأرض من الرصاص طولها أربعة آلاف ألف ألف ألف سنة، وجعل فيها مدنا من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره. وجعل لهم ليلا ونهارا وشمسا وقمرا وشتاء وصيفا. وفيهم الأنبياء والمرسلون والقضاة والصالحون، وفيهم أنزل الله كتبا على رسل، وجعل لهم شرائع ومناسك هم ناسكوها، وافترض عليهم الصلاة والزكاة. لهم تهجد فى الليل، حسان الوجوه، وجوههم مثل وجوه بنى آدم، أبدانهم أبدان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كرؤوس الآدميين. وجعل فيهم صحارى وبرارى، خلق الله تعالى فى تلك البرارى من أصناف الوحوش ما لا يحصى عدده إلا الله، أصغر وحش فيها لا تسعه دنيانا هذه. لكل مدينة من تلك المدائن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، فى كل مرج مائة روضة «فى كل روضة» مائة حديقة فى كل حديقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سررا يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها». فقال عثمان رضى الله عنه: «ما

مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاها» ؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما ويفطرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما يتلذذون بإفطارهم. لهم فى أصول تلك الأشجار مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف ألف ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول والعرض. فسبحان الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

فاتحة المؤانسات

١ -

ينتمى هذا النص إلى نمط من الكتابة الإبداعية يروق لى أن أسميه «الأدب العجائبى» أو «الأدب الخوارقى»؛ هنا يجمح الخيال الخلاق مخترقا حدود المعقول والمنطقى والتاريخى والواقعى، ومخضعا كل ما فى الوجود الإنسانى، من الطبيعى إلى الماورائى، لقوة واحدة فقط: هى قوة الخيال المبدع المبتكر الذى يجوب الوجود بإحساس فاحش بالحرية المطلقة. يعجن العالم كما يشاء، ويصوغ ما يشاء، غير خاضع إلا لشهواته ولمتطلباته الخاصة ولما يختار هو أن يرسمه من قوانين وحدود. إنه الخيال جامحا، طليقا منتهكا.

ولعل أبرز ما يلفت فى مستهل النص الطليق الراهن هو استخدامه لعبة التوثيق التاريخية التى ارتبطت فى تراثه بالمقدس وتأسيسه وتوثيقه وترسيخه، وهى آلية السلسلة الرواتية أو العنعنة: «حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن فلان». فلقد ابتكرت هذه الطريقة الرصينة الصارمة من أجل توثيق الحديث الشريف أصلا، وحين انتقلت إلى التاريخى فإنما حدث ذلك من أجل إضفاء الموثوقية والأصالة والحقيقية على المسرود التاريخى. وها هو ذا نص الخيال الطليق ينقلها إلى مجال التخيلى المبدع ليمنحه موثوقية المقدس وحقيقيته وصرامته. مع أن ما يمنح هذه الحقيقة والقداسة والموثوقية إبداع محض وابتكار خالص وتفنن فى التفتيق والتذويب والتركيب والتجاوز والعجن والصوغ لا يكاد يفوقه نموذج آخر من نماذج ابتكارية الإنسان وطاقاته المذهلة على الرحيل الدائم فى عوالم اللامحدود واللامرئى واللامألوف والعجائبى الخوارقى الإدهاشى. بمثل هذا النص، يحق للإبداعية العربية أن تنسب لنفسها الإسهام فى ابتكار فن أدبى جديد هو فن العجائبى والخوارقى، فن اللاحدود واللامألوف، فن الخيال المتجاوز الطليق المنتهك وابتكار المتخيل الذى لا تحده حدود. ويجلو ذلك عبثية الادعاءات الصريحة أو المتضمنة التى يقوم عليها عمل باحثين غربيين ينسبون إلى الغرب حصرا ابتكار ما أسموه الآن «الفانتاستيك/ fantastic / fantastique» وعبثية من يتعقبهم من الباحثين وهواة البحث من العرب الذين يفتنهم كل غربى منتحلا كان أو أصيلا، ويقرون لكل غربى بما يزعمه لنفسه لمجرد أنه زعمه لنفسه، كأنما هو أمر لا يأتيه الباطل من أمام أو وراء أو باطن أو ظاهر أو خلف أو جنبين أو فوق أو تحت. وإضافة ، فإن بين ما يظهره هذا النص والتراث الخلاق الذى ينتمى إليه هو عقم ادعاءات باحثين غربيين، من مثل إرنست رينان الذى وصف الساميين ومنهم العرب بأنهم لا خيال لهم، عالقون بالحسى المباشر المدرك دون جهد، منشبكون فى أسر المادى الواضح لكل عين، وتبعه فى ذلك كتاب من مثل أحمد أمين وأبى القاسم الشابى فزادوا على باطله باطلا، وكتب الشابى كتابا يؤسف المرء أنه لايزال مقروءا فى الثقافة العربية هو (الخيال الشعرى عند العرب).

إن نصوصا من مثل (كتاب العظمة) و (منامات الوهرانى) والتراث الخوارقى الذى امتاحت منه أدبيات الإسراء والمعراج، و (رسالة الغفران) للمعرى و (ألف ليلة وليلة) والحكايات العجيبة والنوادر الغريبة والسير البديعة من مثل سيرة الهلاليين وسيف بن ذى يزن لبين كنوز الكتابة العظيمة فى العالم ولدرر يندر نظيرها فى فضاء الإبداع التخيلى الجموح. ولقد آن أوان دراسة هذا التراث بما يستحقه من جهد وعلم ووقت وتفتح فى الفكر وتعال على الأحكام العقائدية الفجة التى أخضع لها ولايزال يخضع لها فى أوساط التراث الرسمى فى العالم العربى وخارجه.

ومن أجل ذلك، يليق بنا أولا أن نرى هذا المزج الخلاق للسحرى بالواقعى الذى يبتكره هذا النص من حيث هو تجسيد لنزوع إبداعى يرتاد مكامن الحياة والطبيعة ويأخذ منها ما يروق له أن يأخذ، لكنه يولد فيها أيضا ما يروق له أن يولد. حين يسرد عبد الله بن سلام أعاجيب الخلق، كما يقول هذا النص، يغشى على الخليفة المؤمن عثمان بن عفان ويغشى على عبدالله الساحر نفسه ويغشى على بنات عثمان. وذلك سرد يمكن ببساطة أن يدخل فى إطار التاريخى الموثق أو المعقول القابل للتوثيق. لكن حين يفيق عثمان ويأمر برش الماء على عبدالله فيفيق، يحدث أمر رائع؛ إذ يدخل السرد عنصر آخر، فإن بنات عثمان اللواتى يرش عليهن الماء لا يفقن بل يمتن فى المجلس. وهكذا، فإن هذا النص الخوارقى يمارس فعل إبداع مغامر: إنه يسرد الخارق المتخيل بوصفه توثيقا تاريخيا عاديا. إنه يمزج التاريخى بالمتخيل، السحرى بالواقعى، فى لعبة صرنا اليوم نتعلمها من جابرييل غارسيا ماركيز وننسب ابتكارها إليه فى النصف الثانى من القرن العشرين. والمدهش فى عمل مؤلف (العظمة) أنه يفعل ما يفعل دون أن يرف له رمش أو تطرف له عين: لا يخشى أن يقول له أحد: «لكن بنات عثمان لم يمتن بالطريقة التى رويت؛ إن تاريخهن معروف مألوف وأنت كذاب مدع مزيف». والحقيقة التاريخية البسيطة هى أن بنات عثمان لم يمتن فى حادثة واحدة؛ ولو أن ذلك كان قد حدث وجاء مؤلف (العظمة) ليضفى عليه تأويلا جديدا لكان ما يفعله مما يدخل فى المألوف من النتاج الإبداعى، مما أسماه الجرجانى «التعليل التخيلى»، وهو فن عظيم قائم بذاته (كما فى تأويل الشاعر، مثلا، لوضع المصلوب الذى صلب عقوبة له، فجعل الشاعر فتحه لذراعيه ومده ليديه مبالغة فى الكرم). لكن ما يحدث فى (العظمة) مغاير لذلك وينتمى إلى مجال تخيلى آخر: إن أمر موت بنات عثمان معا فى حادثة واحدة هو كله مختلق مبتكر لا أصل له فى واقع أو تاريخ. الخيال هنا، إذن، لا يكتفى بتفسير التاريخ، أو الواقع، تفسيرا جديدا، بل يبتكر التاريخ والواقع ابتكارا من أصله وجذره، ثم يدرج هذا التاريخ الاستيهامى فى سياق التاريخى الواقعى ويمزجه بالسحرى المتخيل. وذلك فى الجوهر من التجاوز والجموح وكسر حدود المألوف والمحدود والمنطقى والتاريخى والواقعى.

وتأصيلا لهذا التصور المبدع لفن السرد والآماد التى يباح له أن يرتادها، ولمزجه للمتخيل السحرى بالتاريخى (أو الأسطورى المعتبر تاريخيا على الأقل فى وعى الثقافة المنتجة) يحسن أن أقتبس موضعا آخر من كتاب (العظمة) تتألق فيه هذه الموهبة التخيلية الفذة. فى وصفه خلق الله العظيم يروى عبد الله بن سلام أن الله خلق سبعين دنيا وملأها خلقا، وخلق فى كل دنيا نبيا؛ وكل ذلك مما يندرج فى سياق الخلق المعجز المدهش العجائبى المتخيل. لكن ابن سلام سرعان ما يمزج المتخيل بالتاريخى ببراعة فائقة وببساطة فائقة فى الوقت نفسه، فيقول:

مقابسة ثانية

«وخلق فى كل دنيا نبيا، أحدهم يقال له موسى، وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران بذلك فقال موسى بن عمران عليه السلام: «إلهى هل لهم فراعنة يقاتلونهم مثل ما يقاتلنى فرعون؟» فقال الله تعالى: «ياموسى، لو بلوتك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعيل صبرك».

فمؤانسة تالية

٢ -

بين ما يقتضيه اكتناه هذا التراث الإبداعى فى العربية ضرورة إعادة تصور التاريخ الثقافى العربى من منظور داخلى: إلغاء مفهوم عصور الانحطاط الذى ابتكرته حساسية فنية وفكر سياسى سحقه الغرب بمعطياته وقاده بخطل إلى رفض تاريخه وإلى تصوره تصورا تصنعه عقد النقص بإزاء الغرب، ورفض صورة الحضارة العربية التى تقوم على معطيات التاريخ الرسمى للثقافة وعلى الكتابة البلاطية: كتابة السلطة والمتسلطين، والمذاهب الفقهية السائدة الرسمية. لقد أخرجت هذه التيارات كل نتاج الخيال الخلاق والخيال الشعبى خاصة من مدار الإبداعية العربية ونفته من فضائها، فانتهينا إلى صورة لأدب تقليدى يموت بموت المعرى. وإنه لم يفعل؛ فثمة تراث جميل غنى يسبق مجد العباسيين ويلازمه

ويبقى مزدهرا بعده ثم يزداد تألقا وثراء وإنسانية وابتكارية ويستمر إلى ما بعد بدايات ما أسميناه خطلا عصر النهضة ونسبنا بزوغ شموسه إلى نابليون وأوروبا والأدب الفرنسي والإنجليزي ثم الأوروبي والغربي عامة. في هذا التراث تمثل المقامة نقيضا مباشرا لأدب الخيال الجموح المتجاوز: هي قطب الواقعي اللغوي الاجتماعي السردي في حدود المألوف والمعقول، وهو نقيضها الجامع. وكلاهما لايموت ولاينضب وإن كان علمنا به يموت وينضب.

إن ما أسموه «عصور الانحطاط» هو بالضبط عصور تحرير الأدب من لصوقيته بالسلطة ودورانه في مدارها ثم تحوله الكلي تقريبا إلى أدب للناس والحياة اليومية . وبين العوامل العديدة المسؤولة عن ذلك انهيار السلطة المركزية، سلطة البلاط، في بقاع العالم العربي وانتقال السلطة المركزية السياسية إلى حواضر أخرى، وبينها انهيار البنية المعرفية التي تجسّد فيها نمط الرؤيا الكلية الموحّدة والمؤوِّلة للعالم ومحرقها العروبية الإسلامية المتفتحة التي تمازجت بالعقائديات الأخرى بإخصاب دفّاق. هكذا، جفت البلاطات التي كان النتاج الأدبي الرسمي يدور في فلكها، والقيم التي كان يمتاح منها ويعمق تجذرها وديمومتها، في آن، وأصبح مدار الفاعلية الإبداعية الحياة اليومية ولغتها لغة الحياة اليومية، من جهة، وفن السرد الشعبي للناس العاديين، بدلا من تسلية الأمراء، من جهة أخرى. وليس تنامي مفهوم البطل الشعبي إلا تجسيدا عميقا لهذه التحولات الجوهرية في الحياة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا.

وما يتضمنه هذا الكلام هو أن عملية «شعبنة» الأدب ولغته وتحديثه عميقة الجذور في التاريخ الإبداعي العربي. فلقد كان ما حدث استمرارا لتيار قوي عريق تضرب جذوره في الجاهلية والإسلام الأول وتستمر بقوة في عصر المغازي والفتوحات وتتأوج في الحياة العباسية. ولقد سجل لنا ابن المعتز حتى مرحلته المبكرة تلك، كما حفظ لنا أبو الفرج الأصفهاني في زمن تال، ملامح من هذا النتاج الإبداعي الذي اشتد عوده خارج مسارح السلطة والبلاطات وفي مواقع الحياة اليومية: من شعر الفقر، إلى شعر الاحتجاج الطبقي إلى شعر المجون والجنس والتجاوز الأخلاقي. والقول، في هذا السياق، إن شعبنة اللغة الشعرية تأثير رومانسي غربي أو حصيلة للمعرفة بـ «تي إس إليوت»، وإن لغة الشعرية العربية قبل ذلك كانت بلاغية خطابية.. إلخ، ليس إلا من باب الجهل المدقع الذي يسم الكثير من الكتابات النقدية العربية في مرحلة طغيان الثقافة والحضارة الأوروبية، خصوصا في نتاج الدارسين أو الأدباء المستغربين من العرب الذين انتقلوا إلى دراسة الأدب العربي الحديث لسبب أو آخر، دون أن تكون لديهم معرفة عميقة مؤسسة تأسيسا جيدا في التراث العربي وتاريخ تطور الإبداعية العربية.

٣ ـ

أولى الظواهر الفاتنة في (كتاب العظمة) هي النهج المبتكر الذي يفتن في رسمه ليرسخ نفسه في التاريخي والواقعي. وهو يفعل ذلك بادعاء الطبيعة الكتابية لمادته وتجنب الوسم بالسردية المشافهة. ولعل هذا أن يكون أول مثل تاريخي في العربية على رفع شأن الكتابة إلى هذا المستوى الخطير. فالكتابية هنا تتماهى مع الموثوقية والمصداق والتاريخية وتتناقض مباشرة مع المختلق والمرتاب فيه والمشكوك في أمره. المعرفة الكتابية هنا نقيض للمعرفة الشفاهية. والمؤلف ينسب الكتابية إلى مادته بسبل مختلفة: بدءا، تنقل المعرفة ببوح مباشر إلهي غير محدد ـ خلق الله آدم وعلمه الأسماء كلها وما كان وما هو كائن وما سيكون ـ لكن سرعان ما ينعطف النص ليحيل هذه المعرفة إلى معرفة مكتوبة: أول فعل للكتابة يمارسه آدم الذي يؤدي فعله إلى حفظ المعرفة من الزوال وحمايتها ضد الفناء. أما فعل الكتابة الثاني، فهو ما يقوم به دانيال وتلامذته في المغارة التي تسمى المانعة. وهو فعل كتابة هائل الأبعاد بكل ما للكلمة من معنى؛ إذ ينخرط فيه أربعون كاتبا يملكون عدة الكتابة الكاملة الكافية، ويملكون من المعرفة والذكاء والحيلة ما يضمن أنهم يخرجون بما كتبوه من المغارة قبل اللحظة الفاصمة التي تنغلق فيها المغارة فتهلك الجهلة الباحثين عن المعرفة المقدسة. ثم إن دانيال يضمن البقاء بفعل أكثر ديمومة مما كان آدم قد فعل، مجسدا التطور التاريخي للحضارة الإنسانية وللمعرفة نفسها، والانتقال من الكتابة على ألواح الطين إلى الكتابة على

الجلد ثم إلى الكتابة على صحف النحاس. أما الفعل السحرى الأخير من الكتابة، فإنه تأليف كل هذه الأفعال فى كتاب ومنح الكتاب عنوانا محددا هو: (كتاب الدفائن). وتفتننا هنا مسألة: هل ألّف هذا الكتاب من صحف النحاس أم من مادة أخرى؟ وكيف يجمع كتاب من صحف النحاس يمكن للراوى أن يزعم أنه يملك نسخة منه ويدعو الخليفة إلى أن «يقعه فى يده». وهذه المسألة لا تتطلب جوابا؛ فهى وجه من وجوه امتزاج التاريخى والممكن بالسحرى المختلق المستحيل. وهو مما لا ينبغى أن يسأل المؤلف عن معقوليته وإمكان حل التناقض المتمثل فيه؛ لأن مثل هذا النمط من الخيال المتجاوز يرفض أن يسلم نفسه لمقاييس المعقولية والتناسق والإمكان التى يخضع لها عباد الله الآخرون من البشر، كتابا وغير كتاب. ونحن ندين له بما وصفه الجرجانى من ضرورة قبول المقدمات المنطقية التى يدعيها لنفسه والتسليم بنتائجها وما عبر عنه كولريدج بعد ذلك بقرون بمصطلح «تعليق اللاتصديق» suspension of disbelief.

٤ ـ

هكذا يبتكر النص نهجا بديعا فى التعامل مع المختلق، الخيالى، اللامعقول، الجامح، المتجاوز لحدود التاريخى والمعقول بترسيخه وتجذيره فى التاريخى والمعقول، وهو بذلك يمنحه مصداقا مواهما، لا مصداقا منطقيا حقيقيا، ومشروعية مخايلة، لا مشروعية قابلة للتمحيص والبرهان. غير أن ذلك ينطبق على فعل الإبداع لا على مادته. فلا شك أن النص يسعى إلى البرهنة على سلامة مادته بكل الطرق الممكنة فى إطار الفكر الدينى والبنية المعرفية التى تتشكل على معطيات الإيمان والعقائدية الدينية. ثم إن السارد يطور تقنية أخرى من تقنيات المزج بين السحرى المتخيل والواقعى العادى، تتمثل فى ربطه المباشر لما يحدث فى العالم الآخر بما هو قائم فى الحياة الدنيا. ومن ذلك أنه حين يستغرق فى وصفه المذهل للجنة وللجمال الخارق فيها يصف جمال الحور العين، وهو جمال قائم طبعا فى عالم يأتى بعد فناء هذه الحياة الدنيا، بسحر تأثيره على أهل الحياة الدنيا ـ الذين سيكونون قد ماتوا على أى حال، واضعا كلا الوجودين تزامنيا على محور وجودى واحد وملغيا التعاقب الزمنى المفترض لهما:

«وجوه تلك الحور أضوأ من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمزت لبنى آدم عليه السلام فى دار الدنيا لمات كلهم شوقا إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيئة، فى كل زند من زنودها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يبان مخ ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفى كل رجل من رجليها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لذيذ صوتها أهل هذه الدنيا لماتوا شوقا إليها».

٥ ـ

فى كثير مما يفعله، تبدو آليات السرد، والتحكم التلاعبى للراوى، تأسيسية تاريخيا. وتكشف لنا حقيقة دالة: هى أن تجذير المتخيل الخوارقى فى التاريخى ـ وهو فعل على درجة كبيرة من الوعى يوهم بأنه يقوم على غياب الوعى ـ آلية عريقة فى السرد الإنسانى وليست ابتكاراً حداثيا أو ما بعد حداثى، وأن الحداثية وما بعدها تشتق هذا الفعل من مصادر تاريخية سابقة، كاشفة بذلك عن بعض مقوماتها الإبداعية والعقائدية. وتمثل هذه الآلية النقيض المباشر لآلية أخرى تعرفها الكتابة الروائية معرفة جيدة، هى نفى الواقعية عن المادة السردية ونسبتها إلى المتخيل والمبتكر كلية. هو ذا نموذجان متباينان

١ ـ ١: حليم بركات فى روايته (إنانة والنهر) ـ دراسات الآداب، بيروت. ١٩٩٥ ـ يقول: «هذه الرواية تستوحى ولا تنطبق، فالمخيلة هى التى أعادت صياغة الواقع.»

١ ـ ٢: جبرا إبراهيم جبرا فى روايته (السفينة) ـ دار النهار، بيروت، ١٩٦٨ ـ يقول: «إن شخصيات روايته من ابتكار الخيال وأى شبه بينها وبين شخصيات حقيقية من قبيل الصدفة المجردة».

٢ ـ ١: أدونيس فى (الكتاب: أمس، المكان، الآن) ـ دار الساقى، لندن، ١٩٩٥ ـ

يورد عنوانا فرعيا هو: «مخطوطة تنسب للمتنبي يحققها وينشرها أدونيس».

٢ ـ ٢: كمال أبو ديب في (عذابات المتنبي في صحبة كمال أبو ديب والعكس بالعكس ٣٠١هـ ٢٠٠١ للميلاد) ـ دار الساقي، لندن ١٩٩٥ ـ يكتب، في أحد الفصول: «أوراق المتنبي السرية مدرجًا نسخة المخطوطة الأصلية لها بخط يد المتنبي مع تخطيطات رسمها المتنبي نفسه».

هكذا، يتجلى موقفان متضادان من فعل الإبداع وفن الاختلاق: الأول ينفي عنه الأصول الواقعية والتجذر في التاريخي وينسبه إلى ابتكارية الخيال واختلاقيته؛ والثاني ينفي عنه متخيليته ويسعى إلى برهنة تجذره في التاريخي وتأصله في الواقع. والمدهش في الأمر هو أن الآلية الثانية، وهي الأكثر حداثة زمنيا، إذ تبزغ في نتاج ما بعد الحداثة بشكل خاص، هي الأعرق والأقدم تاريخيا، كما يجلو (كتاب العظمة) ونصوص إبداعية غيره سأعرض لها في مجال آخر.

وقد يقول قائل إن الأمر يرتبط بطبيعة المادة المروية نفسها، وإن هناك تناسبا عكسيا بين طبيعة المادة والآلية التي يتبناها النص، فكلما كانت المادة أكثر دخولاً في المعقولية، والواقعية، وأشد ارتباطا بزمان ومكان محددين اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، مال الراوي إلى نسبة عمله إلى الخيال، والعكس صحيح. غير أن الأدلة التاريخية لا تسوغ هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من قدرة على الإقناع. إن الوهراني، مثلا، يلجأ إلى آلية الحلم ليسرد مسروداته الخوارقية العجائبية عما يدور يوم الحشر، وفي النهاية يسقط من على فراشه ويفيق من الحلم، أي أنه يستخدم الآلية الثانية، وهي نسبة المسرود إلى المتخيل ونفي واقعيته وتاريخيته. أما المعري، فإنه لا يستخدم آلية مشابهة في رحلته إلى العالم الآخر، مع أن مضمون ما يسرده خوارقي عجائبي. ويبدو أن شهرزاد العظيمة تنهج نهجا ثالثا يحتفظ لنفسه بقدر من الإبهامية والاحتمالية، فهي تروي الخوارقي والعجائبي بعبارة تحتمل كلا التاريخي والمتخيل، هي ببساطة: «بلغني أيها الملك السعيد أن...». وإنه لجدير بالإبراز والتأكيد أن جميع هذه الآليات مبتكرات للإبداعية السردية العربية تعود إلى مراحلها الأولى، وأن أيا منها ليس اقتباسا حديث العهد عن ثقافة أخرى. ويبدو لي ممكنا أن الآليتين الرئيسيتين تشتقان من آليات السرد في القرآن الكريم أصلا؛ ففي هذا النص العظيم تبرز فكرة «اللوح المحفوظ»، من جهة، وتأصل النص القرآني فيه وتبرز، من جهة أخرى، فكرة الفعل الفيزيائي الحقيقي الذي يتجذر فيه الخارق والمدهش كما في الإسراء والمعراج. وهذه فرضية لا أزعم لها السلامة الآن، غير أنها جديرة بالتأمل والتقصي.

٦ ـ

بين تلك المفاصل التي يتكشف فيها فعل الخيال المتجاوز في واحد من أكثر تجلياته صفاء وسلاسة ما يرويه عبد الله ابن سلام عن خلق «أرض من الرصاص» فيها مدن من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. هذه المدن «جعل الله لأهلها سررا، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره». أما الخلق أنفسهم، فلهم وجوه مثل وجوه بني آدم، وأبدانهم أبدان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كرؤوس الآدميين. هنا يأتي هذا الوصف الساحر الذي يستحق الاقتباس حرفيا:

«لكل مدينة من تلك المدائن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، في كل مرج روضة (في كل روضة) مائة حديقة، في كل حديقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سررا يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم

الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها. فقال عثمان رضى الله عنه: ما مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما ويفطرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما يتلذذون بإفطارهم. ولهم فى أصول تلك الأشجار مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف ألف ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول والعرض. فسبحان الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

وبين هذه المفاصل أيضا هذا الوصف لفئة أخرى من مخلوقات الله العجيبة. **فمقابسة أشهى**:

«ثم أطبق ذلك الهوى بأرض من بلور، وجعل طولها ثلاثمائة ألف ألف ألف سنة، ثم جعل فيها رجالا ونساء من البلور، فيلقى الرجل منهم المرأة فيقبصها فتحمل فتضع. وهم نابتون فى تلك الأرض والرجل والمرأة مثل ذلك. فإذا وضعت غلاما أو جارية فتنبت فى الأرض، فإذا أراد انقضاءها عنه يرجع إلى حاله فى الصغر فيطول خمسمائة سنة والعرض مثله. ويلحس بعضهم بعضا فيشبعون. فإذا قضى الله تعالى على أحدهم بالموت غاص فى الأرض فلا يعرفون له أثرا، وينبت ولده موضعه. بين تلك الخلائق أنهر، كل نهر طوله مسيرة ثلاثمائة ألف سنة فى عرض ثلاثمائة سنة. يتكلمون بتسبيح له خوار، يصرخ بعضهم ببعض: «لا تكن من الغافلين» فيضجون من خوف الجبار بالتسبيح والتهليل والتقديس والتحميد حتى إن ذلك الماء يفور لكثرتهم وهوله منهم، حتى إن الخلق الذين من البلور يصرفون وجوههم إلى نحورهم مخافة منهم ومما وقعت الغفلة، وإن لم يصرفوا وجوههم يفور الماء عليهم فيغرقهم مع طولهم وعرضهم وعظم خلقتهم، فيستغفرون بلغاتهم ويستكفون من شر ذلك الماء فيحمدونه، ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار».

فمؤانسة أوفى:

غيرأن الذروة الجمالية والتأثيرية لفعل الخيال الخلاق المتجاوز هى دونما شك وصف الجنة. هنا يلغى الزمان، ويتبخر المكان، وتعطل آليات الوجود وقوانينه، وتنقلب آليات نشاط الجسد الإنسانى، ويتحول العالم إنسانا وإلها وأشياء إلى كون خارق لكل ما هو مألوف مدرك؛ هنا تتحقق غرائب الأحلام وتتسربل الأشياء بشهوة الإرادة البشرية. ولعل أسمى ما فى هذا العالم العجائبى السحرى من تكوينات خارقة، جماليا وحسيا وإيمانيا، أن تكون مشاهد الجمال الأنثوى والتحقق الحسى والممارسة الجنسية. وليس بوسعى سوى أن أحيل القارئ إلى هذا الجزء من النص ليقرأه بمتعة فذة، فيما أكتفى هنا بالمشهد الخارق التالى:

فاتنة المقابسات

«فى كل جنة خلق الله تعالى ثمانمائة ألف مدينة، فى كل مدينة ألف ألف قصر من الذهب الأحمر والدر والجوهر والياقوت الأحمر والزمرد الأخضر. فى كل مدينة أربعة آلاف ألف ألف ألف ألف باب من الفضة البيضاء مساميرها من الذهب الأحمر. فى كل قصر من قصور تلك المدائن ألف غرفة بعضها فوق بعض، فى كل غرفة ألف شباك شبك بقضبان من نور، على كل شباك من تلك الشبابيك سرير من الذهب الأحمر، على كل سرير ألف ألف فراش من الحرير والسندس الأخضر مكلل بالدر والجوهر، والفرش مفروشة بعضها فوق بعض، جالس على ﴿كل من﴾ تلك الفرش حورية من الحور العين

عليها سبعون حلة، والحلل ما بين الأحمر والأخضر والأقحوان والأرجوان، منسوجة بالدر والجوهر والمرجان. وجوه تلك الحور أضوأ من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمزت لبنى آدم عليه السلام فى دار الدنيا لمات كلهم شوقا إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيئة، فى كل زند من زنودها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يبان مخ ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفى كل رجل من رجليها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لذيذ صوتها أهل هذه الدنيا لماتوا شوقا إليها. فى عنقها ألف قلادة من الدر والمرجان واللؤلؤ والعقيان، يضئ كل عقد من عقودها مثل الكوكب الدرى. وبين يدى كل حورية ألف وليدة وألف وصيفة. مكتوب على باب كل قصر اسم صاحبه، ومكتوب على نحر كل حورية اسم صاحبها، يعنى زوجها، بنور يتلألأ: «أنا لفلان بن فلانة». طول كل قصر من تلك القصور ألف سنة وثلاثمائة سنة، وعرضه ألف سنة وأربعمائة سنة، فى كل قصر ألف باب، ما بين الباب والباب مسيرة خمسين سنة، على كل باب بستان عرضه مائتا سنة، يجرى فى كل بستان نهر من لبن ونهر من عسل ونهر من خمر لذة للشاربين ونهر من ماء غير آسن، يعنى مكدر. والنهر الذى من اللبن لا يتغير طعمه، والنهر الذى من العسل مصفى. منصوب على كل نهر ألف خيمة من الزمرد الأخضر والياقوت الأحمر، فى كل خيمة سرير من الذهب الأحمر، عليه فراش من الحرير الأحمر والأخضر، وفى كل بستان من الفواكه كثير، ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين. وفيها ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فإذا دخل أهل الجنة الجنة افترقوا إلى منازلهم، فتستقبلهم الحور العين، كل إنسان يستقبله سبعون حوراء عليهن الحلى والحلل مكللة بالدر والجوهر، وعلى رأس كل حوراء تاج له شعاع أضوأ من الشمس، والإكليل على جبينها من نور العرش. مع كل حوراء ألف وصيفة وألف وليدة. بأيديهن صوالج يرفعن بها أذيال الحور كيلا تتلوث بالزعفران والمسك. وبيد كل واحدة منهن كأس مثل فلقة الشمس، فيه ماء وخمر ولبن وعسل، وبين ذلك حجاب كيلا يختلط بعضه إلى بعض. فإذا استقبلوا ولىّ الله تعالى فينظر ولى الله تعالى إلى ما أعد الله من النعيم ويتعجب من الحور، فيقول: «لمن هؤلاء يا رب؟» فيقول الله تعالى: «يا عبدى، ما ترى كلهن أزواجك ونساؤك ولأجلك خلقتهن ولأجل تعبك وسهرك بين يدى فى ظلمة الليل وصبرك على البأساء والضراء فى دار الدنيا وخوفك من عذابى. فالآن قد جعلتك من الآمنين وأمنتك من عذابى وأسكنتك دار كرامتى، وزوجتك بسبعين حوراء لحفظك فرجك من الزنا. فالآن جعلتك من الآمنين».

قال ـ ثم إن الحور العين يقدمن ما بأيديهن من الكاسات إلى ولى الله تعالى فيشرب الذى فى تلك الكاسات جميعه. فترجع تلك الحور بالفرح والسرور إلى تلك القصور ويدخلن إلى منازلهن مع ولى الله تعالى. لكل حوراء منزل مبنى من القباب والخيام . فى كل مسكن من تلك المنازل سرير من الذهب الأحمر مرصع بالدر والجوهر والياقوت، وعليه سبعون فراشا من السندس والإستبرق بعضها فوق بعض، فإذا جلس ولى الله تعالى على السرير الذى قد أعد الله له دخلت الحور منازلهن مستقبلات جميع أبواب منازلهن إلى سرير ولى الله تعالى، فيجلسن على أسرتهن مستقبلات إلى ولى الله تعالى وهو جالس على سريره. فإذا اشتهى ولى الله واحدة منهن علمت من غير إشارة ولا دعوى، فتفتح

باب قبتها وتخرج بتلك الحلى والحلل والحسن والجمال والكمال، كما قال الله تعالى: «لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان». فإذا دنت من ولى الله فإنه يجامعها، فيمكث فى مجامعتها مرة واحدة مقدار أربعين سنة من سنينا هذه لا تنقطع شهوته، وهو على صدرها، والعرق يجرى من تحتها، والولدان وقوف على رأسيهما بأيديهم المناديل من السندس يروحون عليهما إلى أن يتما شهوتهما مدة أربعين سنة. ثم تقوم تلك الحورية فتدخل منزلها فتجئ أخرى من الحور فيجامعها فإذا هى بكر، فيبرح فى مجامعتها أربعين سنة على العادة. لم تزل تدخل واحدة وتخرج أخرى كلهن بكارى، فإذا فرغ من مجامعتهن عدن بكارى كما كن بقدرة الله.

وولى الله متكئ على سريره، ويطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون، بأباريق وكأس من معين، وفواكه مما يشتهون، يأكلون ويشربون لا يتغوطون ولا يبولون إلا ﴿أنهم﴾ يعرقون عرقا من أجسامهم فيخرج ذلك البول والغائط وهو أذكى من المسك الأذفر والعنب الأشهب، لأن أرض الجنة لا تقبل النجاسة. فبينما ولى الله على الأمن فى لعبه وضحكه ولهوه مع الحور العين إذ نزلت من فوق رأسه قبة من النور يبان ظاهرها من باطنها، وفيها سرير من الذهب الأحمر، وعليها سبعون فراشا من السندس والإستبرق بعضها فوق بعض، وفيها جالس حوراء يغلب نورها على نور الحور العين، وعليها سبعون حلة من النور. فإذا نظر ولى الله إليها تعجب من حسنها وجمالها كذلك، فيقول ولى الله تعالى: «لمن هذه يارب؟» فيقول الله تعالى: «خاطبها حتى تجيبك يا عبدى». قال ـ فيكلمها ولى الله تعالى. فإذا كلمها فتحت باب قبتها وخرجت إليه وهى تقول: «حبيبى كيف نسيتنى؟ ألم تذكر صبرى عليك ومعك فى دار الدنيا على الجوع والعطش والعرى والشكوى والبلوى؟ أما أكرمتك؟ أما احتملتك على البأساء والضراء؟ ألم تذكر كذا وكذا وأنا زوجتك المطيعة لك فى دار الدنيا؟».

قال ـ فيبكى ولى الله تعالى ويقوم ويعانقها وإذا على نحرها مكتوب عربا أترابا اسمها عربة، وعلى رأس كل زند من زنودها ألف سوار من الذهب الأحمر، وفى كل رجل من رجليها ألف خلخال، وعلى رأسها تاج من النور. فإذا نظر الحور العين إليها وإلى حسنها وحسن لباسها يقلن: «ربنا، لمَ لم تزينا لأجل ولى الله مثلها؟». فيقول الله تعالى: «معاشر الحور العين، زينت أمتى لكثرة صبرها فى دار الدنيا على الحر والبرد والجوع والعطش والخوف وطاعتها لى ولزوجها فى الدنيا، وبالذى قاست من غصص الموت وظلمة القبر وهيبة السؤال وهول يوم القيامة، لأجل ذلك زينتها عليكن». فتقول الحور العين: «ربنا، يحق لها أن تزينها علينا بالزينة والحسن والجمال». ثم تقول الحور العين: «ألا يا عربة، لا تحسدين اليوم. اليوم يوم الفرح والسرور فى دار الأمان. ليس هاهنا مرض ولا موت ولا هم ولا غم ولا سقم ولا خوف ولا جوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب ولا حر ولا برد ولا ظلمة ولا شقاء». قال ـ فيعطى لكل ولى من أوليائه فى ﴿الجنة﴾ ملكا وحورا وقصورا وولدانا وبساتين ومن الخلد حتى يقول كل واحد منهم: «أنا غنى ولا أعطى أحد مثل هذا فى الجنة»، وهذا يقوله المساكين الذين هم أقل الناس ملكا ومالا وحورا وقصورا وأزواجا فى الجنة لكونهم ما يطلع أحد منهم على ملك الآخر حتى لا يبقى بينهم تحاسد. ويعطى أهل الجنة فى الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فى مقام أكلها دائم وظلها وقطوفها دانية وفواكه متدلية تقطف بقدرة

الله تعالى وتأتى إلى كف مشتهيها فيأكل، كلما قطفت واحدة ترد أخرى إلى مكانها وتبلغ مثل ما كانت فى ذلك الغصن، ولو قطع منها عشر فى الحال تسلسلت بينها الأثمار».

وختام مسك المؤانسات فى عشر ليال متقطعات ٨ ـ

بين السمات المائزة لـ (كتاب العظمة) أن تقنيات السرد الروائى فيه تصل درجة عالية من النضج والسفسطة والتعقيد، فالنص ليس فعلا متصلا للسرد من البداية إلى النهاية، بل يخضع لعملية تقطيع وتداخل وتنظيم تبلغ أحيانا مستوى من الحيوية يحق له أن يوصف بأنه «مسرحة للنص» ولآليات الأداء فيه. ولأن النص ذو أهداف تأثيرية، بل إرهابية تربوية إلى حد ما، فقد كان يمكن له فى أيدى سارد أقل مهارة أن يؤول إلى مجرد خيط سردى يتخذ من المنطلق القصصى مجرد ذريعة للقص ونقطة بداية له، ثم ينساق إلى سرد معطياته أو محتواه الفكرى التربوى غير آبه بفن السرد ذاته ومقتضياته. وإن فى الأدب لكثيرا من مثل هذه النصوص الذرائعية. غير أن مؤلف (العظمة) أشد وعيا وحيطة وعناية بفن السرد ذاته من أن يفعل ذلك، كما سأظهر بتفصيل فى فقرة قادمة. إن لـ (العظمة) عمليا ثلاثة رواة: الراوى الأول، وهو ناطق النص المكتوب أمامنا بكليته من ألفه إلى يائه؛ والراوى الثانى، وهو ناطق النص الذى يرويه الحسن بن الحسن البصرى؛ والراوى الثالث وهو ناطق النص الذى يرويه عبدالله بن سلام. أى أننا أمام بنية سردية هى بنية الدوائر المتعالقة، كما أسميتها فى مكان آخر فى سياق دراسة (ألف ليلة وليلة)، وهى بنية توليدية، جوهرية، فى السرديات العربية، بل لعلها أكثر سمات السرديات العربية تمييزا واختصاصا وتأصلا. ومن العبث أن نصف مثل هذه البنية المولدة بأنها تتألف من حكاية الإطار ومن حكايات لبابية يحصرها الإطار، كما يفعل تزفيتان تودوروف فى دراسته (ألف ليلة)، لأن مفهوم الإطار يهمش فعل السرد البدئى ودلالته ويهمش الراوى الأول تماما. وواقع السردية العربية عكس ذلك: وهو أن الراوى الأول ذو دور عالى الأهمية، بليغ، وأساسى. كما أن مفهوم الإطارية يؤدى إلى عزل الحكايات واحدتها عن الأخريات، أما فى السردية العربية؛ فإن الدوائر السردية متعالقة، متشابكة، متداخلة ومتفاعلة. وإن (كتاب العظمة) لخير نموذج لذلك؛ إذ إنه يبرز التعالق بين المسرودات فى كل من الدوائر السردية بطرق فعالة وينتقل من راو إلى راو، ومن قطاع سردى إلى قطاع آخر، بشكل يؤدى إلى خلق «الحس الاحتدامى» (الدرامى) من جهة، ويرفع ويوتر مستوى التأثير والفعل؛ إذ يشرك المتلقى نفسه فى كل من الدوائر فى آلية السرد وشبكيات المسرود ويخضعه بقوة لمجال تأثيره، ويتحول بذلك كله إلى فعل أشد قدرة على الإقناع ـ إذا كان الإقناع من الفاعليات المطلوبة فى العمل السردى، ويبدو لى أنه كذلك.

لنتأمل الحلقة التالية، مثلا، التى ترد فى فقرة من النص ينقطع فيها خيط سرد الراوى الثالث، عبد الله بن سلام، ليقتحمه الراوى الثانى ويقحم معه معطيات تكشف خلفيات ومكونات تثرى وتضئ الموقف بأكمله وتعطى للسارد الثالث، ابن سلام، مكانة لم يكن ممكنا أن ندركها أو تتبلور من خلال سرده هو:

«وخلق لهم جنة ونارا. فقال عثمان رضى الله عنه: هل عاينوا تلك الجنة والنار؟ قال عبدالله ابن سلام رضى الله عنه: تعرض عليهم بالغداة والعشى. فقال عثمان رضى الله عنه: هل لهم ليل؟ قال: نعم، ولكنه يسطع البحر الذى على باب كل مدينة فتنكشف تلك الظلمة عنهم. فقال عثمان رضى الله عنه: هل ينامون شيئا؟ قال عبد الله بن سلام: لا يعرفون النوم إلا القليل، ولا يميلون إلى اليقظة، مطيعين مسلمين غير معرضين. فقال عثمان رضى الله عنه طوبى لهم. فقال عبدالله بن سلام رضى الله عنه: طوبى للصالحين من أمة محمد صلى الله عليه، فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل. فسبحان الذى هو على كل شئ قدير. وما وصفنا من شئ إلا وهو جل وعلا يقدر على أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا

يراقبه، ﴿وويل لمن﴾ لا يستحى منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمدت عيناه من الدمع، وويل لكل قلب غير خاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دينه بدنياه، وويل لمن حسناته فى غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجه، وويل لمن أرادته دنياه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشر. قال: فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رهطه، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشئ من عظمة الله تعالى. ثم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم مشغول، ثم قال: يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟ قال: يا أمير المؤمنين ـ ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف فرسخ، بل سنة، وجعل الطبق عشر طبقات. فسبحان الله جل جلاله».

وهذا المشهد جزء فقط من عملية تداخل وتعالق أوسع بين العمليتين السرديتين للسارد الثانى والسارد الثالث، وهو يأتى فى مفصل هام من مفاصل نمو النص وتشابك أبعاده. ثم إن التكرار المنتظم للمشاهد التى تجسد استجابات المتلقى، وهو الخليفة عثمان فى هذه الحالة ومن فى مجلسه، والتركيز على ما يحدث له من ردود فعل، وانخراط السارد نفسه فى فعل البكاء مرة بعد مرة، أو بكاء السارد نفسه وهو يسرد واهتمام المتلقى ـ الخليفة لذلك وسؤاله عنه، كل ذلك مما يزيد درجة التعالق والتشابك بين المسرودات فى كل من الدوائر، ويرفع احتدامية النص إلى مستوى المسرحية المكثفة المصغرة.

وكل هذه السمات تفيض وتنتج من الفعل المتسم بدرجة عالية من الذكاء السردى وإتقان آليات السرد وتطوير النص، وهو فعل التقطيع، والمداخلة، والمعالقة. فمن الجدير بالذكر أن زمن أى فترة سردية يستغرق السارد الثالث فيها فى سرده دون أن يقطعه ويشبك المتلقى فى عمله لا تتجاوز فى أطول حدوث لها بضع صفحات. ثمة دائما قطع من نمط أو آخر ولأسباب تبدو أحيانا واهنة لا يسوغها إلا الرغبة الحادة فى تحقيق انخراط المتلقى وإبقاء السرد على درجة عالية من التوتر والقدرة على التشويق. وبين أبرع آليات التشويق والإقناع ما يدعيه السارد الثالث أحيانا من جهل؛ إذ يعجز عن الإجابة عن سؤال ما يوجهه الخليفة، كما أشرت فى فقرة أخرى، ووعده أحيانا بأنه قد يجلو نقطة ما فيما يتلو من حديثه، دون أن يفعل ذلك فى الواقع. وسأكتفى الآن بالإشارة إلى بعض المواقع الشيقة لفعل التقطيع السردى، وأترك للقارئ تأملها والتمعن فى دلالاتها وتأثيرها الفنى.

١ ـ «فقال عثمان رضى الله عنه: فما هو رزقهم؟ فقال: لا أعلم يا أمير المؤمنين». ثم يتابع السرد وكأنما سؤال الخليفة إزعاج مؤقت وتدخل لا يستحق التوقف عنده وإفساد لتسلسل السرد: «يسمع بعضهم ضجيج بعض...».

٢ ـ «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: م غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟».

٣ ـ «قال عثمان رضى الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيهات هيهات، بسطها لا يعلم ولا يدرك، ولا لعرضها وقعرها منتهى، ولا يعلم منتهاها إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من العاصين والخاطئين. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: من

قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك فى سورة الفتح: «ويهديك صراطا مستقيما»، وبقى حكمه علينا. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا أشد من ذلك وقال: عجبت ممن سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

٩ -

فى موقفين قد يكونان فريدين فى النص، يحدث ما يمكن أن يوصف بأنه انفصام للتلبس السردى بين الراوى الثالث والشخصية التى يتقمصها. إن المألوف هو أن يسرد عبد الله بن سلام حدثا ما بما فيه من شخصيات ومنطوقات بأسلوب التقمص الكلى؛ أى دون أن يبرز صوته الخاص إلا على مستوى التعليق التالى للمسرود حدثا أو صوتا. أما فى مثل الموقف الذى أشير إليه، فإن ابن سلام يسرد المنطوق ويتلوه فوراً بخطاب موجه إلى الخليفة وكأنما هو جزء متصل مستمر فى المنطوق الذى تتلفظ به الشخصية المتقمصة. هو ذا أحد الموقفين:

«وخلق ﴿فوق﴾ ذلك الوادى واديا يقال له مات طوله ستمائة ألف ألف سنة فيه ستمائة ألف ألف إلى ستة آلاف زبانى، بيد كل واحد منهم سكين من غضب الجبار. فيوتى بقوم من هذه الأمة فيعلقون على شاطئ الوادى بألسنتهم وتصعد إلى أفواههم الحيات من النار فتلتقفهم فينادى عليهم مناد: «هؤلاء الذين قبلوا الغلمان بشهوة، يا أمير المؤمنين».

١٠ -

بين أروع النتائج التى تنجزها هذه البنية السردية المتشابكة، وهذا التصور البديع لفن السرد تحويل المتلقى من متلق سلبى، يقبع فى مكان ما خفى من خلفيات النص، إلى فاعل حقيقى فى النص وإلى شخصية من شخصياته. وما هو أبلغ من ذلك، تحويل السارد نفسه إلى شخصية من شخصيات النص. وقد يكون كتاب (العظمة) أول نص سردى ينجز هذا الإنجاز الفنى الذى قد لا تبدو خطورته عظيمة فى النص المتحقق نفسه، لكنها يمكن أن تثمّن على مستوى نظرى ويتكهن بتأثيراتها الفنية الممكنة فى نص كبير آخر قابل للإنتاج. ولقد اشتهر فى فن السرد المعاصر خورخى لوى بورخيس شهرة كبيرة لأنه طور آلية مطابقة لهذه الآلية فى بعض نصوصه السردية، كما أن جون فاولز اكتسب لنفسه شهرة باستخدامه مثل هذه الآليات.

ومن ذلك تدخل السارد الثانى فى مجرى السرد الذى يمارسه السارد الثالث. هو ذا نموذج فعال يتحول فيه ابن سلام إلى بطل من أبطال الحدث المسرود يسرده الحسن بن الحسن البصرى:

«ثم خلق الله تعالى وراء تلك الأرض أرضا من الفضة مسيرة سبعمائة ألف ألف سنة، وجعل فيها ثمانمائة ألف عالم منها فرع واحد فى دنيانا هذه، وجعل باقى العوالم فى تلك الأرض. وقد سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لى: «هى أرض من فضة»، قلت «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقلت «يا رسول ﴿الله﴾، فأين إبليس اللعين منهم؟» فقال: «يا عبد الله، لم يعلموا أن الله خلق إبليس ولا ذريته». فقلت: «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقال عثمان رضى الله عنه: صف لى عالما منهم. فقال له عبد الله بن سلام: هيهات، لا يعلم عددهم إلا الله تعالى خالقهم، فلا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

وفى مثل هذا التجلى لها، فإن آلية تقطيع السرد تكون نموذجا لما أسميته فى دراسة أخرى «فتح النص الروائى»، وهى إحدى الآليات الأكثر جاذبية وانتشارا فى النص السردى الحداثى وما بعد الحداثى خاصة، لكنها ضاربة الجذور فى أغوار تاريخ السرديات وتبلورها وتطورها.

١١ ـ

فى النص الأخير المقتبس بعد آخر شيق من أبعاد العملية السردية وتقنياتها فى كتاب (العظمة)، هو إلغاء الزمن التاريخى، وقلب تسلسله، والخلط بين الأزمنة خلطا بارعا هدفه تعميق مصداق النص وتحويل المتخيل إلى ما يملك واقعية الفعلى. ولقد حدثت أولى التجليات اللافتة لهذا البعد فى بداية النص، حين نسب الراوى الأول إلى آدم إخفاء المعرفة فى ألواح من الطين خبأها فى مغارة المانعة فى سرنديب بالهند. فلقد حدد الراوى هنا مكانا جغرافيا واقعيا قائما بالفعل، هو جزيرة سرنديب القريبة من السواحل الهندية. لكنه قال إن هذه المغارة وجدت فى عهد آدم، ثم قال إنها منذ دفن فيها آدم ألواحه تفتح بابها يوما واحدا فى السنة هو يوم عاشوراء، وعاشوراء هو اليوم المعروف الذى قتل فيه الحسين وأهله بعد الإسلام، وبعد زمن القص بالذات الذى ينطق فيه الراوى منطوقه المروى، والذى يتضمن الإشارة إلى عاشوراء التى لم تكن قد حدثت فى لحظة النطق؛ أى أن الراوى يلغى التسلسل التاريخى وينسب إلى ما كان فى عهد آدم اسما لم يصر له إلا بعد آلاف السنين، ويجعل الراوى المنضوى فى الرواية الأولى يشير إلى ما لم يكن قد كان بعد فى زمنه بل كان لايزال فى رحم الغيوب. ثم إن يوم عاشوراء ليس نقطة زمنية ثابتة على خط مسار الزمن بل هو متحول متغير، وفى هذه الخصيصة ذاتها تجسد لسحرية الحدث الذى يذكره الراوى، كأن قوة خارقة ترصد الزمن وحركته المتغيرة دائما وتفتح باب المغارة كلما طرأ يوم عاشوراء المتنقل فى الموقع الذى يشغله من السنة. وفى النص الذى يذكر فيه موسى بن عمران تحدث الظاهرة ذاتها. فلقد خلق الله، كما بقول النص، نبيا يقال له موسى، ويفترض أن ذلك كان فى زمن قديم سابق على موسى هو زمن الخلق الأول، لكن الراوى يمضى ليقول إن الله «أوحى إلى موسى ابن عمران بذلك، فقال موسى إلهى هل لهم فراعنة يقاتلونهم مثل ما يقاتلنى فرعون»، مما يشعر بأن الموسيين كانا متعاصرين، فيقول الله تعالى «يا موسى لو بلوتك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعيل صبرك». هناك، إذن، فراعنة آخرون فى أزمنة أخرى معاصرة لموسى وسابقة عليه فى آن. ثم إن النص يقدم ما يشبه الامتحان لرسول الله محمد بن عبد الله(ﷺ)؛ إذ يسأله عن إبليس اللعين وعن أمور أخرى، وحين يجيب الرسول يقول عبد الله ابن سلام صدقت يا رسول الله، وهو يقول ذلك قولة العارف الذى يمتلك معرفة مسبقة بالأمر، فكأنما هو متجذر فى زمن ساحق بعيد وينطق عن خبرة وثيقة به، بل كأنما هو ينتمى إلى كل الأزمنة قديمها وحديثها، سابقها ولاحقها. ولقد كان ذلك كامنا مفترضا فيما ادعاه أصلا؛ إذ أعلن بيقين أنه يملك كتاب الدفائن من كتب دانيال، ويمتاح معرفته بالعالم، ما كان منه وما سيكون، من هذا الكتاب الذى هو أصلا نسخة عن وسجل لعلم الله وما علمه الله تعالى لآدم.

١٢ ـ

تتشكل بنية النص، إذن، من تفاعل آليتين سرديتين أساسيتين يمثل بروزهما درجة عالية من السيطرة والتحكم بالتشكيل الفنى للنص: أولى هاتين الفاعليتين هى السرد المحكم لما يفترض أنه مضمون كتاب (الدفائن) لدانيال، والثانية هى المشهد الحوارى الاحتدامى الذى يدور فى الزمن الراهن، وبطلاه الدائمان هما السارد الثالث عبد الله بن سلام والمتلقى الأول، المسرود عليه، الخليفة أمير المؤمنين عثمان بن عفان. والنص هو حصيلة الدرجة العالية من الوعى لآليات السرد، وفن التعبير والتأثير، والسياق المكانى والزمانى لفعل السرد. لقد كان بوسع السارد الثالث، كما أشرت سابقا، أن يسرد مضمون (كتاب الدفائن) من ألفه إلى يائه دون انقطاع، ثم أن يختم سرده بتعليق إقفالى نهائى يصل به النص إلى نقطة انغلاقه. لكن طبيعة المادة التى يسردها ابن سلام يمكن أن تؤدى فى فعل سرد من هذا النمط إلى إثارة شعور بالملل فتاك، لأن النفس المتلقية تواجه بكميات وأقدار وأرقام وحلقات متكررة تكرارا فاحشا، مما يصعب أن تحيط به النفس وتنفعل به انفعالا عميقا مستمرا، بسبب آلية مألوفة هى تناقص المردود، فكلما ازدادت درجة التكرار، خف وقع المروى وخفتت استجابة المتلقى له. وسواء أكان سارد ابن سلام مدركا لهذا الأمر أم غير مدرك له، فإن ما يمارسه من

تشكيل سردى يشعر بأن ثمة مقاومة حادة لاحتمال تشكل عملية المردود المتناقص عن طريق تقطيع النص، والسماح للآليتين اللتين وصفتهما قبل قليل بالتناوب والتفاعل فيه من أجل خلق درجة عالية من الاحتدامية والإبقاء على حيوية التشكيل النصى وعمق التأثير على المتلقى. وتتجسد براعة الراوى فى موضعة لحظات القطع والوصل، وفى التركيز على المشهد الراهن أحيانا، وتجاهله أحيانا أخرى، كما تتجلى فى تنويع المشاهد وإدخال جزئيات جديدة عليها فى كل تكرار لها؛ غير أن التجلى الأكبر لها يتمثل فى تكثيف المكونات العجائبية، وإدخال المخلوقات الغريبة فى نقاط يبدو أن عملية السرد كادت تصل فيها إلى ذروة ما يمكن تحمله، دون فقدان للتشويق (ما يمكن أن نسميه «الذروة الاحتمالية» أو «الحد الفاصل بين التشويق والإملال»).

وتستحق آليات القطع والوصل فى النص مزيدا من التركيز والتفصيل لأنها قادرة على كشف بعض من أبدع تقنيات السرد فى فن المختلق العربى أو، كما سماه بديع الزمان الهمذانى ببراعة مدهشة، «المفتريات»، وهو المصطلح الأسبق فى الظهور بقرون من المصطلح الأوروبى المكافئ؛ أى لـ fiction الذى لايزال المترجمون العرب يترجمونه خطأ بـ «الرواية»، والمبتكر الفعلى له من حيث هو مفهوم ومصطلح دقيق هو أحد المفترين العرب البارعين القدماء.

وأيا تعددت وتنوعت وظائف السرد الاختلاقى أو الافترائى، فإن واحدة أساسية منها هى دونما شك التحكم التلاعبى والسيطرة والتأثير على المتلقى وممارسة سلطة القوة المدبرة عليه. ولإحداث هذا التأثير تسعى التقنيات البارعة التى يستخدمها كتاب (العظمة). من هذه التقنيات ما ناقشته سابقا بالتفصيل، مثل تحويل المتلقى، المسرود عليه، إلى بطل حقيقى يسهم فى إنتاج النص إسهاما جوهريا. ولكى ندرك كنه هذه العملية يكفى أن نقارن أسلوب السرد عند شهرزاد ودور المتلقى، المسرود عليه، فى (ألف ليلة وليلة) مع نظائرها فى كتاب (العظمة). فى (ألف ليلة)، تسرد شهرزاد لمستمع هو شهريار؛ وينحصر دور شهريار فى فضاء السرد بالاستماع، دونما تدخل. ولذلك، فإنه فى حكم المتلقى التجريدى الذى يمكن أن يستبدل به أى مستمع آخر دون أن يترك ذلك أثرا من أى نوع على النص. أما عثمان بن عفان، فإنه من نمط آخر تماما، فهو ليس مسرودا عليه نظريا، ولا يمكن استبدال أحد به. إن كتاب (العظمة) يبرز عثمان فى دور من يتبادل نسج النص مع السارد عبد الله بن سلام، إلى درجة أنهما معا يمكن أن يعتبرا شخصيتين رئيسيتين من شخصيات النص يتشكل من تفاعلهما نسيجه وبنيته الكلية. وبين أبرع تقنيات التبادل أن عثمان يطرح الأسئلة ولكنه أحيانا يصبح من تطرح عليه الأسئلة. وهو ينفجر فى بكاء شديد بتأثير ما يرويه السارد، لكن الدور ينقلب أحيانا فينفجر السارد بالبكاء، ويسأله عثمان عما يبكيه وعثمان يطرح الأسئلة التى تخلق الحركات المتعددة فى النص كأجوبة على أسئلته. لكنه يغذى عنصر تصديق الخارق فى النص عددا من المرات؛ إما باستغراب المروى أو بالتواطؤ مع السارد، كأن يقول له: حسنا إن ما سترويه مخيف، لكن اكشف لى بعضه واستر بعضا لكى تخف درجة الرعب.

وتبادل المواقع بين السارد والمتلقى مما يندر فى فن السرد القديم، وهو لا يكاد يحدث مرة واحدة فى (كليلة ودمنة) مثلا. وذلك أمر لافت تماما، كأنما هذا التبادل تطور فى تقنيات السرد فى مرحلة تاريخية معينة أو فى مفصل محدد. ولمزيد من التجلية، سأقتبس المواضع الثلاثة التالية التى يحدث فيها هذا التبادل فى نص (العظمة):

١ ـ «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: م غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟»

ومما يستحق الذكر التنويع الذى يدخل المشاهد والأحداث التى تتكرر فى النص، فأحيانا يكون عثمان البادئ بالبكاء، وأحيانا يغشى على الجميع، لكن أحيانا أخرى يبكى عبدالله وحده أو يغشى عليه وحده.. إلخ. وكل ذلك من تجليات السيطرة البارعة على آليات السرد وعلى بنية النص الكلية.

٢ ـ «قال عثمان رضى الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيهات هيهات، بسطها لا يعلم ولايدرك ولا لعرضها وقعرها منتهى، ولا يعلم منتهاها إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من العاصين والخاطئين. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: من قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك فى سورة الفتح: «ويهديك صراطا مستقيما»، وبقى حكمه علينا. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا أشد من ذلك وقال: عجبت ممن سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

٣ ـ «ثم غشى على عبدالله بن سلام رضى الله عنه وصعق حتى ضرب بيده ورجله، فأمر عثمان رضى الله عنه أن يرش على وجهه الماء. فلما أفاق قال له عثمان رضى االله عنه: م غشيت يا عبد الله؟ قال: من عدد الخلق الذين فى هذه الحجب واختلاف ألسنتهم وألوانهم، فلو أن أحدهم صرخ فى دنيانا هذه صرخة واحدة لخشى على أهلها أن يموتوا من صرخته. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك أرضا... ».

١٣ ـ

أما التقنية الأخيرة التى أود إبرازها، فهى ما كنت قد أشرت إليه بإيجاز من قبل وأسميته «مسرحة الأحداث».

وتلك المسرحة فريدة، فيما يبدو لى، فى نص السرد العربى لا يضارعها شئ إلا المسرحة فى المقامات؛ وبين مواقعها المتميزة المشاهد التى اقتبستها قبل قليل ثم هذه المشاهد الحيوية:

١ ـ «ثم يؤتى برجل من أهل الملك فيعظم خلقته حتى يكون موضع جلوسه مقدار مائة سنة، شعره كالآجام من القصب، من الشعرة إلى الشعرة أفاع لو نفخت أفعى منها على أهل الأرض لأحرقتهم، لكل واحدة منهن أربعون جلدا، بين الجلد والجلد أربعون عقربا يعض بعضها بعضا فيسمع لهن ضجة وجلبة يرتعش القلب منها، ويقيد بأربعين قيدا ويغل بمثلها، ولو أن حلقة من ذلك الغل وضعت على تلك الجبال الدنيا لتقطعت ومات كل من عليها وماتت وحوش الأرض ويبست الأشجار. ثم يسلسل ويقيد وهو يستغيث العطش فيقال: «اسقوه»، فيؤتى بإناء فيأخذه فيتناثر لحمه وتتناثر أضراسه مع أصابعه ثم يرده فيقول: «لا أريده»، فيضرب رأسه بقضبان من نار بعدد قطر السماء فيستغيث فيقال له: «اشرب مرة أخرى فعسى أن ينفع هذا الذى فى فؤادك قد جمد» قال ـ فيشرب نجرعة أخرى فتنزل التى فى جوفه ثم تجمد الأخرى فى فيه فتحرق لسانه وحلقه، فيقول له الملكان الموكلان به: «اشرب»، فيقول من عظم العذاب: «يا مالك، هل من طعام نبرد به أكبادنا؟ فقد كنا فى دار الدنيا إذا اعترانا شئ نأكل المبردات فتبرد أكبادنا من العطش»، فيقول مالك عليه السلام: «مروا بهم إلى شجرة الزقوم»، فيها أثمار كأنها رؤوس الشياطين وعلى كل شجرة أربعون ألف شوكة، طول كل شوكة فرسخ، ويداه مغلولتان ورجلاه مقيدتان، يطلبون لقمة فيدخل فى أعينهم ذلك الشوك وفى آذانهم

وفى أنافيهم وفى حلوقهم وفى خدودهم. ثم تقطف الثمرة ولونها حسن وطعمها خبيث كريه، وكلما عضوها خرج منها دود فيأكل أضراسهم ولسانهم وشفاههم، ثم يولون عنها هاربين فيكبون على وجوههم فى أودية وكهوف ومغائر فيها الحيات والعقارب، فتقبل إليهم الحيات والعقارب فتأكل محاسنهم وهم ينادون: «ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل»، فيجيبهم بعد مائة سنة: «أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير؟ فذوقوا فما للظالمين من نصير». فيضجون بالبكاء ويقولون: «يا مالك، إلى كم نبلبل؟ إلى كم نضرب؟ فقد أنضجت النار أكبادنا ومزقت جلودنا فليقض علينا ربك بالموت». فيعرض عنهم أحقابا، فيبرحون فى ذلك العذاب مقيمين على ما هم عليه ثم يجيبهم بعدما تقطعت بهم الأسباب وأيسوا من الخلاص، وقد بكى كل منهم على نفسه وبكوا على بعضهم بعض. ويعلو نحيبهم ويشتد بكاؤهم ويعلو صياحهم فيناديهم: «إنكم ماكثون». ثم يؤتى بقوم من هذه الأمة على صور الكلاب، مقرنين بالسلاسل بعضهم إلى بعض ومناد ينادى عليهم: «هؤلاء المخاصمون الذين أبطلوا الحق واتبعوا الباطل لكى يكسبوا شيئا من حطام الدنيا».

٢ ـ «حتى لم يبق أحد من العصاة يدخلون النار، فتتقدم الملائكة، يعنى الزبانية، ليغلقوا أبواب النار، فيضج أهل النار ضجة عظيمة ويبكون بكاء شديدا ويقولون: « يا مالك، ما بال الأبواب قد عزمت على غلقها؟» فيقول: «لابد من ذلك وتسميرها، فليس فى جهنم إلا الضيق والنكال وهى سوداء مظلمة شديدة الأهوال» فيضجون ضجة عظيمة: «يا مالك، ما تدلنا على شئ يخفف عنا العذاب؟» فيقول مالك: «ادعوا ربكم حتى لا يضيق عليكم القيود». قال: ـ فيدعون فكلما دعوا اشتد الحميم وغضبت عليهم الزبانية وتطاولت عليهم ألسنة النار، حتى يكونوا فى جهد جهيد فيستغيثون بأجمعهم: «يا ربنا، عذبنا بما شئت وكيف شئت ولا تغضب علينا». ثم يقولون: «يا مالك، اسقنا ما نبرد به أكبادنا». فيقول: «يا معشر الأشقياء، ليس فى جهنم سوى الحميم والمهل والغسلين». فيقولون: «ما نصبر على هذا». فيقول: «اصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون». فيضجون بأجمعهم ويقولون: «يا مالك، مائة سنة» فيجيبهم بعد مائة سنة: «أى شئ بكم وما حالكم أيها الأشقياء؟» فيقولون: «يا مالك، أخرجنا إلى الزمهرير» فتخرجهم الزبانية إلى الزمهرير من الجبال والكهوف والمغائر والتوابيت والفجاج والبحار ويسوقونهم إلى الزمهرير، فيحضرون فرحين إلى جبال من الثلج والزمهرير وآجام من الزمهرير، وهو من غضب الله تعالى، وفى الزمهرير ريح يقال لها صرصر فتحملهم وتنسفهم فى تلك الآجام فتنشر لحومهم وتقطعها وتطرحها فى الزمهرير. قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «والذى نفس عبد الله بيده، ما تزال الزبانية تقطع لحومهم بسكاكين من غضب الله، والدم يسيل من أجسامهم وهم عراة حفاة فى الزمهرير، والزبانية موكلون بهم لا يفنى عذابها أبدا ينادون مائة سنة. فيقول للزبانية: «صبوا فوق رؤوسهم من ماء الزمهرير» فيجمد على أبدانهم فيصرخون ويضجون ضجة عظيمة وينادون: «يا مالك، مائة سنة» فيقول: «ما حالكم يا أشقياء؟»

فيقولون: «إنما رجونا أن يخفف عنا العذاب بالزمهرير فلقد زادنا عذابا، فردونا إلى النار». فيردونهم فإذا وصلوا إلى منازلهم فى النار وإلى جبابهم وجدوا النار قد ازدادت سبعين ضعفا عن ما كانت فينادون: «يا مالك يا مالك، مائة سنة»، فيقول لهم مالك: «ما حالكم يا أشقياء؟» فيقولون: «أخرجنا إلى الزمهرير». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «فهم يعذبون هاهنا مائة سنة وهاهنا مائة سنة».

٣ ـ «وهم صفة خلقهم رؤوسهم مثل رؤوس الجمال، وأرجلهم كأرجل البقر، وأبدانهم كأبدان الخيل. وفيهم القضاة والصالحون. لهم ليل ونهار كليلنا ونهارنا، ولهم جنة ونار، يحيون ويموتون، لا يحشرون معنا ولا نحشر معهم، ولا يحاسبون كحسابنا». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه، فقال له عثمان رضى الله عنه: «ما يبكيك»؟ قال: «أبكانى ما تحت هذا الوصف». فقال عثمان رضى الله عنه: «اكتم البعض وحدثنى عن البعض». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «شفقة منى يا أمير المؤمنين. والذى نفسى بيده إن تحت ذلك الذى وصفته لك قرونا لا يحصون ولا يحصى عددهم إلا الله تعالى إلى منتهى ما يحيط علمه. لهم حشر وحساب. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن». ثم غشى على عبد الله بن سلام رضى الله عنه وعلى عثمان رضى الله عنه وعلى بنات عثمان رضى الله عنهن أجمعين. ثم أفاق عثمان رضى الله عنه وأمر بغسل عبد الله بن سلام رضى الله عنه وحرك بناته فإذا هن قد قبضن إلى رحمة الله تعالى».

٤ ـ «فقال عثمان رضى الله عنه: «هل عاينوا تلك الجنة والنار»؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «تعرض عليهم بالغداة والعشى». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل لهم ليل»؟ قال: «نعم، ولكنه يسطع البحر الذى على باب كل مدينة فتنكشف تلك الظلمة عنهم». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل ينامون شيئا»؟ قال عبد الله بن سلام: «لا يعرفون النوم إلا القليل، ولا يميلون إلى اليقظة، مطيعين مسلمين غير معرضين». فقال عثمان رضى الله عنه: «طوبى لهم». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طوبى للصالحين من أمة محمد صلى الله عليه فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل. فسبحان الذى هو على كل شئ قدير. وما وصفنا من شئ إلا وهو جل وعلا يقدر على أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا يراقبه، وويل لمن لا يستحى منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمدت عيناه من الدمع، وويل لكل قلب غير خاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دينه بدنياه، وويل لمن حسناته فى غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجه، وويل لمن أرادته دنياه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا، وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشر». قال: «فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رهطه، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: «الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشئ من عظمة الله تعالى». ثم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم

-شغول، ثم قال: «يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك»؟ قال: «يا أمير المؤمنين، ـ ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء....».

٥ ـ «فإذا دخلوا فى تلك المغائر التى فيها الفحوات يلبسون تلك الثياب ثم يلبسون الخفاف التى من النار ويتعممون بالعمائم التى من النار ويتردون بأردية من النار ويصب فى آذانهم الرصاص فيبكون ويقولون: «ما كفانا كسوتنا من النار حتى صببتم فى آذاننا الرصاص والنار»، فتقول لهم الزبانية: «كنتم تتلذذون بسمعكم القاصدين». فيبكون على الدنيا وما فرطوا فيها، ثم يبكون على أنفسهم ويقولون: «نحن المعروفون بطول الحكم، ونحن المتجبرون، ولقد وعدنا هذا وكذبنا وجعلنا دنيانا لعبا ولهوا، وغرّنا بالله الغرور، فمتنا على غير التوبة، فلا نجاة لنا ولا انتقال، فنحن أشد لوما لأنفسنا». فتقول لهم الزبانية: «لقد كنتم فى غفلة من هذا تحدون أنكم أقل الناس عذابا». فيتوكل بكل واحد منهم عقرب فى بطنها عشرة آلاف قربة من السمّ، لها زبان لها مائة ألف عقدة، فى كل عقدة عشرة آلاف قلة من السم من قلال هجر، فتلزق فى بطنه فتضربه فى خاصرته فيصل السمّ إلى كبده وطحاله وفؤاده وأمعائه فيخرج ذلك من دبره، ولا يخرج آخره حتى يرجع مكانه كبد وطحال غيره يعيده الله خلقا جديدا ليذوق العذاب الأليم. فيبكون ويضجون ويقولون: «لقد عذبنا بعذاب ما عذب به غيرنا، فياويلنا». فتقول لهم الزبانية: «أنتم غاب عنكم الخبر وما يأتى لكم». فيقولون: «هل عذاب أكثر من هذا الذى نحن فيه»؟ فتقول لهم الزبانية: «أنتم بعد ما قيدتم ولا سلسلتم». فيتوكل بكل واحد منهم حيتان كبيرة فتقرض الحيتان رؤوسهم من أبدانهم وتشق عظامهم وتنفخ النار على وجوههم، فينادون بالويل والثبور ويسألون الحيتان أن تتنحى عنهم ويصبروا على باقى العذاب. فتناديهم الزبانية: «يا أشقياء، ما تستحيون من الله؟ إذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين». فينتهون من تلك المغائر إلى جبل يقال له غيا طوله ثلاثمائة ألف ألف ألف سنة إلى ثلاثمائة ألف ألف ألف سنة، فيه ثلاثمائة ألف ألف ألف شجرة إلى ثلاثمائة ألف ألف ألف، على كل شجرة ثلاثمائة ألف ألف ثمرة، على كل ثمرة ثلاثة آلاف معلاق يصير إليها قوم من هذه الأمة فيتعلقون بتلك المعاليق، والزبانية حولهم موكل بكل واحد منهم خمسمائة زبانى، لكل زبانى خمسمائة عنق، فى كل عنق خمسمائة رأس، فى كل رأس لسان مثل جبل أبى قبيس، يعض الزبانى على الرجل والمرأة فينشر لحمهم من أبدانهم، ثم يبصق مكانه بصقة فيحرق مكانه ويحرق الجلد. ويشد مرزبة من حديد تتقد منها النار ثم يضرب بها ركبهم وأبدانهم وأرجلهم ورؤوسهم، فيبكون بكاء شديدا أحر ما يكون البكاء يوجع القلب. فيقولون للزبانية: «ويحكم يا معشر الزبانية، والله ما زنينا ولا لطنا ولا شربنا خمراً ولا زلينا ولا نظرنا إلى ما حرم الله تعالى، وحججنا البيت وصمنا شهر رمضان، فبأى شئ نزل بنا هذا العذاب»؟ فتقول لهم الزبانية: «لا نعلم إلا أنا أمرنا بعذابكم». فيصرخون عليهم صرخة عظيمة فإذا هم خمود. وعقيب تلك الصرخة يقال لهم: «أليس أنتم الذين ضيعتم الصلاة واتبعتم الشهوات؟ هذا جزاؤكم غيا الذى وعدتموه». فيقولون: «ما فاتتنا صلاة قط». فيقولون: «صليتموها فى غير وقتها،

قدمتموها وأخرتموها لحوائجكم وقضاء أشغالكم فى دار الدنيا، فذوقوا فما للظالمين من أنصار».

١٤ ـ

يتمحور النص العجائبى فى كتاب (العظمة) حول الواقع رغم كل ما فيه من خوارقية وإدهاشيات. ذلك أن التأثير فى الواقع والسيطرة عليه والسعى إلى تجديده وتغييره وصوغه فى إطار عقائدى هو أحد الأهداف الأساسية للنص. لذلك، يزدحم النص بالإشارة إلى الواقع الإنسانى العادى، واقع الممارسات الأخلاقية، والسلوكية، والمعتقدات والمواقف فى الحياة اليومية؛ من حمل النساء وإجهاضهن إلى مكانة الزوجة فى المجتمع ولعن المؤذنين الذين يتقاضون أجورا على أذانهم. وتتم هذه المعالجة العقائدية للواقع بأسلوبين مختلفين، أحدهما فورى أو مباشر أو كلا الأمرين معا، أى أنه يأتى صريحا وفور سرد ما يسمح بالتعليق المحكم ويسوغ مضمونه الأخلاقى، والثانى أكثر لطافة وخفاء؛ إذ ينجلى فقط كمحتوى إيحائى، ظلى، ينطوى عليه موقف يسرد دون أن يباح به صراحة. ويتمثل ذلك فى المقطعين التاليين:

١ ـ «ولهم مياه لا يدرون من أين تجئ ولا إلى أين تذهب يسقون بها بساتينهم وزراعاتهم، فإذا بلغ ثمرهم أخرجوا العشر وألقوه فى البحر. ويعبدون الله حق عبادته. وكل من خلا شيئا من زكاة ماله أو زرعه نزلت عليه نار فتحرقه».

٢ ـ «هؤلاء نباشوا القبور الذين ينبشون المؤمنين من قبورهم ويعرونهم من أكفانهم». ثم يؤتى بقوم آخرين فتقلع أعينهم وتقطع أيديهم وأرجلهم ومناد ينادى: «هؤلاء نباشوا القبور الذين أخرجوا الموتى المؤمنين من قبورهم وكسروا عظامهم وأدخلوا عليهم موتاهم».

غير أن هذا التوجه نحو السيطرة على الواقع لا ينبغى أن يعتبر الهدف الأسمى أو الوحيد للنص؛ إذ من الجلى أن المتعة النابعة من خلق بنية سردية ونسج خيوط وتقنيات وآليات افتراء مثيرة هى كلها غايات جمالية سامية من غايات النص. ثمة متعة فى عملية التشكيل السردى فى حد ذاتها تتجلى أكثر ما تتجلى فى الطريقة التى يولى بها السارد اهتماما عظيما لاستجابة المتلقى أحيانا، فينسج الحركة التالية من النص استجابة لها، وفى تجاهله الكلى وقفزه فوق هذه الاستجابة أحيانا أخرى. يسأل الخليفة مثلا: من هم؟ فلا يرد السارد إلا بكلمة عابرة لا تقطع خيط السرد ويستمر فى جملة متممة كأن المتلقى لم يقل شيئا أبدا، كما فى المقطع التالى:

١ ـ «.. ولهم برار فيها البقر والغنم والطيور يذبحون ويأكلون ويشربون ولا ينامون ولا يغتابون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا أمير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها وجبلها». فقال عثمان رضى الله عنه: «سبحان من يرزقهم بقدرته» قال: «يا أمير المؤمنين ـ وخلق فوق كل حجاب ﴿أرضا؟﴾ ملأها خلقا على صور البقر، يتكلمون بكلام الناس».

كما تتجلى فى تنويع ما يسرد عند تكراره بإخراجه عن النسق الذى كان قد تشكل فيه وخلخلة المتوقع وكسر مبدأ التناظر وخلق آلية سردية جديدة، كما يحدث فى موضوعة السرر والأشجار التى تنقل البشر على أوراقها. إن هذه المتعة بالشكل، باللعبة الفنية ذاتها، هى التى تنتج المقاطع التالية، وهى نسيج من التكرار والابتكار، من التنسيق والتفريع والتنويع.

١ ـ «وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره».

٢ ـ «وخلق فوق أطباقها أشجارا، ثم ملأها خلائق يأكلون من الشجر وينامون على أوراق الشجر ويقعدون، وخلق فى الشجر أطباقا أو حجبا من الريح».

٣ ـ «على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريرا

يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى بقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيه. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والمبيت فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها». فقال عثمان رضى الله عنه: «ما مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاها»؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم».

٤ ـ «وخلق لكل واحد منهم ألف رأس، فى كل رأس منها ألف وجه، فى كل وجه ألف فم، فى كل فم لسانان، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوعين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العظمة والسلطان»». ثم خلق فوق ذلك سبعين ألف حجاب من نار، غلظ كل حجاب مسيرة ثلاثمائة ألف سنة، ملأها الله تعالى من الخلائق بقدرته وحكمته. الواحد منهم له ألف رأس، فى كل رأس ألف وجه، فى كل وجه ثلاثة أفواه، فى كل فيه ثلاثة ألسن، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوعين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العزة والجبروت، سبحان الحى الذى لايموت». فإذا سبحوا تشعشعت تلك الحجب حتى تشتد أصواتهم حتى يعلم كل واحد منهم أن صاحبه ليس بغافل. ولهم برار فيها البقر والغنم والطيور يذبحون ويأكلون ويشربون ولا ينامون ولا يغتمون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا أمير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها وجبلها».

١٥ ـ

تتجلى السيطرة التقنية على تشكيل النص فى بعد آخر دال، هو حركة تنامى البنية واكتمالها. وتتمثل هذه الحركة، جوهريا، فى نسق لبابى معقد بعيد كل البعد عن نمط التنامى السردى البسيط فى مثل حكايات (كليلة ودمنة). ويتألف هذا النسق من ثلاث انبثاقات أو حركات فرعية: الأولى هى المكون السردى الخالص، والثانية هى بروغ العناصر المسرحية. والثالثة هى المنطوق الفعلى للسارد الذى يتخذ إما هيئة تعليق مباشر على ما يسرد، أو ابتهال متوجه إلى الله، أو استخلاص عظة أو عبرة، دينية المحتوى أو أخلاقيته تمثل تعميما على الموقف الإنسانى عامة، وما يمكن أن نسمه بأنه الموعظة التى يستند النص إلى قوته السردية ليقدمها واثقا من أنها ستكون مؤثرة؛ لأن السرد والمشهد المسرحى يسوغانها ويمهدان لها بقوة. وسأمثل على هذه البنية المولدة الأساسية بالمقاطع التالية:

١ ـ «ولهم جنة ونار غير جنتنا ونارنا هاتين اللتين وعدنا. فيهم الخائفون وفيهم الوجلون ولهم العقل، وقد ركب فيهم حسن الظن، فأبدانهم زينة بغير أكل وشرب. فسبحان من هو على كل شئ قدير، لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن». ثم قال: «يا أمير المؤمنين، وجدنا ذلك فى كتاب الله تعالى، وفيه بيان: «ويخلق مالا تعلمون». فتعسا لمن لا يخاف مولاه، وتعسا لمن لا يراقبه ويخشاه، وتعسا لكل قلب غافل، ولمن لن يرضى عن الله ولا يرضى الله تعالى عنه». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: «مما غشى عليك يا عبد الله»؟ فقال: «أسما على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟ أليس يفوتهم جزاء المحسنين؟ ولو وصل معرفة هذا الكلام إلى قلوبهم لخشى عليهم أن يموتوا بغير آجالهم. ـ ثم خلق الله تعالى فوق ذلك البحر جبلا من ياقوتة حمراء طوله سبعمائة ألف ألف سنة وعرضه مثلها».

٢ - «.. ما بين الجبل إلى الجبل مائة ألف بحر، على كل بحر مائة ألف جزيرة وسبعمائة ألف ألف إلى سبعمائة ألف مدينة من الزمرد الأخضر، من المدينة إلى المدينة صحارى وبرار ومروج وغيض بلا سكان». فقال عثمان رضى الله عنه: «ما هم»؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «يا أمير المؤمنين، لم أحط بهم علما ولا خبرا، - تتناثر عليهم أرزاقهم من فوقهم». فقال عثمان رضى الله عنه: «يتناكحون»؟ قال: «لا» فقال عثمان رضى الله عنه: «يتكاثرون»؟ قال: «كل يوم يزيدون مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها وإنسها وجنها وطيرها ووحشها ودوابها. فسبحان الذى خلق الخلق وأحصاهم عددا، لا تخفى عليه خافية تحت الأرض ولا فوقها، فقد أحصاهم وعدهم ودبرهم وحده لا شريك له وأسبغ على الخلائق كلهم نعمته، وأحصى شجرهم ونباتهم حتى الحشيش الضعيف الذى يخرج بينهم. فسبحان الذى علم الأشياء قبل أن يخلقها وما يكون منها، سبحان الذى كان قبل كل شئ، وهو الآخر بعد كل شئ، سبحان الجديد الذى لا يبلى، سبحان الصمد الذى لا يطعم، سبحان الذى ليس له شبيه، سبحان الذى لا تغيره الأزمنة، سبحان القوى الذى لا يضعف، سبحان الذى لا يخفى عليه شئ سبحان من أمره بين الكاف والنون، سبحان العزيز الغفور، سبحان القادر على ما وصفناه، وهو على كل شئ قدير. نسألك أن تعفو عنا وتغفر لنا وترحمنا برحمتك يا أرحم الراحمين. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار. - ثم جعل فوق ذلك بحرا طوله تسعمائة ألف ألف سنة إلى تسعمائة ألف ألف سنة، وجعل فى ذلك البحر ألف ألف مدينة، كل مدينة مثل دنيانا هذه عرضا وطولا، وملأها خلائق لا يعلم عددهم إلا الله».

٣ - «.. والذى خلق فيما دون العرش تحت العرش كحلقة ملقاة فى أرض فلاة وذلك من طول العرش وعرضه. وإن الله مستو على العرش بعظمته وقدرته، ليس للعرش منتهى فى الطول والعرض. واستواؤه استواء طول وقدرة وجلال ووحدانية وفردانية وصمدانية، هو الأول والآخر والظاهر والباطن والقابض والباسط والخالق والرازق، ليس له شبيه ولا له فى ملكه شريك ولا فى سلطانه تقطيع ولا فى حكمه باطل ولا له نهاية، واحد أحد فرد صمد له نور لايطفأ وسلطان لا يبلى، لا له مطعم ولا مشرب، يداه مبسوطتان بالرأفة والرحمة، قد ستر واحتجب بعظمته بحجاب القدرة عن نواظر العيون والألسن الناطقة، سميع بصير حكم عدل على كريم. تبارك الله جل جلاله وعظم شأنه وعلا سلطانه الذى خلق كل شئ فقدره تقديرا وأحصاهم عددا صغيرا وكبيرا. ثم ضرب ما دونه على العرش سبعين ألف حجاب، كل حجاب سبعون ألف عام من نور يتلألأ».

- ١٦

من منظور معرفى خالص، تبدو آراء كثيرة مما يطرحه كتاب (العظمة) جديرة بالتأمل. ما قيمة المادة التى يحتويها النص علميا، مثلا؟ هل كانت الأفكار التى يطرحها معرفة شائعة أم متاحة للمتخصصين فقط؟ بل هل كانت مما يندرج فى إطار معرفة العصر العلمية؟ أم أنها ليست أكثر من جموح إبداعى لخيال خلاق يبتكر ويفترى ويختلق ما شاءت له المتعة ونشوة الإرهاب أن يفعل؟ هل فكرة أن الأرض ليست إلا كوكبا ضئيل القدر بين ما خلقه الله من أكوان فكرة مألوفة فى الفكر اليونانى والعربى الذى أفاد منه؟ أم أن فيها قدرا من الطرافة والجدة نابعا من جموح الخيال المتجاوز لاغير؟ وهل فكرة نسبية الزمن، وتغيره فى العالم من مكان إلى مكان فكرة شيقة علميا ومألوفة فى سياقها التاريخى، أم أنها تدخل فى إطار المتخيل الجموح فقط؟ إنه للافت أن

الزمن فى الجحيم وفى الجنة يقاس بوحدات نقيس بها زمننا فى الحياة الدنيا، مثل الساعة واليوم والشهر والسنة، لكن طبيعة هذه الوحدات وأطوالها مختلفة عما هى عليه فى عالمنا:

«وجعل للنار سبعة أبواب، وجعل لها أربع قوائم، وجعل لها سبعة رؤوس، فى كل رأس سبعة أوجه أقبح ما كان من الوجوه، فى كل وجه ستة أفواه، فى كل فيه سبعة ألسن وسبعة أضراس وأسنان، طول كل سن مائة ألف ألف ألف سنة، والسنة أربعة آلاف شهر، والشهر أربعة آلاف يوم، واليوم أربعة آلاف ساعة، والساعة الواحدة مقدارها مقدار سبعين سنة من سنينا».

ثم :

«وتسمى كل جنة باسم معلوم: الأول جنة النعيم، الثانى دار السلام، الثالث دار الخلد، الرابع الفردوس، الخامس دار الجلال، السادس جنة عدن، السابع الدار العليا. طول كل دار مسيرة تسعمائة ألف ألف ألف ألف ألف سنة إلى تسعمائة ألف ألف سنة وكذلك عرضها. والسنة ثمانون شهرا، والشهر ثمانون يوما، واليوم ثمانون ساعة، والساعة الواحدة ألف سنة من سنينا هذه».

وبين هذه المناحى العلمية الطريفة أيضا قياس المكان بالزمان وبشكل خاص القياس بالسنوات، وهو ما يستخدمه العلم المعاصر؛ إذ يقيس المسافات الكونية بالسنوات الضوئية، ونادرا ما يقاس المكان بوحدات مكانية، وحين يحدث ذلك مرة فإنه يستدرك، كأنما اقترف السارد خطأ يضرب عنه بسرعة:

«قال: يا أمير المؤمنين، ـــ ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف فرسخ، بل سنة».

مثل هذه الأمور جديرة بالتمحيص من قبل علماء متخصصين فى تاريخ العلوم، وأنا لست منهم ولا أدعى فى العلم معرفة، على قول أبى نواس. غير أن بين ما يلفت النظر أيضا فى المادة المعرفية التى يطرحها كتاب (العظمة) أمورا من نمط مغاير: إن فكرة خلق الله لعوالم يملأها بمخلوقات لهم مناسكهم وعباداتهم وأنبياؤهم وقيامتهم وقوانين حسابهم الخاصة بهم، ولهم جنتهم ونارهم، ولهم كتبهم السماوية المختلفة عما لـ «نا»، مع أنهم لايعرفون بنا ولا نعرف بهم، لتبدو لى دليلا على تفتح عقلى وعقائدى بارز، خصوصا أنها تصدر فيما يفترضه النص عن صحابى مؤمن متشدد فى إيمانه وتطرح على واحد من الخلفاء الأربعة الراشدين. وفى هذا الإقرار البين ما يشعر بأن القيم الروحية والدينية، ومبادئ الإيمان والعقيدة، كلها أمور نسبية ترتبط بأزمنة وأمكنة معينة، وتتغير من مكان إلى مكان، ومن قوم إلى قوم، ومن خلق إلى خلق، ومن كون إلى كون، وتظل مع ذلك إلهية، قدسية، سارية، شرعية. وذلك فى الذروة من نفى المطلق الثابت اللامتغير فى الفكر الدينى، ومما قد يبدو متعارضا مع التأويل الظاهرى للنصوص التى تشير إلى واحدية الخلق وواحدية الرسالة وإطلاقيتها وانحصار الحقيقة الكلية الشاملة فيها.

ومن المنظور المعرفى ذاته، ثمة فكرة لافتة وعلى قدر من الدلالة بعيد هى نسبة امتلاك المعرفة بعلم الله إلى سلسلة تبدأ بآدم، مما يبدو طبيعيا، وتنتهى بالإنسان فى وجوده المطلق، لكنها تتمفصل فى دانيال، وليس فيها عنصر فاعل واحد ذو أصول عربية أو إسلامية. ولهذا التمركز الكلى للمعرفة فى نبى يهودى منطويات خطيرة دالة، خصوصا أن السياق التاريخى الذى يروى فيه النص سياق إسلامى عربى كان قد احتشد لنصف قرن من الزمان على الأقل بصراع مصيرى فتاك بين اليهود والمسلمين. ومما هو عميق الدلالة هنا أن اكتساب آدم المعرفة تحقق بفعل إلهى؛ أى أن فضل آدم فيه هو فضل المتلقى الحافظ فقط، أما اكتساب دانيال المعرفة وحفظها للبشرية فقد كان حصيلة جهده الشخصى وسعيه وذكائه، وامتلاكه الأدوات والعدة الكفيلة بأن تضمن له النجاح. وفى كل ذلك يوضع دانيال اليهودى فى موضع سام لا نظير له. لكن من الدال أيضا أن آدم لم يكن أنانيا فى حرصه على المعرفة، فهو خشى عليها أن تضيع فقط لا أن يفقدها هو نفسه:

«فخشى آدم عليه السلام على العلم المخزون أن يذهب، فعمل ألواحا من الطين، وكتب عليها العلم واستودعها فى مغارة يقال لها المانعة».

أما دانيال فقد كان مصدر حزنه أنه هو سيفقدها وسيكتسبها آخرون:

«فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفا عظيما كى لا تقع فى يد غيره. فلطف الله تعالى وأخرجها ونشرها فى الدنيا».

وقد يكون هذا أول تجسد لفكرة شهوة امتلاك المعرفة امتلاكا حصريا وإقصائيا والضن بها على الآخرين. أما إرادة نشر المعرفة وفعل نشرها، فإنهما أمران إلهيان يتجاوز بهما الخالق حرص الفرد وأنانية التملك الحصرى. وذلك أمر شيق بحق قد يجسد فرقا جوهريا بين نظرة اليهودية ونظرة الإسلام للمعرفة ـ على الأقل كما يعاينهما الراوى ـ الأولى حصرية إقصائية، تجد تجليا آخر لها فى مفهوم شعب الله المختار حصرا وإقصاء؛ والثانية إنسانية اشتراكية تجد تجليا آخر لها فى تأكيد الإسلام إنسانية رسالته وشموليتها وانفتاحها لبنى البشر أجمعهم. وقد تكون لهاتين النظرتين تجليات أخرى أهمها فى تقديرى تصور الإسلام عملية الخلق وموقع آدم واكتسابه المعرفة فيها وتصور اليهودية ذلك. أليس من الدال مثلا أن الشجرة التى يحرم الله على آدم الأكل منها فى القصة التوراتية هى شجرة المعرفة وأن الله، كما يروى سفر التكوين، يخشى حين يأكل آدم وحواء من شجرة المعرفة أن يأكل آدم بعدها من شجرة الحياة فيصبح خالدا مثله فيعاقبه بنفيه من الجنة.

أما فى القرآن الكريم، فلا يرد هذا الجزء من القصة إطلاقا، بل ـ وذلك مكمن الدلالة الفرقية ـ إن الله علم آدم الأسماء كلها مؤثرا إياه بذلك على غيره من المخلوقات! إن ذلك لشيق بحق، والله أعلم.

ومن منظور استرجاعى معاصر، ثمة فكرتان فاتنتان فعلا، الأولى هى المكانة التى يوليها النص للزوجة فى الجنة، فهى أعلى مكانة وأقرب إلى المؤمن والله من الحور العين جميعهن، والمقاطع التى تصف مكانتها بين أجمل مقاطع الكتاب.

والفكرة الثانية قد تكون فريدة تماما، وهى أن الله تعالى:

«خلق فوق ذلك أرضا سمكها ألف سنة وبسطها مثل ذلك وخلق فيها ملائكة سودا لهم رؤوس فى كل رأس وجهان فى كل وجه فمان، فى كل فم لسانان، لو هموا أن يقرضوا الثرى لفعلوا وأن يصعقوا أهل جهنم وسكانها لفعلوا، ينادى أهل جهنم منهم بالأمان».

أترى فى هذه الفكرة النادرة تجسيدا لرغبة فى إيلاء مكانة متميزة خاصة للسود من عباد الله؟ أو كان أحد رواة الكتاب أسود مثلا فأسقط هذا البعد الذاتى العرقى على النص، أم أن ذلك فى كتاب دانيال فعلا رآه فيه عبد الله بن سلام وهو ناقل له وحسب؟

١٧ ـ ثم ملحة الملح قاطبة

وأخيرا، فإن مما لا ريب فيه أن المشاهد التى تجلو ما يسميه النص «حضيرة القدس» بين أروع المشاهد الماورائية التى صاغها الإبداع، وإن منظر الله جل جلاله وهو يسامر المؤمنين من أهل خاصته فى مكانه القدسى الفائق، ويردهم عن أن يشربوا من أيدى الحور العين ليصب لهم الشراب ويسقيهم بيده، ثم يردهم عن أن يسجدوا له قائلا: إن الوقت لم يعد وقت سجود بل غدا وقت النعمة والمتعة، لبين المشاهد الخارقة التى يكاد يستحيل التكهن بمدى فاعليتها وفتنتها للمؤمن الحقيقى الذى يستمع إلى هذا النص أو يقرأه أو يتأمله بأى صورة كانت. جزا الله عز وجل المؤمنين الصادقين هذا الجزاء السحرى العظيم إلى أبد الآبدين وغمرهم بما فيه من غبطة ونعيم. وجزاكم مثله لطول اصطباركم على.

١٨ ـ

ثم يأتي الصباح الذى ما بعده من صباح.

فيبدأ الكلام الذى لا يباح

فى فاتن المنامات

وغريم المقامات والمدامات

فى الكتاب الثانى

للساحر الوهرانى

القسم الثالث

منامات الوهرانى ومقاماته

(للبحث صلة)

الهوامش :

(١) أستخدم مصطلح «الخيال المعقلن» بدلالات تتطابق مع ما أسماه جابر عصفور «الخيال المتعقل» فى بحث متميز عن شعر الإحيائيين. راجع. **الأقلام**. ع. بغداد ١٩٨٠.

(٢) مع أنه قد يعنى ذلك؛ وسأناقش هذا الأمر فى فقرة قادمة.

(٣) ولكم كان أمين حساسا ولماحا حين عقد مقارنة مباشرة بين ليالى التوحيدى وليالى شهر زاد قال فيها ما يلى:

«إن أسلوبه أشبه شئ بألف ليلة وليلة، ولكنها ليست ليالى للهو والطرب وكيد النساء ولعب الغرام، إنما هى ليالٍ للفلاسفة والمفكرين والأدباء، إذ يتعرض فيه لأهم مشاكل الفلاسفة، كالبحث فى الروح والعقل والقضاء والقدر وما إلى ذلك، كما يتعرض لمشاكل البلغاء كالليلة البديعة التى جرى فيها الحديث عن النثر والنظم والمفاضلة بينهما، ومزايا كل ونقصه وهكذا. فإن كان ألف ليلة وليلة يصور أبدع تصوير الحياة الشعبية فى ملاهيها وفتنها وعشقها، فكتاب الإمتاع والمؤانسة يصور حياة الأرستقراطيين أرستقراطية عقلية؛ كيف يبحثون، وفيم يفكرون، وكلاهما فى شكل قصصى مقسم إلى ليال، وإن كان حظ الخيال فى الإمتاع والمؤانسة أقل من حظه فى ألف ليلة وليلة».

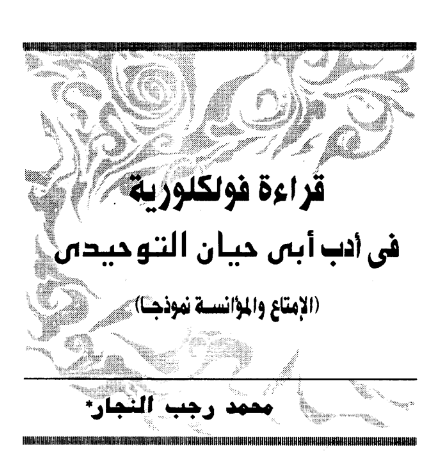
(٤) وكثيرا ما أتساءل إن كان اسمه «التوحيدى» لا كنية بل صفة صاغها صائغ لماح ليصف بها طبيعة ثقافة الرجل وعمله الذى بدا له أخذا من ثقافات متضاربة متعددة وساعيا إلى التوفيق بينها و«موحدا» لها فى صيغة عربية.

(٥) لعل هذه الغرابة أن تتضاءل حين تتذكر مدارس ومذاهب سميت بأسماء أوضاع للجسد الإنسانى، من مثل «المشائين» اليونانيين، و «القاعدين» عن الجهاد، و«الوقوف» على الأطلال.

(٦) تصوريا، تخرج المقامة على المجلسية بطريقتين مهمتين، الأولى هى الخروج من الفضاء المغلق إلى الفضاء المفتوح، والثانية هى الخروج من أرستقراطية الفكر إلى ساحة الحياة اليومية والبطل المغامر الذى يكسر حدود عالمه بالحيلة والفطنة وحدة الذهن والبراعة اللغوية، مجسدا فن الكدية. وبمعنى ما تتم نقلة من الكدية الأرستقراطية الفكرية، حيث ينال المطلوب بالطلب المتوسل وبتقديم المعرفة ثمنا لسيد آمر مالك للسلطة، إلى الكدية الشعبية المادية حيث ينال المطلوب بالقوة وينتزع البطل الجديد أعنة السلطة مؤقتا. أما فنيا فإن المقامة تخرج على المجلسية بابتكار إيقاع جديد لها وبترسيخ لغة السجع التى تؤصلها فى الموروث العربى السابق على الحدث، ولغة التفتيق اللغوى والذهنى، والغرابة، وتكتسب بنيتها المائزة فتستقل استقلالا نهائيا.

وأما العجائبية فإنها أحيانا تنسب إلى لنفسها إطارا وأصولا مجلسية، كما فى كتاب **العظمة**، لكنها أحيانا أخرى تنفلت من إطار المجلس لتتحول إلى كتابة حرة فى فضاء لا محدود. وبين نماذج ذلك **نسيم الصبا** ولعبة الحلم فيه و**حلية الأولياء** لابن غانم المقدسى، تلميذ ابن عربى.

(٧) الاقتباسات الواردة فى هذا القسم من كتاب **العظمة** مأخوذة من تحقيق لمخطوطة قمت بإنجازه، وآمل أن ينشر قريبا.



قراءة فولكلورية

فى أدب أبى حيان التوحيدى

(الإمتاع والمؤانسة نموذجا)

محمد رجب النجار*

نقصد بالقراءة الفولكلورية هنا هذه القراءة التى تقف على المادة الفولكلورية الظاهرة أو الكامنة فى نسيج النص الأدبى، منسجمة مع فضاء بنائه، ومسايرة لمقاصده، ومتعالقة معه بكيفيات مختلفة. وغاية هذه القراءة تحديد النصوص الفولكلورية وتحليلها، ابتغاء الكشف عن طرائق استلهامها، وغاياتها الوظيفية «الجديدة» فى النص الأدبى. هذه القراءة لا تقف عند حدود النص الأدبى المعاصر، ولكنها تجاوزه إلى النصوص الأدبية القديمة، خاصة ذات الطابع الموسوعى، ومن بينها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذائع الصيت لأبى حيان التوحيدى (٣١١ ـ ٤٠١هـ)، الذى نتخذه نموذجا لهذا النوع من القراءة، باعتباره نصا أدبيا (وموسوعيا فى آن). إننا هنا لا نبحث عن المأثورات الشعبية أو المادة الفولكلورية وعناصرها motifs فى حد ذاتها، كما وردت ودونت فى المصادر العربية القديمة، فمجالها الأول علم الفولكلور التاريخى، وإنما نتتبعها هنا بحثا عن مقوماتها وطبيعتها الشفاهية (الأداء الشفاهى) وكيفية استلهامها، أو بالأحرى إعادة إنتاجها وتوظيفها فى النص الأدبى (= الإنشاء الكتابى) ضمن سياق ثقافى جديد، توظيفا جماليا وفكريا، على مستوى البنية الشكلية للنص، والبنية الموضوعية (= المضمون) معا.

ومثل هذه القراءة التى نقترحها بشأن «قراءة أبى حيان التوحيدى، قراءة فولكلورية الإمتاع والمؤانسة نموذجا» تقتضى هنا الوقوف عند عدد من المحاور الأساسية:

١ ـ (الإمتاع والمؤانسة) بين الشفاهية والكتابية، أو بين الأداء الشفاهى والإنشاء الكتابى.

٢ ـ المأثورات الشعبية أو المواد الفولكلورية وعناصرها فى الكتاب.

٣ ـ توظيف المأثورات الشعبية على مستوى المضمون فى الكتاب.

٤ ـ توظيف المأثورات الشعبية على مستوى الشكل فى الكتاب.

*أستاذ الفولكلور كلية الآداب، جامعة الكويت.

أولا: كتاب الإمتاع والمؤانسة بين الشفاهية والكتابية

كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يقوم على مجموعة من «الأحاديث» التى «حدّث» أبو حيان أبا عبد الله العارض المعروف بابن سعدان الوزير (ت ٣٧٥هـ) عندما أتيح له أن يشارك فى مجلسه. وكل «حديث» منها كان يلقى فى جلسة واحدة، فى ليلة واحدة، ولمرة واحدة.. ثم يختفى ـ الحديث ـ من الوجود الإنسانى إلى الأبد، مع انتهاء الموقف نفسه، وذلك فى حالة الغيبة الكلية للكتابة، ومن ثم فهو عرضىّ لا يتصف بالديمومة؛ الأمر الذى انتبه إليه أبو حيان مدركا الفرق بين التعبيرين الشفاهى والكتابى، عندما قال:

«.. فإن الكلام إذا مر بالسمع حلق وإذا شارفه البصر بالقراءة من كتاب أسفّ، والمحلق بعيد المنال، والمسف حاضر العين، والمسموع إذا لم يملكه الحفظ تذكر منه الشئ بعد الشئ بالوهم الذى لا انعقاد له، والخيال الذى لا معرّج عليه» (الإمتاع ١ : ٩٥).

وكان من الممكن أن يكون هذا هو مصير هذه الثروة من الأحاديث التى ألقاها أبوحيان فى حضرة الوزير، لولا أن استجاب أبو حيان لنداء، أو بالأحرى، لتهديد صديقه وصاحب الفضل عليه أبى الوفاء المهندس حين طلب منه ـ وحسنا فعل ـ أن يدون كل ما كان يجرى من أحاديث فى مجلس الوزير، فكان هذا الكتاب (الإمتاع والمؤانسة) فى صورته الكتابية (انظر فاتحة الكتاب). وبهذه المرحلة التدوينية تكون أحاديث أبى حيان قد انتقلت من عالم الحدث الشفاهى إلى عالم الحدث الكتابى، ومن هيئتها السمعية إلى صورتها اللفظية. هذه الأحاديث ـ على مستوى الخطاب الشفاهى ـ قد استغرقت ٤٠ ليلة، وعلى مستوى النص الكتابى ٣٧ ليلة، بعد أن فرضت عليه آليات النص الكتابى شروطها، ومن بينها دمج ثلاث ليال، مع ليال أخرى، ولعل هذا هو الذى يفسر لنا اضطراب ترقيم الليالى فى النص المحقق للكتاب.

وتنوع هذه الأحاديث وارتباط سردها فى وقت الفراغ بالليل، وارتهانها الدائم بهذا التوقيت، يطلق عليها فى التراث العربى مصطلح «مسامرة»، حيث «السمر» حديث الليل على حد تعبير أبى حيان (١ : ٢٠٦). ومن هنا جاء العنوان الفرعى للكتاب، وهو «مجموع مسامرات فى فنون شتى حاضر بها المؤلف أبا عبد الله العارض فى عدة ليال»، وغايتها الإمتاع والمؤانسة ولكنها ـ هذه المرة ـ مسامرات الصفوة أو النخبة، أو الخاصة لا العامة على حد تعبير أبى حيان، وتستهدف حينئذ الإمتاع والمؤانسة الفكرية. ومن المعروف أن الحديث نوع من الاتصال اللفظى أو الخطاب الشفاهى (حتى لوكان مقروءا، فقراءة نص مدون تعطيه صورة شفاهية بالضرورة) الذى يتوسل بآليات الذاكرة الشفاهية، ويخضع ـ فى إنتاجه ـ للديناميات النفسية للتعبير أو الخطاب الشفاهى الذى يقوم على التذكر والتجميع والإطناب والاستطراد والغزارة، والتقليد والمحافظة، والمشاركة والدفء الإنسانى، حيث يخلق جوا تفاعليا بين المتكلم والمتلقى، ولا يستقل بذاته أى باللفظ، ولكنه يستعين دائما بوجود غير لفظى (مثل تعبيرات الجسد، استجابة المتلقى، السياق.. إلخ) ويخضع للتداعى بنوعيه التراكمى والتقابلى، كما نعرف؛ ذلك أن الإنشاء الشفاهى يعمل من خلال «نوبات معلوماتية» تتداعى على ذهن المتكلم أو الراوية ـ وهو هنا أبو حيان ـ مما جعل الأحاديث مشتتة فى كثير من الأحيان، فقد تستدعى كلمة من الكلمات ـ قد تعنّ للوزير، أو تطرأ على بال أبى حيان ـ سلسلة من التداعيات على نحو يدفع بالحديث الواحد إلى التشتت ـ ولا أقول التنوع ـ ذلك أن البنية الشفاهية ـ بطبيعتها ـ بنية مفككة على مستوى المضمون؛ الأمر الذى انعكس سلبا على الكتاب فجاءت بنيته مفككة على المستوى الموضوعاتى على شكل «فنون شتى» على حد وصف العنوان الفرعى لموضوعات الكتاب، على النقيض من الكتابية: ويعتذر أبو حيان عن طغيان البنية الشفاهية على الكتاب وطبيعته التفكيكية، مبررا ذلك تبريرا صادقا مع نفسه، لأنه ببساطة نابع من الديناميات النفسية للشفاهية، فيقول مخاطبا أبا الوفاء المهندس بأنه سوف يكتب الجزء الثانى ـ كما كتب الجزء الأول ـ «من غير ترتيب يحفظ صورة التصنيف ـ يعنى التأليف ـ على العادة الجارية لأهله... (يعنى وحدة الكتاب الموضوعية) وعذرى من هذا

واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجرى على عواهنه بحسب السانح والداعى» (الإمتاع ١ : ٢٢٦)؛ الأمر الذى يؤكد أن أبا حيان كان يدرك جيدا الفرق بين الأمرين، فيقول معقبا ذات مرة:

«... هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولقنه الذهن، ولو كان مأخوذا عنه بالإملاء لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان لا يأتى على جميع الإمكان، فى كل مكان» (الإمتاع ٣ : ١٤٤).

فضلا عما يرتبط بفروق أخرى كان يعيها أبو حيان جيدا بين «الكتاب والخطاب» من حيث إن:

«الكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار، والمخاطب مضطر، ومَن يَرِد عليه كتابُك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، وأحسنت أم أسأت [= التنقيح]. فإبطاؤك غير إصابتك، كما أن إسراعك غير مُعَفٍّ على غلطتك» (الإمتاع ١ : ٦٥).

وعلى الرغم من الوعى الكتابى لدى أبى حيان، وعلى الرغم أيضا من وجود «قصدية» الكتابة عند تأليف (الإمتاع والمؤانسة)، فإنه قد فشل فى تحقيقها نسبياً، أو بالأحرى لم ينجح فى طمس معالمها الشفاهية التى كان واعيا بها، وتتجلى قصدية المؤلف مرة أخرى، وبوضوح شديد، فى قوله فى نهاية الكتاب مخاطبا أبا الوفاء المهندس:

«أيها الشيخ: إنما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذى كان يجرى بينى وبين الوزير، فكان على قدر الحال والوقت والواجب، والاتساع يتبع القلم مالايتبع اللسان، والروية تتبع الخط مالا تتبع العبارة، ولما كان قصدى فيما أعرضه عليك وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بداً من تنميق يزدان به الحديث وإصلاح يحسن به المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية...». (الإمتاع ٣ : ١٦٢).

وبرغم هذا الحكم القاطع، فإن عقليته الشفاهية ظلت سائدة ومهيمنة على عقليته الكتابية، فكان أن انتهى التقابل بين الشفاهية والكتابية هنا لصالح الشفاهية فى بعض المواضع، ولصالح الكتابية فى مواضع أخرى، لاسيما فى الجزء الثانى. وقد أشار هو إلى انتصار النزعة الكتابية فيه، حيث يقول فى مقدمة هذا الجزء:

«.. وسردت فى حواشيه أعيان الأحاديث التى خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهدا فى روايتها وتقويمها... بل زبرجت كثيرا منها بناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصلة المحذوف وإتمام المنقوص»(٢ :١).

متداركا آليات النص الكتابى.

إن النص الكتابى قائم باللغة ومستقل بها، كما نعرف على النقيض من النص الشفاهى الذى لا يستقل بذاته، أى بلفظه، ولكنه يستعين دائما بوجود غير لفظى، كما سبق أن أشرنا. ويتكرر ـ كما يتأكد ـ هذا الوعى الكتابى ـ فى أوائل وخواتيم الأجزاء الثلاثة للكتاب، من خلال تكرار خوفه من وقوع الكتاب فى أيدى خصومه، مما يعنى أن المتلقى هنا، ليس أبا الوفاء وحده، وإنما القارئ بعامة، ما بقيت نسخة من الكتاب فى مكان ما يمكن أن تقع فى يد قارئ ما، وهو أمر ما كان ليغيب عن أصحاب العقلية الكتابية منذ الشروع فى تأليف كتاباتهم، ومنهم أبو حيان؛ إذ يقول:

«وأنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولا على طريق الاقتراح، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن متناول أيدى المفسدين المنافسين، فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف»(٢ :١).

والشاهد من وراء ذلك كله أن أبا حيان كان يقصد «الإنشاء الكتابى» قصداً، وأن القارئ لا السامع ـ مع غيابه بالطبع ـ كان حاضراً فى ذهن أبى حيان، وهذا هومبرر الكتابة الحقيقى لهذا الكتاب، وليس التهديد الموجه من أبى الوفاء إلى أبى حيان كما يزعم فى «مسكنة وذلة»، محاولا

أن يظهر أمام خصومه ومنافسيه أنه مضطر لفعل الكتابة وصدق الرأى، فقد كان بمقدور أبى حيان أن يعيد إنتاج هذه الأحاديث شفاهيا فى مجلس أبى الوفاء صديقه وصاحب الفضل عليه، وطالما ذكر أبو حيان أنه حدثه بمثل هذه الأحاديث وشافهه بأحاديث أخرى أتى على ذكرها فى (الإمتاع والمؤانسة)، وإلا ففيم التكرار ـ تكرار الأحاديث فى الكتاب ـ وهو نفسه يرى أن من شروط الأحاديث الشهية أن تكون جديدة ومبتكرة، فلكل جديد لذة، على حد تعبيره. وما دمنا قد انتهينا إلى أن فعل الكتابة هنا مقصود .. فإلى أى مدى يعد (الإمتاع والمؤانسة) نصا كتابيا؟! لقد رأينا طغيان النزعة الشفاهية عند القراءة الأولى، لكن سرعان ما هيمنت النزعة الكتابية، واستعاد معها أبو حيان آلياته الكتابية فزبرج الكلام بناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصلة المحذوف وإتمام المنقوص وغير ذلك من آليات الكتابة، ولكن من دون طمس كامل للنزعة الشفاهية، إلى الحد الذى يعد معه الكتاب شاهدا حيا على مرحلة طبيعية من مراحل نمو الكتابية من داخل الشفاهية فى الثقافة العربية.

والحديث من حيث هو تتابع كلامى يدور فى الزمان، معتمدا شأنه شأن الفنون القولية/ الشفاهية يقوم على الخط السردى، وهو خط أثير فى الأحاديث الليلية أيضا (لاحظ علاقة الحديث هنا بالحدث الكلامى والأحدوثة، والحدث من حيث هو فعل وزمان، ومنها الحادثة، والحادثات، والحوادث.. والحَدَثان ـ بمعنى أول الزمان؛ أى مضارع للحادث، والحِدْثان اسم للزمان فقط... (لمزيد من التفصيل انظر «الإمتاع» جـ ١ ص ٢٥ ـ ٢٦). ولذلك كثيرا ما يستخدم أبو حيان لفظة «سرد» للتعبير بها عن عملية رواية الحديث، أو التلفظ به. فيقول مثلا «هذا وأنا أفعل ما: طالبتنى به من سرد جميع ذلك..» (الإمتاع ١ : ٧)، ويستمر مستخدما هذا اللفظ حتى نهاية الكتاب، مثل قوله على لسان الوزير «وكان عيسى بن زرعة قد سرد علىّ سنة سبعين وثلاثمائة ليالى كانت الأشغال خفيفة والسياسة بالماضى عامة» (٣ : ١٢٧) أو قوله «فسردته على وجهه، ولم أغادر منه حرفا» (٣ : ١٤٩).

وقد اعتمدت أحاديث أبى حيان ـ فى تحليلها الوصفى ـ على مصادر عدة، أهمها وأكثرها على الإطلاق السماع (حتى الفلسفة لم يتعلمها أبو حيان إلا سماعا) الذى قد يأتى مطلقا، دون إسناده إلى رواته الذين سمع عنهم، وقد يأتى مقيدا بالإسناد وهذا هو الطابع الغالب فى الكتاب بحكم المؤثرات الشفاهية فيه. ومن هذه المصادر أيضا المحاورات التى يكون أبو حيان طرفا فيها، ثم القراءات، فالأمالى، ويشير أبو حيان إلى ذلك كله بعبارات صريحة تحدد مصادر روايته الشفاهية وأصوله الكتابية، وكيف وصلت إليه. ومن الجدير بالذكر أن المصادر الشفاهية هنا (السماع فالمحاورات) هى الطاغية على أحاديث أبى حيان، على نحو تكشف معه عن خلفية شفاهية مسيطرة عليه بأكثر مما تكشف عن خلفية كتابية فى أدبه. ومعنى هذا أن الكتاب ـ فى كل حديث من أحاديثه ـ برغم تحوله إلى نص كتابى، ظلّ يحمل جينات الشفاهية وبصماتها، بوضوح ملحوظ (ودراسة هذه التحولات يمكن أن تؤدى إلى فهم أعمق لديناميات التحول الشفاهى ـ الكتابى فى الثقافة العربية فى شقها الكتابى، وهو أمر يستحق دراسة قائمة بذاتها)، ذلك أن الكتاب ـ بمادته الفولكلورية الضخمة ـ لا يخفى جذوره أو أصوله أو خلفياته الشفاهية، كما أن أبا حيان نفسه لم ينكر أو يتنكر لهذه الأصول الشفاهية التى ظلت طاغية على أحاديثه فى معظم ليالى الكتاب. وعلى الرغم من أن أبا حيان كثيرا ما يعترف بأن دوره فى الكتابة لا يعدو أن يكون «رسما للكلمات وتقييدا للعلم»، فهو كثيرا ما يصرح بأن الوزير كلما أعجبه حديث «يرسم بجمعه» فيستجيب فورا لذلك قائلا «فأفردت ذلك فى هذه الورقات» (٢ : ٦٥، ٩٢)، وأحيانا يقول «وكان الوزير قد استزادنى ـ من هذا الحديث ـ فكتبت له هذه الورقات، وقرأتها بين يديه» (٣ : ٣٧)، وتارة أخرى يضفى قدرا من الأهمية على نفسه، فيستأذن هو الوزير فى تدوين حديث من أحاديث المجلس «... وإذا أذنت لى رسمت كلماتها فى ورقات» (٢ : ٢٣)، معلنا عن رغبته الحقيقية فى نقل المنطوق إلى المقروء، من هيئته اللفظية والسمعية إلى صورته الخطية والبصرية، ومن لغة الحديث الشفاهية والآنية والمحكية والحرة والعرضية إلى اللغة البلاغية الدائمة، والثابتة، والمقيدة

والمغلقة، على نحو يمكن معه القول بأن أبا حيان قد نجح فى تجاوز مرحلة الخط الفاصل بين الأداء الشفاهى والإنشاء الكتابى، ليس فقط من خلال عبقريته الأسلوبية؛ أعنى عبقرية الصياغة الأدبية لكثير من المرويات الشفاهية وإحالتها إلى صيغ كتابية (نصوص أدبية)، بل أيضا من خلال وعيه بديناميات النص الكتابى وتوافر القصدية الكتابية لديه منذ الصفحات الأولى للكتاب (خطبة الكتاب)، على نحو ما أشرنا من قبل.

ثانيا: المأثورات الشعبية وعناصرها فى الإمتاع والمؤانسة

يقوم (الإمتاع والمؤانسة) ـ موضوعيا ـ على محورين كبيرين، أحدهما المحور الفلسفى وهو محور تخصصى بحت، تتوجه إليه عناية أهل الفلسفة، والآخر المحور المعرفى العام، وهو محور ثقافى / موسوعى، هذا المحور هو الذى يعنينا فى هذا المقام؛ حيث تشكل فيه المادة الفولكلورية ـ كما وكيفا ـ الجزء الأكبر منه، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من بنية الكتاب ـ شكلا ومضمونا ـ (بقدر ما هى أيضا جزء لا يتجزأ من البنية الثقافية الاجتماعية التى تقع خارج النص الكتابى للإمتاع والمؤانسة)؛ إذ لا تكاد ليلة من ليالى الكتاب تخلو من هذه المادة والعناصر Motifs الفولكلورية، فقد بلغ عددها إحصائيا ٣٥ ليلة من ٤٠ ليلة، هى مجموع ليالى الكتاب (أى بنسبة ٨٧,٥ ٪). بعض هذه الليالى يتضمن عددا محدودا من العناصر، يستدعيها السياق أو طبيعة الحديث (الموضوع) وبعضها الآخر، يقوم فى بنيته ـ أساسا ـ على هذه المادة الفولكلورية؛ بحيث لا يمكن انتزاعها، وإلا باتت الليلة غير ذات مضمون أو موضوع تماما، لكن هذا لا يعنى أن (الإمتاع والمؤانسة) كتاب فى الفولكلور، أو مجرد «مجموع مسامرات فى فنون شتى» على حد تعبير العنوان الفرعى للكتاب، بل هو إبداع أدبى صرف، عرف كيف «يمتص» هذه المادة الفولكلورية، ويعيد إنتاجها، ثم دمجها فى نسيج الكتاب، على نحو ينسجم مع فضاء بنائه من ناحية، ويتناغم مع أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف من ناحية أخرى.

ويمكن تصنيف هذه المادة الفولكلورية وعناصرها فى الكتاب، على النحو التالى:

١ ـ الأدب الشعبى وفنونه.

٢ ـ المعتقدات والمعارف الشعبية.

٣ ـ العادات والتقاليد الشعبية.

٤ ـ الثقافة المادية والفنون الشعبية.

فإذا ما انتقلنا إلى تصنيفها تصنيفا فرعيا، وتحديد موضعها فى الليالى، اتضح لنا «حجم» هذه المادة وعناصرها Motifs ـ كما وكيفا ـ على النحو التالى:

١ ـ الأدب الشعبى وفنونه:

١/١ الأساطير (بقايا وإشارات): ل (= الليلة) ٣٢.

٢/١ الأمثال الشعبية:

١/٢/١ تعريف المثل. ل: ٢٥.

٢/٢/١ نصوص الأمثال. الليالى: ٣، ٤، ٦، ٩، ١٧، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٤٠.

٣/٢/١ قصص الأمثال. ل: ٣٢.

٣/١ الحكم والوصايا والأدعية ل: ١٩، ٢٠، ٢٦، ٣٧.

٤/١ أحاديث الزهاد وأقوال النساك ل: ٢٤.

٥/١ من كلام العامة ولغة المولدين، وألفاظ السباب ل: ١٨، ١٩، ٣٩.

٦/١ القصص الشعبى ـ عام:

١/٦/١ القصص (عام، الحديث القصصى، القصص الخرافى، تعريفات ووظائف، قصص الخاصة وقصص العامة) ل: ١، ١٦.

٢/٦/١ القاص الشعبى ومكانته. ل: ١٦.

٧/١ القصص الشعبى ـ تصنيف:

١/٧/١ حكايات الحيوان التعليلية (الشارحة) والتعليمية

(الرمزية) ل: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٤، ٣٣، ٣٤.

١/٧/٢ الحكايات المرحة (النوادر:

١/٧/٢/أ ـ تعريفات ووظائف. ل: ١٨، ١٩، ٣٧، ٣٩.

١/٧/٢/ب ـ نصوص (من نوادر الحمقى والمغفلين، نوادر المتحامقين ـ جحا العربى ـ نوادر النوكى والمجانين والمخنثين، نوادر البخلاء والطفيليين، نوادر الأكلة، نوادر الشحاذين والسؤال والطرارين، نوادر الأعراب... إلخ) الليالى: ١، ٤، ٩، ١٨، ١٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٣٩.

١/٧/٢/ج ـ نصوص من نوادر الأذكياء والأجوبة المسكتة ـ ل: ٣٤، ٣٩.

١/٧/٢/د ـ نصوص من النوادر الجنسية. ل: ١٨، ٣٩

١/٧/٢/هـ ـ نصوص من نوادر العجم. ل: ٤٠.

١/٧/٢/و ـ نصوص من النوادر السياسية والتاريخية (+ تاريخ شفاهى) ل: ٥، ٢٠، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٣٩.

١/٧/٣ ـ الحكايات الوعظية (الدينية والصوفية): ل: ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٣٩.

١/٧/٤ ـ حكايات (البطولة) ـ ل: ٣١، ٣٧، ٣٩.

١/٧/٥ ـ حكايات الشطار والعيارين:

(مفهوم الفتوة ـ أخلاق الشطار والعيارين ـ ثورات شعبية ـ أبطال شعبيون ـ نصوص): الليالى: ١، ٢، ١٨، ٣١، ٣٤، ٣٨، ٤٠.

١/٨ الشعر الشعبى:

١/٨/١ ـ الأراجيز والشعر البدوى ـ ل: ٣، ١٠، ١١، ١٥، ١٦، ٣٢.

١/٨/٢ ـ الشعر الشعبى الساخر ـ ل: ٨، ٣٢، ٣٣.

١/٨/٣ ـ شعراء شعبيون ـ ل: ٨، ٣٢، ٣٣.

١/٨/٤ ـ شعر الصعاليك ـ ل: ٤.

١/٩ الأغانى الشعبية:

١/٩/١ أغانى المهد ـ ل: ١٥، ٣١.

١/٩/٢ أغانى الصوت ـ ل: ١٥، ٢٨، ٣٤.

١/٩/٣ أغانى النوح (الندب) ـ ل: ٢٨.

٢ ـ المعتقدات والمعارف الشعبية:

٢/١ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالإنسان / الشعوب:

٢/١/١ ـ أخبار العرب (أنسابهم وأصولهم، أخلاقهم، رؤيتهم للشعوب الأخرى، رؤية الشعوب لهم) (= إثنوجرافيا + تاريخ شعبى / شفاهى) ـ ل: ٦، ١٤، ٣٣، ٣٤، ٣٧.

٢/١/٢ ـ وصف العرب (الفضائل والمثالب) ـ ل: ٦، ٣٤

٢/١/٣ ـ طبقات العرب (الخاصة والعامة) ـ ل: ٦، ١٣، ١٥، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٤.

٢/١/٤ ـ رأى السلطة فى العامة، ورأى العامة فى السلطة ـ ل: ١٧.

٢/١/٥ ـ الفتوة والتصوف ـ ل: ٣١، ٣٧.

٢/١/٦ ـ علوم السحر والكهانة والطلسمات، وعلم النجوم ـ الرقى والتعازيم والتمائم ـ والعيافة والزجر [illegible] والطيرة ـ تعبير الرؤيا ـ والحسد والعين والنظرة.. إلخ. الليالى: ٢، ١٧، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٣٩، ٤٠.

٢/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالحيوان:

الليالى: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٤.

٢/٣ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالجواهر والأحجار والمعادن والعطور والبخور ـ ل: ٢٤

٢/٤ معتقدات ومعارف مرتبطة بالسماء والنجوم والرياح والسحب والأنواء ـ ل: ٦.

٢/٥ معتقدات ومعارف مرتبطة بالطب الشعبى ـ ل: ٢، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٤.

٢/٦ المعجزات والخوارق ـ ل: ١٧، ٢٧، ٢٨.

٣ ـ العادات والتقاليد الشعبية:

١/٣ عـادات العـرب فـى المـأكل والمشـرب والـضيافة ـ ل : ٦، ٣١.

٢/٣ عـادات العـرب فى البـادية ـ ل : ٦، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٧.

٣/٣ زواج العرب ـ ل : ٦، ١٧.

٤/٣ الكرم والكرماء ـ ل : ٣١.

٥/٣ الثأر والديات ـ ل : ١٧.

٦/٣ الجنس ـ ل : ١٧، ١٨.

٧/٣ التشهير ـ ل: ٤٠.

٤ ـ الثقافة المادية والفنون الشعبية:

١/٤ـ أسواق العرب ـ ل : ٦.

٢/٤ ـ الأطعمـة الشـعبيـة التـقليـدية وإعداد الطعام (بما فى ذلك أطعمـة الطبـقـات الدنيـا فى البـادية والحاضـرة، فى الجاهلية وصدر الإسلام) الليـالى : ٦، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠.

٣/٤ ـ الصناعات الشعبية والحرف:

الليالى : ٦، ١٧، ٣٧.

٤/٤ ـ الموسيقى والغناء (الفردى والجمـاعى) وآلات الطرب والمغنون والمغنيات.

الليالى : ١٤، ٢١، ٢٢، ٢٨، ٣٧، ٤٠.

٥/٤ ـ تمثيل شعبى (إشارة إلى أصحاب السماجات) ـ ل : ٤.

٦/٤ ـ أزياء شعبية ـ ل : ٤٠.

ولا يتسع المقـام هنا لعرض نماذج نصيـة من هذه المادة الفولكلورية الثرة التى يفيض بها كتاب (الإمتاع والمؤانسة). وبقدر ما يعنينا أن نشير إلى أهميتـها التاريخية بالنسبة إلى الباحثين ـ من منظور تاريخى ـ فى الفولكلور والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والتاريخ الشفاهى، فإن الذى يعنينا هنا أن نشير إلى أهميتها فى الإبداع الأدبى، باعتبارها رافدا من روافد الخلق الأدبى، وكيف استلهـمـها أبو حيـان أو أعاد إنتاجها، وتوظيفها ـ من وجهة نظره ـ كاشفة عن عدد من «الوظائف» الفكرية والفنيـة، على مسـتوى البنيـة الشكلية والبنية الموضوعية للكتاب.

غير أن المتأمل فى هذه المادة الفولكلورية، وعملية توزيعها ـ كما وكيفا ـ سواء على عدد الليالى (الأحاديث) أو على مستوى «كثافة المادة الفولكلورية» فى كل حديث على حدة، أو من حيث موقف أو رؤية أبى حيـان لهـذه المادة الفـولكلورية (سلبـا أو إيجابا)، سـوف يجـد أن هناك ليـالى يتشكل نسيجها الموضوعى ـ من البداية حتى النهاية ـ من مادة «فولكلورية» كاملة، فى وحدة موضوعية مترابطة (وحدة الحـقل الفـولكلورى)، كـمـا يلاحظ أيضـاً أن هناك ليـالى أخرى يدخل فى نسيجها بعض العناصر الفولكلورية المتفرقة، بحسب ما يقتضى السياق الموضوعى أو النفسى للحديث، مـوضـوع الـليلة. أمـا مـن حـيث كثافة المادة الفولكلورية ـ موضوعيا ـ فإن المتأمل فى التصنيف السابق سوف يلاحظ طغيان أنواع فولكلورية بعينها على الكتاب أكثر من غيرها.

فالأدب الشعبى ـ بفروعه أو فنونه المتعـددة ـ له المقام الأول، ولا غرو فى ذلك، فـ (الإمتاع والمؤانسـة) كتاب أدبى فى المقام الأول، يليه تضـمينه المعتقدات والمعارف الشعبية، ولاغرو فى ذلك أيضا، فأبو حيان الراوية أو المتحدث يطمح إلى عرض «معارفه ومعلوماته» الواسعة والموسوعية على الوزير ابن سعدان، المتلقى أو المستمع، أما عدا ذلك من الحقول الفولكلورية، فكانت الإشارة إليها عارضة أو عابرة ـ مهما كان حجمها.

وحـتى فى نطاق الحـقل الفـولكلورى الواحـد طغت موضـوعات «فرعيـة» على أخـرى، ففى الأدب الشـعـبى ـ مثلا ـ طغت بعض الفنون القولية مثل:

١ ـ الأمثال الشعبية (راجع ت ف : ٢/٧، أى تصنيفنا الفـولكلورى الفرعى السـابق وسوف نشير بالحرفين ت. ف إلى هذا المعنى)، وهى التى تعـرف باسم أمـثال العـرب فى الجـاهليـة والإسـلام (دون أن يشـيـر إلى ذلك)، ودون أن يتجاهل أيضا أمثال «العامة والمولدين» بعد أن يعيد صياغتها

نسبيا لتلائم لغة التدوين أو الرسم الإملائي؛ مثل «إذا لم تقدر على قطع يد جائرة، فقبلها»، أو «كل ما في القدر تخرجه المغرفة» أو «ارقص لقرد السوء في زمانه» (وهي جميعا تختلف عن رواية الثعالبي لها، حيث التزم فيها بلغة العامة والمولدين التزاما حرفيا)، وأحيانا يعيد صياغة هذه الأمثال محقرا من لغة العامة، فيقول «والعامة تتمثل (أي تبدع الأمثال) على خساسة لفظها قائلة: إذا أردت ألا تزوج ابنتك فغال بمهرها» (ت ف : ٣ : ٤٨).

٢ ـ القصص الشعبي (ت ف: ٧/١) وتحديدا نوادر الحمقى والمغفلين ونوادر البخلاء (ت ف : ٢/٧/١/ب) التي سرد أبو حيان منها الكثير. وكذلك نوادر الأذكياء من العلماء وأصحاب الأجوبة المسكتة أو الجواب المفحم (ت ف : ٢/٧/١/ ج) والنوادر الجنسية الفاحشة (ت ف: ٢/٧/١/د) والحكايات الوعظية (ت ف: ٣/٧/١).

أما حقل المعتقدات والمعارف الشعبية، فقد طغت عليه المعتقدات والمعارف المرتبطة بالإنسان (ت ف: ١/٢)؛ ولاسيما ما يتعلق منها بطبقات المجتمع، أو الخاصة والعامة (ت ف : ٣/١/٢)، وبالفتوة والمتصوفة، أخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (ت ف: ٥/١/٢) أو برأي العامة في السلطة (ت ف: ٤/١/٢)، كما طغت أيضا المادة المعرفية والاعتقادية المرتبطة بالحيوان (ت ف: ٢/٢) وبالطب الشعبي (ت ف: ٥/٢).

أما من حيث موقف أبي حيان من هذه المادة الفولكلورية، فهو أحيانا موقف إيجابي، وأحيانا أخرى موقف سلبي (= النهي والتحذير والنقد) على نحو ما نقف عليه ـ على سبيل المثال ـ في الليلة السابعة عشرة خاصة، حين يتحدث عن بعض المعارف والمعتقدات الشعبية ويسخر من المؤمنين بها والممارسين لها؛ مثل صاحب العزيمة وصاحب الطِلّسم وعابر الرؤيا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم والعراف والطارق والحازي والكاهن والمنجم.. إلخ. كما عاب المعتقدين بالفأل والطيرة والزجل والعيافة والبركة، وهو في رأينا موقف مستنير يحسب لأبي حيان لا عليه، على عكس ما كان سائدا بين كثير من علماء عصره.

إن زاوية نظر أبي حيان ورؤيته هذه المادة، تؤكد أنه قد تجاوز بها مجرد الإخبار الموضوعي إلى أن يعطيها تأويلا معينا يفرضه على المروى له narratee، ويدعوه إلى الاعتقاد به. وهو أمر له ما بعده في هذه القراءة الفولكلورية. ولعله من نافلة القول الإشارة إلى أن هذه المادة الفولكلورية بشرائها الكمي وتنوعها الكيفي تجعل أيضا من هذا الكتاب مصدراً ثرًا من مصادر دراسة الفولكلور العربي، ومن هنا تتجلى قيمته لعلماء الفولكلور على وجه خاص.

ثالثا: توظيف المأثورات الشعبية على مستوى المضمون

تكمن عبقرية أبي حيان التوحيدي ـ في (الإمتاع والمؤانسة) ـ في «استلهام» أو بالأحرى امتصاص هذه المادة الفولكلورية وإعادة إنتاجها على نحو ينسجم مع فضاء بنائه الذي قامت عليه الليالي، وتعالقها مع نصوص الكتاب وأحاديثه على نحو يهدف إلى تحقيق عدد من الوظائف يقصد إليها ـ رمزيا ـ المؤلف قصدا وليس أمرا «اعتباطيا» خاضعا لتداعيات الذاكرة، أو طبيعة الخطاب الشفاهي. وأهم هذه الوظائف:

١ ـ الوظيفة المعرفية.

٢ ـ الوظيفة النفسية.

٣ ـ الوظيفة السياسية.

٤ ـ الوظيفة الإمتاعية.

ونتناولها فيما يلي بشيء من التوضيح:

أولا: الوظيفة المعرفية:

إذا تجاوزنا المادة الفلسفية واللغوية إلى المادة «العلمية» التي «تحدث» فيها أبو حيان إلى ابن سعدان، أو «كتبها» إلى أبي الوفاء المهندس في (الإمتاع والمؤانسة)؛ وجدنا هذه المادة «العلمية» ليست إلا مادة معرفية «عامة» ذائعة بين الخاصة والعامة، هي أقرب ما تكون إلى «المعرفة الشعبية» أو «الثقافة الشعبية» (إذا شئنا استخدام مصطلح معاصر مقابل مصطلح الثقافة الفلسفية) على الرغم من اعتبار أبي حيان لها علوما،

مثل علم التنجيم، وعلم السحر والكهانة، وعلم السماع والغناء (= الموسيقى) وعلم الطب (الشعبى) وعلم الحيوان، وعلم النبات وعلم الإنسان (= الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية) وعلم الأخبار (= التاريخ الشفاهى) وعلم المعادن وعلوم النجوم والسحب والرياح والأنواء.. وعلوم الرقى والتعاويذ، والطلسمات، وعلم تعبير الرؤيا، وعلم أوابد العرب (= العادات والتقاليد الجاهلية، والمعتقدات الشعبية ومنها الزجر والفأل والطيرة والعيافة وقص الأثر... إلخ). هذه «العلوم» التى كانت تشكل عصب «الثقافة» السائدة فى عصر أبى حيان، هى فى حقيقة أمرها ضرب من المعارف الشعبية التى استعان بها أبو حيان ـ موضوعيا ومعرفيا ـ من حيث هى «أحاديث للمسامرة» أو «الإمتاع والمؤانسة» التى كان عليه، أن «يرويها» و «يسردها» ـ إمتاعا ومؤانسة ـ فى مجلس الوزير ابن سعدان، ومن ثم عند تدوينها أو بالأحرى إعادة روايتها وسردها لأبى الوفاء المهندس.

وقد وظف أبو حيان هذه المادة الثقافية أو الفولكلورية التى تهدف ـ فى ظاهرها ـ إلى تحقيق وظيفة تواصلية (غايتها توصيل معلومات وسرد معارف ونقل تجارب إلى المتلقى، ابن سعدان الوزير) وباطنها يحمل تأويلا معينا يفرضه على المروى له، وذلك على خمسة مستويات:

الفلسفى والعلمى، والخرافى أو الغرائبى والعجائبى والنفعى. وبمقدورنا أن نقف عند نماذج من معارف أبى حيان فى حقل واحد من الحقول السابقة ـ حيث لا يتسع الحيز المكانى للبحث بأكثر من ذلك ـ للوقوف على مستوى من هذه المستويات الخمسة، وليكن ـ على سبيل المثال ـ من علم الحيوان (انظر التصنيف السابق ٢/٢ الخاص بالمعتقدات والمعارف الشعبية المرتبطة بالحيوان) كما «تحدث» فيه أبو حيان و«كتب» ابتداء من الليلة التاسعة حتى نهاية الليلة الثانية عشرة (١ :١٤٣ ـ ١٩٧) على نحو ما تكشف عنه المقتطفات التالية:

«إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة فى نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذى هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذى هو الإنسان، الإنسان صفو الشخص الذى هو واحد من النوع وما كان صفوا ومصاصا بهذا النظر انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق أو خلقان وأكثر. وظهر ذلك عليه وبطن أيضا... كالكمون الذى فى طباع السبع والفأرة، والثبات الذى فى طباع الذئب... إلخ».

أو من مثل قوله:

«... وقالت الترك (!!) ينبغى للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من دروب الحيوان: سخاء الديك، وتحنن الدجاج، ونجدة الأسد، وحملة الخنزير، وروغان الثعلب، وصبر الكلب... إلخ».

(لاحظ هنا تأثير ديناميات الثقافة الشفاهية، فى التذكر، فى التجميعية، فى العنقودية... إلخ).

ويتمادى أبو حيان فى هذه النزعة التعليمية والوعظية حيث يقول: «ولهذا قال بعضهم: خذ من الخنزير بكوره فى الحوائج، ومن الكلب نصحه لأهله، ومن الهرة لطف نفسها عند المسألة»، ومن مثل قوله:

«... السمندل: دابة لا تخاف النار، لأنها لا تحرقها، وإن دخلت أخدودا متأججا مضطرما بالنار لم تحفل بذلك، وصارت النار التى تبيد الأجسام مبعثا لهذه الدابة المهينة الحقيرة، تستلذ التقلب فيها استلذاذ التقلب بالهواء البسيط وهبوب أرواحه الطيبة، ونضارة جلدها وتنقيته بالنار، فيزداد ـ الجلد ـ بالنار حسن لون».

أو من مثل قوله:

«العقاب تطلب عين الماء، فإذا أصابتها تحلق طائرة إلى حر الشمس، وهو موضع طيرانها فيحترق ريشها وما كان من جناح. ثم تغوص فى تلك العين، فإذا هى قد عادت شابة، وتذهب ظلمة عينيها».

ويتحدث أبو حيان عن طائر يدعى البيضانى (لم يعثر أحمد أمين محقق الكتاب على معناه فى كتب اللغة والكتب المؤلفة فى الحيوان!) وطائر آخر اسمه الأبغث (من طيور البحر)، فيقول:

«هذا طائر يحب ولده فإذا تحركت فراخه ودرجت ضربت وجهه بأجنحتها، فيدعوه المحك والغضب المطبوعان فيه إلى قتلها فإذا ماتت اكتأب عليها الأبوان، وأقاما عليها شبه مأتم ثلاثة أيام (!) ثم إن الأم فى اليوم الثالث تشق جنبيها حتى يقطر دمها على تلك الفراخ فيصير ذلك نشورا لها من بعد موتها(!)».

ومن مثل قوله:

«وإن رأت الحية إنسانا عريانا استحت منه ولم تقربه، وإن رأته كاسيا حملت عليه بجرأة شديدة، وما أشد طلبها لثأرها».

ومن مثل قوله:

«من الطير ما يلقح من هبوب الريح ولا يحتاج إلى تزاوج ولا إلى سفاد»(!!)

وذكر أيضا أن:

«الإناث من بنات عرس إنما تلقح من أفواهها، وتلد من آذانها» (!)

وقوله:

«الأفعى إذا جامعها الذكر ـ واسمه الأفعوان ـ تحولت إليه، فإن ظفرت به أكلت رأسه من شدة عشقها لها».

ومن مثل قوله:

«قال أوميروس (يعنى هوميروس) الشاعر (!) إن كلب إديوس هلك وهو ابن عشرين سنة».

وعلى مستوى أساطير الحيوان التعليلية أو الشارحة ـ بكل وظائفها الغرائبية والإمتاعية ـ يقول أبو حيان:

«عصفور الشوك يقاتل الحمار، لأن الحمار إذا مر بالشوك أفسد عشه، فإذا نهق بالقرب منه وقع بيضه، وإن كان فيه فراخ خرجت منه، فلهذه العلة يطير هذا العصفور حول الحمار وينقره...».

ويستطرد أبو حيان قائلا:

«والسبب فى عداوة العصفور للحمار أن معاش العصفور من بزر الشوك وفيه يبيض، وهو وكره، والحمار يرعى ذلك الشوك إذا كان رطبا..».

ومن مثل قوله:

«السلحفاة تخرج من البحر إلى الرمل فتبيض فيه حتى إذا بلغ أوانه وخرج أولادها، فما كان منها ناظرا إلى ناحية البحر كان بحريا، وما كان وجهه إلى ناحية البر كان بريا»(!). و«قالت الروم إن السنّور يتولد من مجامعة الفهد لبعض السباع» (!) و«الحمار الوحشى يتولد بين الفرس والفيل... ولم يعاين من هذا الجنس أنثى قط»(!) و«الورشان (شبه الحمام) يتحرز بأن يضع ورق الغار فى عشه (!) والحدأة تضع فى عشها ورق العليق تتحرز به (!) والخطاف يضع فى عشه قضيب كرفس يتحرز به (!).. إلخ».

أما على المستوى النفعى، فما أكثر ما يقف أبو حيان عند المعتقدات الشعبية المرتبطة بعالم الحيوان، من مثل قوله:

«منِ ربطِ على بدنه سنا من أسنان الذئب ولبسه لم يخفَ الذئاب، والفرس الذى يعلق عليه شئ من أسنان الذئب يكون سريع الجرى». و«سن التمساح اليسرى نافعة لحمى النافض».

وفى البحر حوت يقال له البوس، يتولد من الصاعقة إذا كانت فى البحر (!) وإن وضع ذلك الحوت بين اثنين فأكلا منه تحابا ولا يحقد أحد على صاحبه ويتآخيان أحسن الإخاء. وفى حديثه عن كلاب الماء ذكر أن:

«من لبس جوربا من جلودها وبه نقرس انتفع به جدا. وإذا ابتلى الإنسان برعاف ثم أخذ قطعة من جلدها، ثم انعقد فى لبن واشتمه انقطع ذلك الرعاف» و«من أخذ من لسان ضبع ومر به بين الكلاب لم تكلب عليه». «ومن مر بمكان كثير الضباع فأخذه بيده أصلا من أصول عنب الحية (= الحنظل) هربت منه» و«من تمسح بشحم كُلَى الأسد ومشى بين السباع لم يخفها ولم تقربه» و«من أحرق عقربا طرد برائحة حريقها عقارب ذلك البيت».

ومن مثل قوله:

«والذئب إذا هُيِّىء من معاه وتر، وهُيِّىء من معَى الشاة وتر، ثم علقا بآلات الملاهى، ثم ضرب

بهما، صوّت المعمول من الذئب، وخرس الوتر المعمول من الشاة» (!).

ويظل أبو حيان يخاطب ابن سعدان الوزير على هذا المنوال أربع ليال كاملة فى «نوادر الحيوان وغرائبه» على حد تعبيره، وغاية أبى حيان من ذلك كله تحقيق الغايات التالية:

١ ـ الإدهاش والغرائبية:

وهو ما تحقق له بالفعل، فقد كان الوزير متعجبا بالفعل، أو هكذا يقول أبو حيان من سعة اطلاعه منبهرا بثراء ثقافته وطلاوة أسلوبه، خاصة بعد أن لفت أبو حيان نظره إلى دلالتها الوعظية والرمزية (والسيميائية)؛ إذ قال الوزير عقب سماع حديث الحيوان من أبى حيان: ما أوسع رحمة الله، وما أكثر جند الله، وما أغرب صنع الله (!). فاهتبل أبو حيان الفرصة قائلا:

«نعم، وما أغفل الإنسان عن حق الله الذى له هذا الملك المبسوط، وهذا الفلك المربوط، وهذه العجائب التى تصعد فوق العقول التامة بالاعتبار، الاختبار بعد الاختبار وإنما بث الله هذا الخلق فى عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخلق المتباينة، ليكون للإنسان المشرّف بالعقل طريق إلى تعرف خالقها، وبيان لصحة توحيده له بما يشهد من أعاجيبها..».

وهذه النزعة الغرائبية أو العجائبية ـ إذا تجاوزنا ما تنطوى عليه من نبرة تعليمية ووعظية ـ كان أبو حيان يطمح من سردها إلى أن يفتح طريقا إلى قلب الوزير ووجدانه (وحسه على حد تعبيره) حتى يصطفيه لنفسه، وينال الحظوة لديه، التى طالما حرم منها من قبل، عند ذوى النفوذ والسلطان، ولا سيما ابن العميد والصاحب ابن عباد (!).

٢ ـ تحقيق الذات المعرفية (الموسوعية):

كان أبو حيان شغوفا بعرض مادته الثقافية (الفولكلورية) على الوزير، باعتبارها دالا على ثقافته الموسوعية التى يفتقدها ـ كما يعتقد ـ كثير من العلماء الذين يترددون على مجلس الوزير، ومعظمهم إما فيلسوف وإما لغوى أو نحوى «متخصص» فى حقل علمى بعينه. ومن الجدير بالذكر أن أبا حيان، كان يعرف قدر ذاته العلمية. وتشى نصوص كثيرة من تعليقاته على المادة الفولكلورية التى كان يسردها أنه معتد بنفسه، وبثقافته الموسوعية، وأنه مدلّ بها على معاصريه الذين يرى معظمهم من الحمقى والتافهين والمحقرين والمتصاغرين الذين عرفوا بنفاقهم وريائهم أن يتبوأوا مكانا ومكانة مرموقين فى مجالس الأمراء والوزراء، على حين هو (لصراحته وكبريائه العلمى) فشل فى ذلك فشلا ذريعا. وليس ثمة اعتداد بالذات العلمية هنا أكثر من هذه الشروط التى اشترطها أبو حيان على الوزير، منذ الوهلة الأولى فى "الليلة الأولى لحضور مجلسه أن يسمح له ـ وقبل كل شئ ـ بأن يتركه على حريته فى القول وأن يعطيه الأمان، وأن يخاطبه بصيغة المفرد المخاطب، بعيدا عن «زهو السلطة وخيلاء الرياسة ومقابح الكبرياء» على حد تعبيره، شريطة:

«أن يؤذن لى فى كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاشٍ ولا محاوبة ولا انحياش» (١ : ٢٠).

الأمر الذى سوف يفتح الباب واسعا أمام لسانه، منتقصا من معظم ذوات الآخرين العلمية، معتدا كاشفا لزيفهم، فاضحا لريائهم، فخورا ومتباهيا بذاته العلمية والمعرفية (الموسوعية) فى الوقت نفسه.

٣ ـ تحقيق الذات الأدبية:

ومن الجدير بالذكر، أن «المعلومات الفلسفية واللغوية» فى الكتاب على قيمتها ونفاستها، التى تمثل ثقافة الصفوة أو خاصة الخاصة آنذاك ما كان بمقدورها أن تحقق الغايات والوظائف السابقة، لسبب بسيط، أن أبا حيان فيها لايعدو أن يكون «ناقلا» أو «حاملا» للثقافة، ثقافة الخاصة وممثلا لها، ودوره هنا لايعدو كونه شارحا أو مرددا لأقوال معاصريه من الفلاسفة واللغويين وآرائهم، ومعظمهم من الأحياء، وكلها منسوبة إلى أصحابها أو مرفوعة إليهم وجاءت صياغته لها محصّلة «من أفواه العلماء، وبعضها لقط من بطون الكتب»

حتى ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنه «ليس لأبي حيان منها شئ غير البلاغة»، وأن أبا حيان ـ في أفضل الآراء ـ ممثلا للفلسفة التلفيقية (= الانتقائية) التي كان يدعو إليها أستاذه وشيخه ومعلمه الروحي أبو سليمان السجستاني (ت ٣٧٥ هـ = ٩٨٥ م).

أما المادة الثقافية التي دعوناها هنا بالمادة الفولكلورية وعناصرها، فهي ملك للجماعة الشعبية التي ترددها، وغير ثابتة الرواية، بحكم طبيعتها الشفاهية، وصياغتها ليست إلا رواية Variant من روايات كثيرة، بغير حدود، بحكم تعدد الرواة. هذه الرواية، في صياغتها و«تدوينها» وصورتها «الثابتة» الواردة في (الإمتاع والمؤانسة) تعزى إليه ـ لفظا ومعنى ـ حتى على الرغم من حرص أبي حيان ـ أحيانا ـ على ذكر «السند» أو الرواة الأوائل الذين انحدرت عنهم هذه المرويات الشفاهية أو الفولكلورية. فإذا ما أضفنا إليها صياغة أبي حيان، وهي صياغة أدبية راقية، أمكن القول بأنها تحولت على يديه، من صورتها الشفاهية أو الفولكلورية إلى صورتها النصية (= الكتابية) أو الأدبية، وصارت عندئذ مادة إبداعية «ذاتية وخاصة» ومعروفة الكاتب، ويمكن استعادتها في المكان والزمان دون تغيير، كما يمكن ـ عندئذ ـ وصفها بالأصالة والابتكار، ويصبح معها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عملا أدبيا مميزا، يعكس ـ آخر الأمر ـ ثقافة الخاصة وينتمي بجدارة إلى أدب الخاصة. ونجاح أبي حيان في تحقيق هذه الغاية جاء تأكيدا لذاته الأدبية الطامحة، ليس عند الوزير فحسب، بل أيضا أمام صديقه وصاحب الفضل عليه أبي الوفاء المهندس (أحد المشاهير في علم الهندسة) الذي انتشله من وحدة اليأس والإحباط، على نحو ما هو معروف، مؤكداً له أنه كان عند حسن ظنه، وأنه جدير بعطفه ورعايته تقديرا لموهبته وكفاءته.

ثانيا: الوظيفة النفسية

«بل الغريب من هو في غربته غريب»

أبو حيان، الإشارات الإلهية: ١١٤.

ربما كانت هذه الوظيفة هي أجل الوظائف التي من أجلها اعتمد أبو حيان المادة الفولكلورية في نسيج إبداعه الأدبي عامة، وفي (الإمتاع والمؤانسة) خاصة.. وفي ضوء سياقها السردي الكتابي تتجلى وظائفها النفسية العميقة الكاشفة، عن حياة أبي حيان الذاتية، بكل تناقضاتها المأساوية، وروحه الطافحة بالألم والإحساس بالقهر، ومزاجه السوداوي، وكبريائه المفقود، ورؤيته التشاؤمية، وطبيعته «المتمردة» ضد ذوي السلطان، والساخطة على الخاصة والعامة على السواء. فضلا عن نكبته في كثير من مفكري عصره وحنقه عليهم ممن لقوا الحظوة في مجالس الأمراء والوزراء، بنفاقهم وريائهم، وقد «اتخذوا نشر الحكمة فخّا للمثالة العاجلة» على حد تعبيره (يعني طريقا للثراء الدنيوي السريع، وفشله في مجاراتهم، الإمتاع ١ : ١٠٧). أما هو، فلم يجن من علمه الغزير وطموحه الفائق وفكره الحرّ إلا «مرارة الخيبة، وحسرة الإخفاق، وعذاب التسويف» (٣ : ٢٠٧)، وانتهى به الأمر إلى مطلق الإحساس باليأس والشعور بالخذلان والعجز والاغتراب في الذات وفي الوطن، أليس هو القائل في (الإشارات الإلهية): «أين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان»؟ حتى نزعته الصوفية لم تعصمه من هذا كله، حتى أحرق كتبه إعلانا عن تمرده العاجز، واحتجاجاً على عصره ومعاصريه، فانتهى إلى الموت فقيرا معدوما في إحدى زوايا شيراز (٤٠١ هـ)، بعد أن عاش عمره كله يطلب صداقة الوزراء، واعترافهم بعبقريته، ولكنهم ـ كما يقول بعض الباحثين:

> «لم يألفوا هذا النوع من الفكر المتوقد الصريح، بل كانوا يألفون التودد والزيف وانتهاز الفرص. ولو كان أبو حيان يتودد ويزيف وينتهز الفرص لأصابه منهم الحظ العريض، ومصيبته كانت في أنه يعرف تمام المعرفة أنه طويل اللسان، وقليل التحفظ، كثير الانفعال، لما يراه حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحته» (عبد الكريم الأعسم: أبو حيان التوحيدي، ص ٦٩).

ويعترف هو بذلك عندما أقدم على إحراقه كتبه التي كان قد كتبها دون جدوى «للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله»

(معجم الأدباء لياقوت ت ١٥ : ١٨). وقد انقلب هذا الحرمان الذى لازمه طويلا إلى ألم «وجودى» خلاق ومبدع (على حد تعبير عبد الرحمن بدوى) فى مؤلفاته، خاصة (مثالب ـ أو أخلاق ـ الوزيرين)، و(الإمتاع والمؤانسة). ومن اللافت للنظر أن أبا حيان فى كثير من الليالى كان يهدف إلى «ثلب» كثير من الحكام والوزراء والعلماء بكيفية صريحة أو ضمنية (= تصفية حساب!) لكنه فى كثير من الليالى أيضا كان يعمد إلى ثلب الخاصة والعامة على السواء، والتحقير والتصغير من شأنهم وشؤونهم، وأداته فى معظم ذلك كله هى المأثورات الشفاهية التى يمكن أن تكشف لنا ـ فى ضوء منهج التحليل النفسى ـ عن كثير من خبايا ما تحت الوعى عند أبى حيان، ومن خلال قيامه بإعادة إنتاجها وتوظيفها ـ المأثورات ـ على نحو تنفيسى من شأنه أيضا أن ينتقص من أقدار الناس، بمن فيهم الوزير ابن سعدان نفسه؛ فهو فى حضرته، لا يتورع عن أداء أقذع النكات الجنسية وأكثرها فحشا (ت ف: ٢/٧/١/د) على نحو يؤذى مسامع الكبار من ذوى السلطان، حتى وإن هشوا لها فى الظاهر (لأنها ببساطة تعنى ـ ضمنيا ـ أن قائلها لايكن لهم كبير احترام)، وهو فى حضرته أيضا لا يتورع عن رواية الشعر الساخر (ومعظمه فاحش)... فهى جميعا من اختياراته، واختيار المرء محسوب عليه.

إن الأمثلة على ذلك تملأ الكتاب كله، وذات مغزى لا تخفى قراءته وتأويله، فهو مثلا ـ فيما استشهد به من نوادر ـ يحمل على البخل والبخلاء حملة شنيعة فى مجلس ابن سعدان الوزير، ويقابلها بنوادر السؤال والشحاذين والطرارين، حتى يستثير فى الوزير «كرمه» فيكون كريما معطاء معه، ولا يبخل عليه بمال، ويجنبه مواقف السؤال والشحاذين والطرارين المحرجة التى تعبر عنها نوادرهم (ت ف ٢/٧/١/ب) ثم يؤكد أبو حيان هذه «الرغبة» الكامنة فى مجموعة أخرى من النوادر والحكايات المتعلقة بالبطولة (ت ف ٤/٧/١)، أو كما يسميها هو «أحاديث الشجاعة وأخبار الكرام»، فإذا مفهوم البطولة عنده قائم على أمرين، أحدهما: تقدير الرجال (من أمثاله طبعا) خاصة حين يتجرأ أبو حيان على نصح الوزير باصطناع الرجال (لا أشباه الرجال من المتزلفين) قائلا له: «أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها، قلّ مَنْ يفى بتمامها أو يتأتّى لها (!)» (الإمتاع ٣ : ٢١٢)، والأخرى أن بطولة السلم هى بطولة الكرم والبذل والعطاء، وفاء لمن يستحق من الرجال، يعنى نفسه، وأمثاله:

> «من أهل العلم والحكمة والبيان والتجربة، ممن غلب اليأس عليهم مِن الوصول إلى بابه، حتى ضعفت منّتهم، وعكس أملهم، ورأوا أن سف التراب، أخف منَ الوقوف على الأبواب» (الإمتاع ٣ : ٢١١ ـ ٢١٢).

وهو فى هذا كله، فيما يروى من نوادر، إنما يستدر عطف الوزير عليه، وحدبه، وكرمه حتى يبادر إلى انتشاله من هوة اليأس والعدم. ويدعم أبو حيان ذلك كله بمجموعة رائعة من الحكايات الدينية والصوفية (الوعظية) (ت ف ٣/٧/١) وبمجموعة من أحاديث الزهاد وأقوال النساك (ت ف: ٥/١).

ويحمل أبو حيان أيضا ـ فيما تمثل به من نوادر الحمقى والمغفلين، من الخاصة (ت ف : ٢/٧/١/ب) ـ حملة شعواء كاشفة عن قصر نظرهم، وغفلة عقولهم، وحماقة سلوكهم خاصة هؤلاء الذين غرتهم المناصب والأموال! ويقابل ذلك بضرب آخر من النوادر، هو نوادر الأذكياء (ت ف : ٢/٧/١ ج). وليس محض مصادفة أن يكون معظم أبطال هذه النوادر فى الحالين من الأمراء والوزراء والعلماء جميعا (حيث الحديث عنهم هنا ضرب من الإسقاط النفسى، أى من باب إياك أعنى فاسمعى يا جارة). ومما له مغزى كذلك ما ذكره أبو حيان منسوبا إلى جحا العربى (توفى ١٦٠ هـ)؛ إذ قال: قال جحا لأبى مسلم صاحب الدعوة (العباسية): إنى نذرت إن رأيتك؛ أن آخذ منك ألف درهم، فقال: رأيت أصحاب النذور يعطون لا يأخذون (!) وأمر له بها. حتى عمرو بن العاص، أحد دهاة العرب، لم ينج من «الغمز» فى هذا الباب، حيث قال أبو حيان «قال عمرو بن العاص: أعجبتنى (وفى رواية أخرى قتلتنى) كلمة من أمة، قلت لها ومعها طبق: ما عليه ياجارية؟ قالت: فلماذا غطيناه إذن؟!».

لقد كان أبو حيان يعى جيدا وظائف النوادر فى الثقافة الشفاهية أو الشعبية، فنوادر الحمق تدفع إلى التعقل، ونوادر

الأذكياء تعلي من شأن العقل، ونوادر الشره تحض على القناعة، ونوادر البخل تدعو إلى الكرم والسخاء، ونوادر الغفلة إلى التيقظ، ونوادر الفجور إلى التقى، ونوادر الجبن إلى الجرأة، ونوادر الجور إلى العدل؛ ونوادر الكبر إلى التواضع، ونوادر البطش تدعو إلى الحلم والصفح والأناة... إلخ. (انظر الليلة السابعة والثلاثين).

ثالثا : الوظيفة السياسية

ويصل الإسقاط السياسي أيضا عند أبي حيان ذروته في تلك النوادر الرائعة التي تحدث فيها عن السياسة والسياسيين (ت ف : ٢/٧/١و)، أو في تلك النوادر التي رواها عن الشطار والعيارين (ت ف ٥/٧/١)، في بغداد، وعن زعمائهم الشعبيين، وخضوع العامة لهم «حبا وإعجابا بهم وببطولاتهم وثوراتهم الشعبية «الناجحة» التي أرغمت ـ كما أفزعت ـ الخلفاء بله الوزراء على النزول على رغبتهم مرارا بعد أن أعماهم الاستبداد والسلطان عن مصالح الرعيّة» «فانهمكوا في القذف والعزف، وأعرضوا عن المصالح الدينية والخيرات السياسية» (الإمتاع: ٣:١٥٢). إن هذه النوادر ـ في إيجاز ـ لم تكن إلا أقنعة فولكلورية ـ رمزية ـ يتقنع وراءها أبو حيان، وتعكس رؤيته الحقيقية للعالم.

ولم تكن غاية أبي حيان من سرد هذه النوادر ذات الطابع السياسي والتاريخي التي يدعم بها تعاطفه مع الشطار والعيارين الثائرين على «الجور والفساد»، إلا تعبيرا عن رأيه الداخلي وتنفيسا عما يعانيه هو من كبت وحرمان، فأتى بهذا الكم من النوادر التي تؤكد ـ كما تكشف ـ عجز السلطة وفشلها، وسردها في مجلس الوزير تعريضا غير مباشر بالسلطة الرسمية أو «الشرعية» من ناحية، ونكاية ـ من ناحية أخرى ـ في كل سلطة غاشمة، دون أن يخفى كونه شامتا متشفيا، على مستوى الواقع التاريخي من أربابها. ويفيض السياق الكتابي للنص الفكاهي هنا عن مدى ما يكنّه أبو حيان من سخرية واستهزاء بهؤلاء الوزراء والأمراء الذين اعتقدوا أن الدنيا قد دانت لهم إلى الأبد (انظر «الإمتاع»: ٢ :٢٦، ٣: ٨٥ ـ ٩٨، ٣: ١٤٧ ـ ١٦٢)، ويمتدح في الوقت نفسه أبطال الثورات الشعبية من الشطار والعيارين الذين يرتقي بهم أبو حيان مع العامة إلى درجة البطولة الشعبية (٣:١٦٠) ويشيد بهم وبفضائلهم وأخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (٣:٦، ١٨٨). بل لا يفوته أيضا أن يسخر من جهل بعض أولي الأمر، كما في تلك النادرة التي يسخر فيها من جهل الخليفة المهدي نفسه، وقد رواها أبو حيان في ملحة وداع الليلة الخامسة (الإمتاع ١ :٧٠). لكنه أيضا، وفي المقابل، لايفتأ يتغنى بالعدل في نماذجه العليا مستفيدا من أنشودة شعبية مجهولة القائل أو المنشد، تقول: سمع عمر بن الخطاب منشداً ينشد:

ماساسنا مثلك يا ابن الخطاب
أبـر بالأقصى وبالأصحـــاب
بعـــد النبي صاحب الكتاب

(الإمتاع ٣:١٠٣)

ويبلغ هذا التشفي والاستهزاء ذروته عندما يحرص أبو حيان على طرح موضوع «رأى العامة في السلطة» في مجلس الوزير، وهو رأى لا يسر على الإطلاق السلطة السياسية الشرعية آنذاك.

أما ذروة التعاطف والتناقض معا، فهو موقف أبي حيان نفسه من «العامة» (ت ف: ٤/١/٢) فهو تارة مناصر للعامة متعاطف معهم، وتارة أخرى يسبهم ويلعنهم، ومثل هذا التناقض ـ في ضوء السياق الحضاري: النفسي والثقافي والاجتماعي والتاريخي لنصوص أبي حيان وأقواله وآرائه في العامة ـ يمكن تفهمه إذا وضعنا في الاعتبار أن تلك المواقف السلبية من العامة جاءت في سياق «التعريض» بالصاحب ابن عباد، وعلاقته المأساوية بأبي حيان، إذ كان الصاحب في الأصل واحداً من العامة الذين ارتقى بهم طموحهم إلى تسنم ذروة السلطة التنفيذية (الوزارة)، مثال ذلك قول أبي حيان:

«لا ترفهوا السفلة فيعتادوا الكسل والراحة، ولا تجرئوهم فيطلبوا السرف والشغب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التعلم أصبر، ولا جرم

فإنهم إذا سادوا فى آخر الأمر خربوا بيوت العلية أهل الفضائل» (الإمتاع: ٢:١٤١).

فإذا ما استثنينا أيضا استعلاءه الثقافى واللغوى على العامة حين اقترح عليه الوزير أن يتصدى للقصص الشعبى (فى مجالس العامة) «فكان من الجواب: إن التصدى للعامة خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة» (الإمتاع: ١ : ٢٢٥). فإن أبا حيان كان متعاطفا مع العامة، إيمانا منه بأن «العامة قوامها الخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة» (الإمتاع ٢ : ١٢)، ويشرع فى الدفاع عن العامة طيلة ليلة بكاملها، هى الليلة الرابعة والثلاثون (٣: ٨٥ ـ ٩٧) وفيها يتحدث أبو حيان عن واجبات السلطان نحو الرعية (العامة) بدءا من حرصه «على رفاهة عيشها وطيب حياتها، ودرور مواردها، بالأمن الفاشى بينها والعدل الفائض عليها والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة ومندوب إليه أيضا فى أحكام الشريعة». فى هذه الليلة بلغ تعاطف أبى حيان مع العامة ذروته، باعتبارها هذه المرة هى الطبقة التى ينتمى إليها اجتماعيا، فهو نفسه من العامة، وقد انحدر من أسرة مغمورة، ويكفينا أن نعرف أن أباه بائع نوع واحد من التمر، يعرف فى العراق باسم «التوحيد» وإليه نسب الأب والابن معا، وهو ما يتضح من دفاعه المستميت عن العامة وحقوقهم طيلة الليلة الرابعة والثلاثين. ويطرح أبو حيان بعدئذ قضية القضايا فى علاقة السلطان بالرعية، السلطان فى خدمة الأمة أم الأمة فى خدمة السلطان؟! وذلك من خلال نادرة ساخرة يسوقها أبو حيان (لا عليك من ظاهرها المضحك) فيقول:

«وكان يحكى عن أعرابى حديث مضحك: قيل لأعرابى: أتريد أن تصلب فى مصلحة الأمة؟ فقال: لا، ولكنى أحب أن تصلب الأمة فى مصلحتى!» (الإمتاع ٣: ٩٩).

رابعا: الوظيفة الإمتاعية

على الرغم من أن هذه الوظيفة كانت واضحة ومحددة منذ البداية، عندما سمح الوزير لأبى حيان بالحضور فى مجلسه «للمحادثة والتأنيس» على حد تعبيره (١ : ١٩)، وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب نفسه يحمل معنى «الإمتاع والمؤانسة» ـ الفكرية بطبيعة الحال ـ فى ثقافة الخاصة، فإن الأحاديث الفلسفية واللغوية جادة جافة بحكم طبيعتها العلمية، ومكانها مجالس العلم والعلماء، وزمانها صحوة النهار، أما أن تكون هى «أحاديث» ليل فلسفية أو لغوية أو نحوية وأن تلقى فى مجالس الأمراء والوزراء بعد عناء يوم شاق من إدارة شؤون البلاد ودفة الحكم وألاعيب السياسة، فإنها حينئذ تصبح حقا شديدة الوطأة على المتلقى؛ لاسيما الأمراء والوزراء مهما كان شغفهم بالعلم والعلماء، أو بالأحرى تظاهرهم بذلك، «حتى يروموا العلو فى كل شئ حتى العلم». ومهما يكن من أمر، فالغاية الترويحية غاية مشروعة «أكدها أبو حيان مرارا، عندما ذكر أن عبد الملك بن مروان كانت أقصى أمانيه «محادثة الإخوان فى الليالى الزهر، على التلال العفر» (١ : ٢٦)، وكذلك كان سليمان الذى كان أحوج ما يكون إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ، ويحدثنى بما يمجّه السمع، ويطرب إليه القلب» (١ : ٢٧)؛ الأمر الذى كثيرا ما كان يدفع الوزير ـ هو هنا بالطبع الوزير ابن سعدان الذى كان يحتسى الشراب فى المجلس ـ إلى طلب «ملحة الوداع» فى خاتمة الحديث.

وعادة ما تكون هذه «الملحة» إما حكاية شعبية مرحة مما عرف فى التراث العربى باسم النوادر (انظر ـ على سبيل المثال ـ ملحة الوداع فى الليلة الأولى)، وإما شعرا بدويا ـ (شعبيا) ـ ليشتم ـ الوزير ـ منه «ريح الشيح والقيصوم!» (١ : ١٩٦).

ونسوق هنا نادرة على سبيل المثال تجمع بين الأمرين، الفكاهة والشعر البدوى (النبطى):

وقالوا تطهرْ إنه يوم جمعةٍ
فرحتُ من الحمام غيرَ مطهر

ترديت منه شاريا شج مفرقى
بفلسين إنى بئس ما كان متجرى

وما يحسن الأعراب فى السوق مِشيةً
فكيف ببيت من رخام ومرمر

يقـــول لى الأنبــــاط إذ أنا نازل

«به لابظبي بالصــريمة أعــفـر»

(الإمتاع ١ : ٢٢٦)

لاحظ أيضا أن عجز البيت الأخير ليس إلا مثلا يضرب فى الشماتة بالرجل وهوانه على الناس). فإذا «ا اشتدت وطأة أحاديث «المسامرة» حول المعضلات الفلسفية (فى المنطق والأخلاق والنفس والطبيعة وما بعد الطبيعة) أو حول قضايا اللغة والنحو والأدب والبلاغة التى كان أبو حيان يعالجها ـ أيضا ـ بمعايير فلسفية ،فإن ابن سعدان الوزير ـ عندئذ ـ كان يأمر أبا حيان قائلا له:

«تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإن الجد قد كدنا، ونال من قوانا، وملأنا قبضا وكربا، هات ماعندك» (٢:٥٠).

وهنا لا يجد أبو حيان بغيته إلا فى المادة الفولكلورية، خاصة فى فنون الأدب الشعبى، مثال ذلك، عقب الليلة السابعة ـ وموضوعها مناظرة فى كتابة الحساب أم كتابة البلاغة والإنشاء والتحرير، وأيها أنفع وأفضل وأعلق بالملك، والسلطان إليها أحوج. والليلة الثامنة، وموضوعها المناظرة المشهورة التى حدثت بين أبى بشر متّى وأبى سعيد السيرافى فى المنطق والنحو، نرى أبا حيان يتبعهما بليلتين متتاليتين (٩، ١٠) متحدثا فيهما عن «نوادر الحيوان وغرائبه» (ت ف ١/٧/١، ٢/٢). وفى أعقاب الليلة السابعة عشرة (وفيها يتحدث عن الفلسفة والشريعة) نراه يفرد الليلتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة ـ وبناء على أوامر الوزير ـ للحديث عن النوادر أو الحكايات الشعبية المرحة (ت ف ٢/٧/١أ، ب، ج، د، هـ، و+ ٥/٧/١)، وأيضا عقب الليلتين ٢٩، ٣٠ (وموضوعهما: لغويات) يخصص الليلتين ٣١، ٣٢ للنوادر والفكاهات مرة أخرى، وأن تكون آخر ليلتين (٣٩، ٤٠) مليئتين بالنوادر من كل نوع.. عقب حديث فى السياسة كئيب على قلب الوزير فى الليلة السابقة (٣٨)، ففيها تحدث أبوحيان عن ثورات العامة والشطار والعيارين، وزعمائهم الشعبيين و«اغتصابهم» للسلطة من الوزارات «الشرعية».. إلخ. وما أكثر الأمثلة على ذلك طيلة ليالى الكتاب، وغايتها جميعا أن تؤكد للوزير أن أبا حيان «مسامر ظريف خفيف»، ومحدث عظيم وعالم جليل، وراوية موسوعى، فيصطفيه لنفسه، ويؤثره على غيره من أهل مجلسه. وصفوة القول، إن (الإمتاع والمؤانسة)، أو الوظيفة الإمتاعية فى الكتاب إلى جانب الوظائف الثلاث الأخرى، المعرفية والنفسية والسياسية، ما كانت لتتحقق جميعها، وتتحقق معها أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف لولا هذه المادة الفولكلورية الثرة التى اعتمدها أبوحيان، استلهاما وتوظيفا.

رابعاً : توظيف المأثورات الشعبية على المستوى الشكلى للكتاب :

لا تتوقف عبقرية أبى حيان عند استلهام «المضامين» الشعبية (الفولكلورية)، وإعادة إنتاجها وتوظيفها توظيفا قصديا ـ أو رمزيا ـ فحسب، بل فى محاولته الرائدة لاستلهام «الشكل الشفاهى الفولكلورى أيضا» (وكلنا يعلم أنه لا مضمون خارج الشكل)، ومن ثم: ما الشكل الفولكلورى الذى أفاد منه أبوحيان، على مستوى البنية الشكلية فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ؟

سبق أن ذكرنا أن الكتاب يقوم على سرد أحاديث شفاهية، موزعة على ليال متعاقبة فى الزمان والمكان، على نحو سردى، وأن لهذه الأحاديث خاصية السرد المحكى، وغايتها المسامرة (والسمر حديث الليل كما ذكرنا) وأنها ـ الأحاديث ـ ضرب من الاتصال الإنسانى اللفظى الذى لا يكون أبدا ذا اتجاه واحد، ولا يستدعى هذا الاتصال الإنسانى استجابة فحسب، ولكنه يصاغ دائما فى شكله الخاص ومضمونه من خلال الاستجابة المتوقعة، وأن ثنائية الخطاب هنا تقتضى محدثا ـ راويا ـ وسامعا ـ متلقيا ـ لتحقيق فعل الكلام (الحكى/السرد)، كما تقتضى زمانا ومكانا وحديثا سابقا وحديثا لاحقا.. إلخ. ألا يذكرنا هذا كله بشئ من «التناص» Intertextuality مع أحاديث (ألف ليلة وليلة)، فى الشكل على الأقل؟ خاصة أن أبا حيان قد أشار منذ الليلة الأولى، فى إعجاب شديد، إلى (هزار أفسان) (الإمتاع ١ :٢٣) وذلك عندما كان يتحدث عن «فرط الحاجة إلى الحديث» فى النفس البشرية!.

إن أبا حيان، بهذه الإشارة، يوجهنا مباشرة إلى البحث عن أصوله الشكلية المستمدة أو المستوحاة من (هزار أفسان) الأصل التاريخي والأدبي، أو الأب الشرعي لـ (ألف ليلة وليلة)، كما يقول المسعودي، وابن النديم الوراق صاحب (الفهرست) ولما كان الأصل ضائعا والأب مفقودا، فلا مناص من البحث عن هذه المؤثرات أو التأثيرات في (ألف ليلة وليلة). ويقتضي ضيق الوقت أن نتتبعها، في عجلة، بحثا عن النقاط المشتركة وكيف تجاوزها أبو حيان أو بالأحرى تأثر بها.

وعلى الرغم من أن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يفتقد ـ بادئ ذي بدء ـ الحكاية الإطارية لكتاب (ألف ليلة وليلة) التي تنظم بنيته السردية ـ بحكم طبيعتها الشفاهية ـ فإن (الإمتاع والمؤانسة) لم يفتقد ـ في بنيته السردية ـ النسق الداخلي لبنيـة اللّيالي؛ أعني النسق البنائي المعروف بنسق التنضيد Enfilage، حيث كل قصة من قصص الليالي قائمة بذاتها، ومستقلة عن غيرها، ولا يربط بينها جميعا إلا وحدة الراوي ـ شهر زاد ـ والمروي له ـ شهريار ـ فقد أفاد منها أبو حيان في بناء كتابه ـ ما دام كل حديث فيه قائم بذاته، ومستقل عن غيره من الأحاديث، ولا يربط بينها جميعا إلا وحدة الراوي ـ أبي حيان ـ والمروي له ـ الوزير ابن سعدان ـ وهذا هو الملمح الأول.

علينا أيضا أن نشير إلى ملمح آخر يمكن أن يستحضره ـ في ذهن المتلقي ـ كتاب (ألف ليلة)، وأعني به تشابه وظائفه التعليمية، والنفسية، والسياسية، والجمالية، مع وظائف (الإمتاع والمؤانسة)، حيث تسعى شهر زاد ـ كما سعى أبو حيان ـ إلى الترفيه والتثقيف أو المحادثة والتأنيس على حد تعبير أبي حيان «حتى يرتدع الملوك عما هم عليه من الاعوجاج والخروج على العدل» (الليلة ٣٨)، وإذا كان الوجود الشهرياري غير طاغ طغيان الحضور الدائم للوزير، وهو الحضور الذي فرض على أبي حيان أن يتحدث في موضوعات بعينها، كان يرغب الوزير في الاستماع إليها، محققا بذلك غاية من غايات النص الكتابي، وهو التواصل السردي بين أبي حيان وبينه، أو بين المؤلف والقارئ.

ومن الجدير بالذكر أن فعل الكلام / السرد في الكتابين فعل اضطراري، والتوقف عنه يعني الموت لكليهما: الموت الفيزيقي لشهر زاد، والموت الأدبي والمعنوي لأبي حيان. ولهذا، فقد بذل قصارى جهده في مجلس الوزير (الخطاب) وكذلك عند إعداد (الكتاب) إنقاذا لحياته. لقد كانت شهرزاد «تحكي» تحت وطأة الزمن / الموت، ونجاحها يعني «إنقاذ بنات جنسها» (لاحظ الغاية الجمعية)، وأبو حيان كان «يتحدث» تحت وطأة الزمن / السقوط إذا ما غضب الوزير عليه، وحتى لا يكون مصيره الطرد من مجلس الوزير، كما يقول (لاحظ الغاية الفردية)، كما أنه راح «يكتب» هذه الأحاديث تحت وطأة التهديد والخوف من غضب أبي الوفاء الذي هدّده كما يزعم ـ إن لم يستجب لفعل الكتابة ـ «بالنفي والتشريد والتدمير والهدم والعدم» وتحذيره من ضياع آخر فرصة في حياته لتحقيق ذاته الطامحة إلى خدمة أصحاب السلطان، وكيف أن أبا الوفاء هدده قائلا: «إن من قدر على وصولك، يقدر على فصولك، وإن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء» (١ : ٦) فالفعل الأدبي في الحالين ـ شفاهيا كان أو كتابيا ـ هو فعل وجود، وهذا ملمح آخر مشترك بين الكتابين؛ بين (الليالي) و(الإمتاع والمؤانسة)، لا ينبغي أن يغيب مغزاه في هذا المقام.

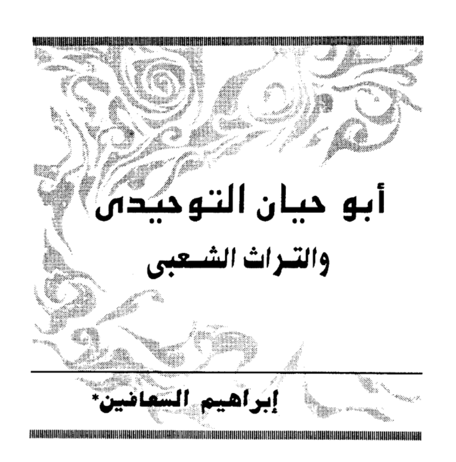
وإذا كانت شهرزاد تفخر دائما بأن «حديثها لو كتب بالإبر على آماق البصر لكان عبرة لمن يعتبر» فكذلك كان أبو حيان فخورا دائما بأحاديثه هو الآخر. وإذا كانت شهرزاد تروي أن الملوك تشتري هذه الأحاديث بآلاف الدنانير (وهي التي تطلق على مروياتها القصصية مصطلح حديث)، فإن أبا حيان يفعل الأمر ذاته حينما امتدح أحاديثه منذ البداية مستشهدا بواقعة تاريخية (!) حيث يقول:

«وأحسن من هذا ما قال عمر بن عبد العزيز، قال: والله إني لأشتري محادثة ليلة من ليالي عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين. فقيل: يا أمير المؤمنين، أتقول هذا مع تَحَرّيكَ وشدّة تحفّظك وتنزّهك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ والله إني لأعود برأيه ونصحه وهدايته على بيت مال

المسلمين بألوف وألوف دنانير، إن فى المحادثة تلقيحا للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحا للهمّ، وتنقيحا للأدب» (١ : ٢٦)

ومثلما كان شهريار (المتلقى) يتدخل بين الفينة والأخرى متسائلا «وما قصة كذا؟ أو ما معنى كذا؟ أو كيف حدث له ذلك؟» إلى غير ذلك من أسئلة غايتها الحقيقة ليس فقط تأكيد التواصل الإنسانى، بل تحقيق نوع من التغذية المرتدة feed back، باعتبارها سمة من سمات الخطاب الشفاهى أو المحاورات الحية، كذلك كان أبو حيان يفعلها، على نحو لا يُذكرّنا بالليالى فحسب، بل بكتاب قصصى آخر هو كتاب (كليلة ودمنة) ـ بطابعه الشعبى الذائع ـ لابن المقفع الذى كان أبو حيان معجبا به أيضا أيما إعجاب (وهو كتاب يطلق أيضا على مروياته القصصية مصطلح أحاديث)، على نحو يذكرنا أيضا بأصوله الشفاهية المستمدة من قصص الحيوان الشعبية Fable بأقنعتها الرمزية الموحية (راجع كتابنا: «التراث القصصى فى الأدب العربى، مقاربات سوسيو سردية» المجلد الأول، القسم الأول: قصص الحيوان فى التراث العربى، ١٩٩٥، ذات السلاسل، الكويت).

ولما كانت المقارنة بين الكتابين، (ألف ليلة وليلة)، (والإمتاع والمؤانسة)، ليست واردة فى هذا المقام ـ وما أكثرها تشابها واختلافا ـ فإن الذى يعنينا أن نشير إليه ونحن نختتم هذه القراءة الفولكلورية، هو أن الكتابين ـ فى رأينا ـ وجهان لعملة تراثية واحدة ـ وأحسبها أيضا معاصرة ـ ظلت سائدة فى الثقافة العربية (بشقيها الشعبى والرسمى) ظاهرها «المثاقفة» ـ على حد تعبير أبى حيان فى مقدمة الكتاب، وباطنها بيان «علاقة السلطة بالثقافة»، أو تحقيق «العدل والإنصاف» على حد تعبير شهر زاد، ولهذا ليس محض مصادفة أن يكون المروى له Narratee فى الكتابين رمزا من رموز السلطة (وهنا يجمل بنا أن نستحضر ـ مرة أخرى ـ كليلة ودمنة!) على حين كان الراوى دائما فيها جميعا رمزا من رموز الثقافة، الشعبية والرسمية. وفى الحالين، فإن «المثاقفة» السياسية والاجتماعية والتربوية فى هذه الكتب الثلاثة، كانت تبتغى التنوير، للحاكم والمحكوم. على نحو أصبح معه ـ آنذاك ـ فعل الكتابة، بالفعل، فعلا حضاريا.



أبو حيان التوحيدى
والتراث الشعبى

إبراهيم السعافين*

نشأ أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى، فى بيئة شعبية، فقيرا لا يجد ضالته فى عيش ميسر، خامل الذكر، هين المنزلة، وهو العالم الألمعى الذكى الذى يسكت بأجوبته الحاضرة وذكائه النادر أقرانه من رجال العلم وأهل المعرفة. كان أبو حيان يعيش حياة لا تخلو من تناقض؛ فهو يخالط العامة والسوقة، ويجالس علماء عصره فى آن، إذ تهيأت للمجتمع العباسى فى هذا القرن حياة مدنية معقدة، اختلت فيها المعايير وتعرضت القيم الاجتماعية، فيما يبدو، لتحولات حادة، وسادت العصر اضطرابات سياسية واجتماعية، وراحت طبقات متنفذة تندثر لتخلى مكانها لطبقة ناشئة، وغلب على الاقتصاد محدثو النعمة [1].

وإذا كان الفقراء وقفوا من الفقر الذى نجم عن الفوضى الاقتصادية موقفين كما يشير إحسان عباس، فإن أبا حيان كان، كما يبدو من سلوكه، وسطا بين هذين الموقفين. يقول إحسان عباس مفصلا هذين الموقفين:

* أستاذ الأدب العربى، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.

«موقف تبناه المكدون والمتصوفة الذين رأوا فى الاستجداء وسيلة لا مناص منها، وموقف آخر تبناه فريق الفلاسفة وكبار المتصوفة وربطوا بين الفقر والمثالية ورأوا أن المواهب والرزق ضرتان، التقاؤهما عسير، وأن الإنسان ليس إنسانا بمقدار الطمأنينة المادية بل بالقناعة والرضى بما يقيم الأود...»[2].

ومن يتأمل حياة أبى حيان التوحيدى يلحظ أن الدهر لم يبتسم له إلا فى فترة قصيرة، بينا قضى عمره الطويل يمنى النفس بحياة يجد فيها ناعم العيش، والاعتراف بالمكانة، غير أنه عاش هذا العمر وراقا، لا يقبل منه الصاحب ابن عباد الاحترام، لأن أبا حيان، فى نظره، أخس من أن يظهر له (أى الصاحب) الاحترام[3] إلى أن بدا أقرب فى حديثه إلى صديقه القريب أبى الوفاء المهندس إلى المكدين.

ولقد سجل الأدب، فى هذه الفترة، هذه التحولات الاجتماعية. فكان من النتائج المباشرة لهذه التحولات المختلفة ظهور أدب شاك ساخط ينعى ضياع الأدب، وكساد سوقه؛

إذ حفلت كتب الأدب بالحكايات والقصص والنوادر والأخبار التى ترتفع بالشكوى على ألسنة المكدين والأعراب وغيرهم، وظهر شعر يعبر عن هموم العامة وإحباط العلماء، ولعل قصائد الأحنف العكبرى وأبى دلف الخزرجى ومقامات بديع الزمان الهمذانى من صور هذا الاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية المختلة. وصور الأدب نماذج اجتماعية مختلفة من مثل البخلاء والشطار والعيارين واللصوص والمكدين والمشعبذين والمتطفلين والحمقى والمغفلين والأعراب، وأورد قصص الجوارى والغلمان والمخنثين وسائر الهامشيين.

على أن هذه الظاهرة ليست وليدة هذا القرن وحسب، وإنما هى امتداد لما جرى فى القرن الثالث الهجرى خاصة، فقد حفلت كتب الجاحظ، مثلا، بقصص هذه النماذج التى ذكرنا؛ إذ يصور كتاب (البخلاء) للجاحظ أصدق تصوير الأوضاع الاجتماعية الجديدة، ويعكس التحولات الاقتصادية وأثرها فى المجتمع والأفراد، على نحو ما نرى فى العلاقة بين المؤجر والمستأجر فى قصة الكندى(٤)؛ إذ تكشف حكايات البخلاء عن احتفاء بالمال، وعن أزمات نجمت عن التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والديموجرافية التى أخلت بالعلاقات الاجتماعية الأسرية والقبلية التقليدية.

ولعل من الظواهر اللافتة فى القرنين الثالث والرابع اقتراب الأدب من الحياة الشعبية، فاستلهم لغتها ونماذج شخصياتها، وإن ظلت الصورة الظاهرة لهذا الأدب خادعة، ربما تخفى عمق تأثير هذه الحياة فى البنية السردية، بيد أنه ليس من الممكن دراسة أسلوب الكاتب بمعزل عن عمق هذا الأثر الشعبى فى بنيته العامة. فثمة أنماط تعبيرية سائدة استلهمها الأدباء فى أعمالهم، بدت مخزونا يمتحون منه فى تشكيل أعمالهم الإبداعية التى تعبر، فى الوقت عينه، عن شخصيات مبدعيها المتميزة.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن الجاحظ كان إبداعه المدهش ينقل، فى قصصه وحكاياته ونماذجه، صورا من لغة العامة، من حيث التعبيرات وأنماط الخطاب والنفج والتشاتم والمهاجاة، وقصصا تشيع فيه الفظاظة والبذاءة والإيماءات الجنسية والتعبيرات المكشوفة، والأمثال والأقوال الشعبية النمطية الجاهزة، مثلما قدم نماذج من الشخصيات الشعبية أو المألوفة الشائعة، صور ملامحها وطباعها وعاداتها وطرائق تفكيرها، واستلهم مستويات سردها وحوارها. ولمس الجاحظ نبض الحياة الشعبية بأسلوب ساخر، فيه من الملامح الواقعية الإنسانية ما ينأى به عن مألوف الصور المثالية الاستقطابية التى تتبدى فى الأدب الذى يصدر عن نزعة مثالية. وغنى عن البيان أن الجاحظ هو الذى أشار إلى ضرورة مراعاة مستويات الحوار فى الخطاب كما جاء فى (البيان والتبيين)، إذ لا يجوز أن يتحدث الناس على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية بلغة واحدة، فلابد من محاكاة اللغة التى ينطق بها الأشخاص الذين يستعملون اللغة (٥)، وهى قضية سيتبناها أبو حيان التوحيدى فيما بعد؛ إذ يقول فى أحد أخباره:

«وسمع غلام أمه تبكى فى السحر فقال لها: لم تبكين؟ فقالت: ذكرت أبوك فأقرح قلبى، قال: صدقت هذا وقته. ولا تنكر قولها «ذكرت أبوك» فإن اللحن هاهنا أصلح من الإعراب، وقد قيل: لكل مقام مقال» (٦).

ولقد ظهر الأثر الشعبى فى أدب أبى حيان التوحيدى أيضا، ويبدو أنه تأثر أدب الجاحظ تأثرا عميقا، مثلما ظهر هذا الأثر الشعبى فى أدباء عصره أيضاً الذين تأثروا لغة الشعب ونماذجه كما أشرنا، من مثل ما نرى فى (نثر الدر) للآبى، و (التشبيهات) لابن أبى عون، و(محاضرات الأدباء) للراغب الأصبهانى. وإذا ظل أبو حيان ينحو فى لغته منحى التأنق والفصاحة، فإن هذا المنحى لا يجافى، بالضرورة، استلهام الحياة الشعبية، ولا يحول دون التعبير الطبيعى عن الآثار التى ترسبت فى أعماق وعيه. وهو الذى نشأ بين العامة وخالطهم وتعرف أساليبهم، وطرائق سلوكهم، ولم يتميز عنهم إلا بعلمه وثقافته، فأصبح أشبه بمن يعانى من انفصام بين مكانة اجتماعية لا ترتفع به عن مستوى العامة، ومكانة ثقافية يأنسها فى نفسه، وإن كانت لا تحظى بالاعتراف لدى الصفوة من الوزراء والكبراء.

وإذا كانت آثار أبى حيان التوحيدى تشير إلى تأثره التراث الشعبى، وربما يشير بعض الباحثين إلى آثار غير

مقطوع بصحة نسبتها إليه من مثل (حكاية أبى القاسم البغدادى) المنسوبة إلى أبى المطهر الأزدى[٧]، فسنحاول أن نتحدث عن جوانب من تأثر أبى حيان التوحيدى ببعض عناصر التراث الشعبى، ومن هذه الجوانب اللغة، ولا سيما الصيغ الشعبية المتداولة على الألسنة، ولغة الجنس والفظاظة والبذاءة والأمثال والقصص المروية على ألسنة الحيوانات، إلى جانب أسلوب المكدين، وكذلك نماذج الشخصيات الشعبية.

- ١ -

من يقرأ الليلة الثامنة عشرة فى (الإمتاع والمؤانسة)[٨] يلحظ خروج أبى حيان التوحيدى عن وقاره فى الكتابة، ويبدو أنه وقار مصطنع، إذ إن أبا حيان لديه معرفة غزيرة بأحوال العامة وبحكاياتهم وقصصهم. وربما كانت هذه الحكاية هى التى جعلت باحثا مثل مصطفى جواد يذهب إلى أن أبا حيان التوحيدى هو صاحب (حكاية أبى القاسم البغدادى)، فالشخصية التى اصطنعها أبو حيان «حسنون المجنون» تبالغ فى مجونها واستهتارها حتى تقترب من صورة أبى القاسم فى الحكاية المنسوبة إلى أبى المطهر الأزدى، وقد وردت فى حكاياته مصطلحات المكدين وأساليبهم شعرا ونثرا، مما يذكر باللغة الشعبية التى اصطنعها المكدون، إلى جانب أساليب التهاجى والتشاتم التى شاعت فى كتب الجاحظ وفى المقامات وفى كتب الأدب التى نقلت أحاديث المكدين والشطار والعيارين والمتطفلين والمجان. يورد أبو حيان فى الليلة الثامنة عشرة على لسان شاعر:[٩]

أصبحت من سفل الأنام
إذ بعت عرضى بالطعام
أصبحت صفعانا لئيـ
ـم النفس من قوم لئام
نفسى تحن إلى الهلا
م الموت من دون الهلام
من لحم جدى راضع
رخص المفاصل والعظام
هذا لأولاد الخطا
يا والبغايا والحرام
حى القدور الراسيا
ت وإن صممن عن الكلام
وقصاعهن إذ أتيـ
ـنك طافحات بالسلام
لهفى على سكباجة
تشفى القلوب من السقام

وتحفل هذه الليلة بأحاديث المجون وقصص المخنثين والعشاق والمكدين والشطار، إذ ترد عبارات على لسان أحد الشطار وردت هى نفسها على ألسنة شطار فى مواضع مختلفة عند الجاحظ وغيره من مثل:

«أنا البغل الحرون، والجمل الهائج، أنا الفيل المغتلم، لو كلمنى عدوى لعقدت شعر أنفه إلى شعر استه حتى يشم فساءه، كأنه القنفذة» [١٠].

وينقل عن ابن الخلال البصرى صورا من التشاتم:

«وسمعت دجاجة المخنث يقول لآخر: إنما أنت بيت بلا باب، وقدم بلا ساق، وأعمى بلا عصا، ونار بلا حطب، ونهر بلا معبر، وحائط بلا سقف.

وشتم آخر فقال: يا رأس الأفعى، ويا عصا المكارى، ويا برنس الجاثليق، يا كودن القصار، يا بيرم النجار، يا ناقوس النصارى، يا ذرور العين، يا تخت الشياب، يا طعن الرمح فى الترس، يا مغرفة القدور، ويا مكنسة الدور، لا تبالى أين وضعت؟ ولا أى جحر دخلت؟ ولا فى أى خان نزلت، ولا فى أى حمام عملت، إن لم تكن فى الكوة مترسا فتح اللصوص الباب، يا رحى على رحى؛ ووعاء فى وعاء، وغطاء على غطاء، وداء بلا دواء؛ وعمى على عمى؛ ويا جهد البلاء؛ ويا سطحا بلا ميزاب، ويا عودا بلا

مضراب، ويا فما بلا ناب، ويا سكينا بلا نصاب، ويا رعدا بلا سحاب، ويا كسوة بلا باب؛ ويا قميصا بلا مئزر، ويا جسرا بلا نهر، ويا قرا على قر؛ ويا شط الصراة، وياقصراً بلا مسناه، وياورق الكماه، يامطبخا بلا أفواه؛ ويا ذنب الفار، يا قدرا بلا أبزار، يا رأس الطومار، يا رسولا بلا أخبار؛ ياخيط البوارى، يا رحى فى صحارى، يا طاقات بلا سوارى» (١١).

ولقد وردت فى كتاب (أخلاق الوزيرين) قطع مروية عن آخرين تمتح من تراث التشاتم والتهاجى والنفج، يرتفع فيها مستوى اللغة إلى ذروة من الفصاحة لتهبط إلى درك العامى والبذئ والفاحش، يستخدم اللغة المصقولة المتصنعة أحيانا، ثم يعود إلى استخدام لغة السوقة والعوام.

وقد نقل على لسان الصاحب ابن عباد كلاما يقع فى باب التشاتم؛ إذ يقول:

«ومن رقاعاته أيضا: سمعته يقول يوما، وقد جرى حديث الأبهرى المتكلم، وكان يكنى أبا سعيد، فقال: لعن الله ذلك الملعون المأبون المأفون؛ جاءنى بوجه مكلح، وأنف مفلطح، ورأس مسفح، وذقن مسلح، وسرم مفتح، ولسان مبلح، فكلمنى فى الأصلح، فقلت له: اغرب عليك غضب الله الأترح، الذى يلزم ولا يبرح».

وشتم يوما رجلا فقال:

لعن الله هذا الأهوج الأعوج، الأفلج الأفجح، إذا قام تجلح، وإذا مشى تدحرج، وإن عدا تفجفج» (١٢).

ويورد أبو حيان على لسان المأمونى للصاحب قطعة أخرى من الشتم يقول فيها:

«سمعته أنا يقول على غير هذا الوجه، قال: جاءنى فلان بهامة مسطحة، وأرنبة مفلطحة، وفقحة مسلحة، وجبهة موقحة، وجملة مقبحة، يناظرنى فى المصلحة، فهممت والله أن أصلبه على باب المسلحة، وباب المسلحة بالرى سوق معروفة» (١٣).

وقد شتم الصاحب بأقوال آخرين حول طالعه (١٤).

ولم يقتصر النفج عند أبى حيان على العيارين والشطار، وإنما استعار أقوالهم ليلصقها بمن يود الانتقام منهم، فقد أورد على لسان الصاحب ما يهبط به من درك الزعامة إلى وضاعة العيارين والشطار والعوام؛ إذ ينقل عن الصاحب ما يطعن فى خلقه وأدبه:

«ثم يقول فى مجلسه: أنا الذعاف لمن حسانى، والجراف لمن عصانى، والجحاف لمن عنانى أو حرك عنانى؛ إخمصى فوق هامة الدهر، أين ابن الزيات منا؛ أين ابن خاقان من غلامنا، يعنى أبا العباس الضبى، ومن على بن عيسى الحشوى، ومن ابن الفرات الأرعن، ومن ابن مقلة الخطاط، ومن الحسن بن وهب الضراط، ... فمن ذا يجارينا ويمارينا ويبارينا ويعادينا ويضارينا ويسارينا ويشارينا؟» (١٥).

ومهما يرتفع مستوى اللغة، فإنها تصب فى قوالب شعبية شاعت فى لغة العامة. ومن يتأمل أقوال العيارين والشطار التى نقلها الجاحظ والبيهقى والتنوخى والبديع، يجد أبا حيان قد تأثرها ونهج نهج أسلافه ومعاصريه فى اصطناع لغة التشاتم والتهاجى والنفج.

وقد لا يعدم الباحث تشابها حقيقيا بل تطابقا بين تعبيرات وردت على لسان شخصيات وردت فى كتب هؤلاء، وتعبيرات وردت على ألسنة شخصيات فى كتب أبى حيان. ولعل حكاية أبى القاسم البغدادى المنسوبة لأبى المطهر الأزدى أثرت فى لغة الشخصيات التى ذكرها أبو حيان أو ابتدعها، من مثل ما نرى فى حكاية أبى القاسم البغدادى؛ إذ وردت عبارة على النحو الآتى:

«أنا البغل الحرون، أنا الحرب الزبون، أنا الجمل الهائج، أنا الفيل المغتلم» (١٦).

وهى العبارة التى أوردها أبو حيان، كما رأينا من قبل، فى (الإمتاع والمؤانسة). ولعل ورود عبارات أو صيغ أو أساليب متشابهة تؤكد أن ثمة جوا عاما:

«أنتج أدبا وقيما وأخلاقا وسحرا ومجونا وعبثا وطبقات مثلما أنتج شطارا وعيارين ومجانا استلهمه الكتاب والشعراء والمتأدبون إلى جانب التأثر الفردى الذى لا يضير الموهبة المتميزة ولا يسئ إلى تفردها واستقلالها. وقد شاع فى هذا العصر وما قبله المعرفة بأخبار عشرات النماذج التى وردت بشكل مفصل فى مستهل نشوار المحاضرة للتنوخى من مثل المكدين والعيارين والشطار واللصوص والغمازين وقطاع الطرق وأهل الخسارة وأصحاب النادرة والمضحكين والشراب والمغنين والمخنثين والمقينين والمشعبذين والمحتالين والشحاذين والتجار والوعاظ والقصاص وعشرات غيرهم ذكر أنه عرف أخبارهم من المشايخ والعلماء والأدباء»(١٧).

ـ ٢ ـ

وإلى جوار لغة التشاتم والتهاجى والنفج التى شاعت على ألسنة الشطار والعيارين وبعض المكدين، نجد صورا من الشكوى وذم الدهر، وانقلاب الأحوال، وضياع العلم وأهله، ونفاق سوق الرياء وكساد سوق الأدب. وربما أدى سوء الحال إلى الوقوع تحت وطأة التطير وغلبة التشاؤم، حتى ليحس الفقير أن حظه من الحياة العسر، وأن الفقر ملازم له، والشؤم له قرين. وقد أورد أبو حيان التوحيدى قصة أبى بكر القومسى الفيلسوف مع حوادث الزمان واستشهاده بقصيدة للعطوى تصور حاله، وإذا كان أبو حيان قد أورد قصة القومسى وقصيدة العطوى، فإنه من المؤكد قد تمثل بالقصة والقصيدة لوصف حاله؛ إذ يقول أبو حيان:

«وأنشدنا أبو بكر القومسى الفيلسوف ـ وكان بحرا عجاجا، وسراجا وهاجا، وكان من الضر والفاقة، ومقاساة الشدة والإضاقة بمنزلة عظيمة. عظيم القدر عن ذوى الأخطار، منحوس الحظ منهم، متهم فى دينه عند العوام، مقصود من جهتهم ـ فقال لى يوما: ما ظننت أن الدنيا ونكدها تبلغ من إنسان ما بلغت منى! إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأتيمم بالصعيد عاد صلدا أملس وكأن العطوى ما أراد بقصيدته غيرى، وما عنى بها سواى؛ ثم أنشدنا للعطوى:

من رماه الإله بالإقتار
وطلاب الغنى من الأسفار
هو فى حيرة وضنك وإفلا
س وبؤس ومحنة وصغار
يا أبا القاسم الذى أوضح الجو
د إليه مقاصد الأحرار
خذ حديثى فإن وجهى مذ بار
ز هذا الأنام فى ثوب قار
وهو للسامعين أطيب من نفـ
ح نسيم الرياح غب القطار
هجم البرد مسرعا ويدى صفـ
ر وجسمى عار بغير دثار
فتسترت منه طول التشاريـ
ن إلى أن تهتكت أستارى
ونسجت الأطمار بالخيط والإبـ
رة حتى عريت من أطمارى
وسعى القمل فى دروز قميصى
من صغار ما بينها وكبار»(١٨)

وهو، مع هذه الشكوى التى تمثل بها، لا ينفك يسخر من الصاحب سخرية مرة؛ إذ يجيبه القومسى وقد نصحه بأن يقصد ابن العميد وابن عباد بكلام يقول منه:

«معاناة الضر والبوس، أولى من مقاساة الجهال والتيوس، والصبر على الوخم الوبيل، أولى من النظر إلى محيا كل ثقيل؛ ثم أنشأ يقول:

بينى وبين لئام الناس معتبة
ما تنقضى وكرام الناس إخوانى

إذا لقيت لئيم القوم عنفنى
وإن لقيت كريم القوم حيانى»

ويخلص من سماع حكايته وشعره إلى أن يقول أبو حيان، وهنا الغاية التى يسعى إلى إثباتها:

«فقلت له: ما أعرف لك شريكا فيما أنت عليه وتتقلب فيه وتقاسيه سواى، ولقد استولى على الحرب وتمكن منى نكد الزمان إلى الحد الذى لا أسترزق مع صحة نقلى، وتقييد خطى، وتزويق نسخى وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذى يمسخ النسخ ويفسخ الأصل والفرع،..»[١٩].

ويروى قصة مع ابن عباد حين اعتذر عن نسخ رسائله فى ثلاثين مجلدة، وكيف أخذ فى نفسه عليه من ذلك.

ولا نعجب، إذن، حين نراه يورد فى كتبه شكوى الفقراء والمملقين من الدهر على ألسنة الأعراب والعلماء والأدباء والمكدين. ومن يتأمل حديثه على ألسنة الأعراب يلحظ أسلوبا خاصا يعتمد التكرار ثم يختم الحديث بالسؤال من مثل قوله:

«قال العتبى: سأل أعرابى قوما فقال: أنا جاركم فى بلاد الله عز وجل، وأخوكم فى كتاب الله عز وجل، وطالب من فضل الله عز وجل، فهل أخ يواسى فى ذات الله عز وجل؟» [٢٠].

وينتشر فى (البصائر والذخائر) ذم الدهر شعرا ونثرا، من مثل ذم «جحظة الدهر» شعرا [٢١]، ومن مثل ما نرى فى حديث شاعر عن ضياع التواصل وانقطاع المعروف وذم الدهر؛ إذ يقول[٢٢]:

ذهب التواصل والتعاطف
فالناس كلهم معارف

لم يبق منهم بينهم
إلا التملق والتواصف

وعناق بعضهم لبعـ
ض فى التساير والتواقف

لا تعقدن على المود
دة للجميع ولا تكاشف

وابسط لهم وجه الموا
فق واطو كشح فتى مخالف

صارفهم عند المود
دة أنهم قوم صيارف

إنى انتقدت خيارهم
فالقوم ستوق وزائف

وثمة مقطوعة طريفة فى الشكوى أنشدها أبو عبد الله النخعى الوراق[٢٣].

وقدم أبو حيان صورة للمكدين الذين يلتقون مع صورة بطل المقامة؛ إذ يقول أبو حيان راويا عن أبى صالح المصيصى، عن الأصمعى:

«قدم أعرابى البصرة ومعه متاع فسرق، فدخل الجامع فنظر إلى حلقة فيها شيخ يحدث، فوقف وقال: يا هؤلاء، إنى قد توسمت فيكم الخير، ورجوت بركة دعائكم، وإنه كان معى متاع فسرق، فاسألوا الله أن يرده على، فقال الشيخ: يا هؤلاء، سلوا الذى لم يرد أن يسرق متاع الأعرابى أن يرد متاعه عليه، فقال الأعرابى: كما لم يرد أن يسرق متاعى فسرق، يريد أن يرد فلا يرد»[٢٤].

ويبدو أن قصة السرقة هى حيلة يتوسل بها للكدية.

ولعل شكوى البؤس فيما يشبه الكدية يتمثل فى خطاب أبى حيان لصديقه أبى الوفاء المهندس؛ إذ يقول من شكواه:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح، أكفنى مؤونة الغداء والعشاء.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع، وباقلى درب الحاجب، وسذاب درب الرواسين؟ إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟ قد والله بح الحلق، وتغير الخلق، الله الله فى أمرى؛ أجبرنى فإننى مكسور، اسقنى فإننى صد، أغثنى فإننى ملهوف، شهرنى فإننى غفل، حلنى فإننى عاطل.

قد أذلنى السفر من بلد إلى بلد، وخذلنى الوقوف على باب باب، ونكرنى العارف بى، وتباعد عنى القريب منى...

أيها السيد، أقصر تأميلى، ارع ذمام الملح بينى وبينك...»[٢٥].

ويستعير فى هذه الشكاية لغة المكدين وأسماء العامة.

- ٣ -

وشاع فى كتابات أبى حيان التوحيدى لغة الجنس والفظاظة، ولعلها تختلف عما ألفناه عند الجاحظ الذى يتمتع أسلوبه بحيوية وإشراق؛ إذ إن أبا حيان يضمر الحقد فى نفسه، ويحس بالظلم والغبن، فيبدو حديثه مشبعا بالمرارة، وسخريته أقرب إلى التشفى منها إلى الإضحاك، وعبث أبى حيان أسود، يهدف إلى الإغاظة وإثارة الحنق أكثر مما يسعى إلى المشاركة الجماعية بالنادرة والنكتة والخاطرة الطريفة؛ إذ يروى حكاية جهمة عن ابن سيرين؛ فيقول:

«أتى رجل إلى ابن سيرين فقال له: إنى رأيت فى المنام كأنى أصب الزيت فى الزيتون. فقال له: إن صدقت رؤياك فإنك تنكح أمك. فنظر فوجد كذلك»[٢٦].

وتتكرر نكت الجوارى والقحاب والقوادين، وهى نكت جنسية مكشوفة فيها سخرية مرة وإغاظة وإفحام[٢٧]. ويستخدم أبو حيان فى حديثه عن الجنس لغة أقرب إلى لغة العوام والسوقة، ويقترن حديث الجنس أيضا مع لغة الفظاظة على نحو ما نرى فى قصة أبى الخطاب مع عنان الجارية التى عشقها[٢٨]، وتبدو المبالغة فى اقتران الجنس مع الفظاظة فى قصة كاتب زيرك واليهودية التى كان يعشقها، أو فى فعل أبى أيوب ابن أخت أبى الوزير[٢٩] أو رواية الماهانى عن قصة جارية مع بقال ببغداد[٣٠]، وكان بعض حكاياته الجنسية يأخذ طابعا مذهبيا من مثل الحكاية التى حدثت للغلام والقمى الذى يكره معاوية[٣١]. وكان بعض هذه الحكايات يقترب كثيرا من لغة العامة، على نحو ما نرى فى حكاية الشيخ النبيل يروى عن اثنين من الشواذ[٣٢]، وثمة حكايات عن الفجور بالصبيان[٣٣] ونكت البغايا[٣٤] والجوارى[٣٥] والمجان[٣٦]، وثمة رواية لأحاديث المخنثين ووصف سلوكهم[٣٧].

وثمة سخرية تشيع فى حكايات الجنس والفظاظة والظرف، ولكنها سخرية مرة جهمة، كما أشرنا، تصدر عن نفس مرهقة بالغيظ والإهانة والحرمان، على نحو ما نرى فى خبر سائل كان يسأل بالقرآن، أو وقوف سائل بباب دار يسأل فلم يمكنه صاحب الدار من الحديث عن حاجته، وسواهما[٣٨]. وهى حكايات تعبر عما يمور فى نفس التوحيدى من غيظ وحقد على من يملكون، ومن تشف بهم.

- ٤ -

ولقد أورد أبو حيان التوحيدى أيضا كثيرا من أمثال العامة فى مواضع متفرقة من (البصائر والذخائر). وقد ذكر فى موضع واحد أربعة وثلاثين من هذه الأمثال، بعضها مغرق فى الفظاظة والبذاءة والفحش:

«من يطفر من وتد إلى وتد يدخل فى استه أحدهما.

من أكل على مائدتين اختنق. واحد يعرف له وآخر يطوف له. الضرب في الحاج والسب في الرياح. الحر يعطي والعبد يألم. المولى يرضى والعبد يشق استه...» [٣٩].

وهو يعقب على ذلك بقوله:

«وهذه نتف ألفتها ها هنا، فبعضها مسموع من العامة، وبعضها مروي من الخاصة التي تروى عن العامة، وهي تجري مجرى الأمثال المبتذلة، فيها طيب ومع الطيب عبرة، ومع العبرة فائدة» [٤٠].

ويقول في موضع آخر: «قد ضربت من أمثال العامة...».

وسأورد طرفا من المعتقدات الشعبية التي أوردها أبو حيان:

* يقولون: إذا دخل الذباب في ثياب أحدهم مرض.
* وإذا حكته يده قال: آخذ دراهم.
* وإذا حكته رجله قال: أمشي إلى مكان بعيد.
* وإن حكه أنفه قال: آكل لحم، هكذا يقولون، فلا تؤاخذ العامة باللحن، فإن الصواب في المعنى والإعراب في اللفظ عريان من قضاتك وعدولك وشيوخك.
* وإن حكه وسطه قال: آكل السمك.
* وإذا طنت أذن أحدهم قال: ترى من يذكرني.
* وإذا رش أحدهم على وجه إناء ماء قبل يده وقال: حتى لا يصير نمش.
* وإذا رأوا في الدار حية بخروها بقرن أيل وقشور البيض [٤١].

وقد بلغت الخمسين، أعقبها بتعليق يثبت رأيه فيها:

«وهذه أبواب خفية ليس يثبت معها روية ولا يصح لمن اعتقدها عزم، وربما غلط فيها من هو فوق الناقص الغبي، ودون النحرير الذكي فيحسبها حقا» [٤٢].

وقد أورد معتقدات شعبية في أماكن أخرى [٤٣].

وقد ذكر من أمثال العامة في موضع واحد أربعة وثلاثين مثلا منها:

* لا ترى الصبي بياض أسنانك فيريك سواد استه.
* الخنفساء في عين أمها مليحة.
* من صير نفسه نخالة بحثتها الدجاج.
* إيش الذبابة وإيش مرقها.
* البحر ملآن والكلب يلحس بلسانه.
* من شاء سلح على أصحابه وقال: في بطني وجع.
* لو كان في البومة خير ما تركها الصايد..».

وبعض هذه الأمثلة مغرق في الفظاظة والبذاءة والفحش.

ويعقب على هذه الأمثال بقوله:

«قد ضربت من أمثال العامة أشياء تتصل بأغراض صحيحة على سوء التأليف، وخبث اللفظ، وفيها فوائد عجيبة فاعرف الخبيث والطيب، واختر أنفعهما لك في موضعه وأجداهما عليك عند استعماله» [٤٤].

وفي (البصائر والذخائر)، و (الإمتاع والمؤانسة) خرافات مروية على ألسنة الحيوانات، وهي خرافات تمتح من وجدان الشعب ومعارفه من مثل حكاية الأسد المريض المروية في (البصائر والذخائر)، وسنقدمها مثالا على عدد من الخرافات التي أوردها على ألسنة الحيوانات. ونص هذه الخرافة ما يلي:

«اشتكى الأسد علة شديدة فعاده جميع السباع إلا الثعلب، فدخل عليه الذئب فقال: أصلح الله الملك، إن السباع كلها قد زارتك وعادتك، ماخلا الثعلب، فإنه مستخف بك. وبلغ ذلك الثعلب فاغتم به. فلما جاءه قال له الأسد:

ما لى لم أرك يا أبا الحصين؟ فقال: أصلح الله الأمير، بلغنى وجعك فلم أزل أطوف فى البلدان أطلب دواء لك حتى وجدته، فقال له: أى شئ هو؟ قال: مرارة الذئب، قال الأسد: وكيف لى بذلك؟ قال: أرسلنى الساعة إلى الذئب حتى يجئ، فإذا حضر فشد عليه واقتله وخذ مرارته وكلها. فأرسل إليه والثعلب عنده، فأتى الذئب، فوثب الأسد عليه، وكان ضعيفا من وجعه، فلم يتمكن منه وسلخ جلد استه، وأفلت الذئب، وخرج الثعلب يصيح به: يا صاحب السروال الأحمر، إذا جلست عند الملوك فاعقل كيف تتكلم. فعلم الذئب أن الثعلب قد دل عليه».

وقد أورد إحسان عباس عددا من هذه الحكايات؛(٤٥) من مثل الثعلب والكركى، والغزال والكلب، وذكاء قبرة، والثعلب لا يذهب رسولا إلى الكلب، وثعلبان فى شرك، وقل إلى عمان، وكلب يفزع السبع، وثعلبان عراقى وشامى، والكلب والعظام، من (البصائر والذخائر)، وحكاية الدب والعنب من (الإمتاع)(٤٦).

ـ ٥ ـ

ولابد من الإشارة فى خاتمة المطاف إلى استلهام الشخصيات الشعبية فى تصوير نماذج إنسانية، وهى نماذج مشتقة من خبرته فى الحياة ومن طبيعة حياته القاسية التى جعلته نموذجا لفئة مظلومة من العلماء الفقراء البؤساء، فقد صور الأعراب والمكدين وأصحاب الحرف من الخياطين والصناع والمزينين، ورسم نماذج للهامشيين من النساء والرجال والغلمان، ورسم صورا للتجار والمعلمين والقضاة وللأزواج والحمقى والمغفلين والمجانين، وقدم نماذج للعيارين والشطار والمجان والمتحامقين، وروى عن جحا والمتطفلين، واحتفل برسم نماذج للطبقات الفقيرة ولا سيما الشعراء المملقين، بيد أن صور هؤلاء جاءت فى أخبار مقتضبة دون أن يفصل فيها.

وليس من شك فى أنه أفاد فى تشكيل أعماله من الجو العام الذى ساد هذه الفترة أو ما سبقها، من مثل المقامة والمجلس والمناظرة وسواها.

ومهما يكن، فإن ما تناثر فى كتب أبى حيان، مما ذكرنا أو لم نذكر، من مأثورات ومعارف ومعتقدات شعبية، وما ظهر من أساليب لغوية شعبية شاعت لدى العامة أو لدى الصفوة أحيانا، هى طوابع عامة ذاعت فى كتابات الناثرين فى القرن الرابع الهجرى خاصة، وكانت لها مشابه واضحة لدى الأدباء فى القرن الثالث الهجرى. فمن يقرأ ما كتبه الراغب الأصفهانى فى كتابه (محاضرات الأدباء)، والآبى فى (نثر الدر) والهمذانى فى (المقامات) وغيرهم، يلحظ أن كثيراً من هذه المواد قد تكرر بأسلوب متقارب على نحو ما ورد لدى الآبى من حديث مطول عن قصص المجون والفظاظة، أو ما ورد لدى الراغب من تفصيل لما سماه فى «المجون والسّخف». وإذا حاولنا أن نوازن بين ما روينا من قصص على ألسنة الحيوان للتوحيدى وما ذكره الراغب من «حكايات عن البهائم»، فسنجد أن أبا حيان والراغب أوردا الحكايات نفسها وبنصها أحياناً (٤٧). ونجد الأمر نفسه يتكرر فى حديث كل منهما عن الأمثال المروية عن الخاصة والعامة (٤٨).

على أننا لا نغفل بعض الاختلاف فى الرواية أو الأسلوب، وذلك ناجم عن روح الاختيار وطبيعة الفكرة التى تقف وراءها؛ إذ نجد معتقد الكاتب أو نزعته الفكرية أو نفسيته تتدخل فى تلوين القصة أو تحديد طبيعة شخوصها، أو كما نجد فى المبالغة فى إيراد لغة الفظاظة لدى أبى حيان والتخفف منها قليلاً لدى الآبى مثلاً، ولعل ذلك لفقر أبى حيان وحقده على الواقع ولشدة المرارة التى تعتلج بها نفسه، فدعا ذلك كله إلى هذه الفظاظة التى تجعله يحتفى بالمدنس ليبلغ به حد المقدس، وماذا نقول فى رجل يرد على لسانه فى الصداقة والصديق:

«لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلّى معى، فإذا اتفق فبقال أو عصار، أو نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جنبى أسدرنى بصنانه، وأسكرنى بنتنه» (٤٩).

وليس من شك، فى خاتمة المطاف، أن هذا الأسلوب، فى الأغلب، كان انعكاسا لمزاج العصر وروح الفترة التاريخية.

الهوامش

(١) لمزيد من المعلومات عن أبي حيان التوحيدي والحياة الاجتماعية يراجع:

إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدي** ط ـ ٢ دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦ .

وداد القاضي، **مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدي** (رسالة ماجستير مخطوطة) الجامعة الأمريكية ببيروت، ١٩٦٩ .

(٢) **أبو حيان التوحيدي**، مرجع سابق، ص ص ٣٥ ـ ٣٦ .

(٣) أبو حيان التوحيدي، **أخلاق الوزيرين**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٤١ .

(٤) الجاحظ ، عمرو بن بحر، **البخلاء**، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف بمصر.

(٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، دار الكتب العلمية بيروت د. ت، ص ص ٩٠ ـ ٩٢ .

(٦) أبو حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس، **البصائر والذخائر**، ج ٤ تحقيق: وداد القاضي، دار صادر بيروت د. ت، ص ٧٢ .

(٧) أبو المطهر الأزدي محمد بن أحمد، **حكاية أبي القاسم البغدادي** تحقيق: آدم متز، طبع بمطبعة كرل ونتر في هيدلبرج سنة ١٩٠٢ .

(٨) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان د ت، ص ص ٥٠ ـ ٦٠ .

(٩) **الإمتاع والمؤانسة** ٢ / ٥٠ ـ ٥١ .

(١٠) نفسه ٢ / ٥٥ .

(١١) نفسه ٢ / ٥٩ .

(١٢)أبو حيان التوحيدي، **أخلاق الوزيرين**، ج ١ ، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر بيروت ١٩٩٢، ص ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(١٣) نفسه ١ / ١٢٣ ـ ١٢٤ .

(١٤) نفسه ١ / ١٢٦ .

(١٥)نفسه ١ / ١٧١ ـ ١٧٢ .

(١٦) **حكاية أبي القاسم البغدادي**: ١٢٠ .

(١٧) إبراهيم السعافين، **أصول المقامات**، دار المناهل، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٤ . وانظر: **التنوخي** (القاضي أبو علي المحسن بن علي، ت ٣٨٤) الجزء الثالث، تحقيق: عبود الشالجي ١٩٧١، ص ص ١ ـ ٣ .

(١٨) أبوحيان التوحيدي، **المقابسات**، ط٢، تحقيق وشرح حسن السندوبي القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩٩ .

(١٩) نفسه، ص ١٠٠ .

(٢٠) **البصائر والذخائر** ١ / ١٤ .

(٢١) السابق ١ / ٥٥ .

(٢٢) نفسه ٢ / ١٤٠ .

(٢٣) نفسه ٢ / ١٦٥ .

(٢٤) نفسه ٣ / ٤٥ .

(٢٥) **الإمتاع والمؤانسة** ٣ / ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

(٢٦) **البصائر والذخائر** ١ / ٥١ .

(٢٧)السابق.

(٢٨) نفسه ١ / ٩٦ .

(٢٩) نفسه ١ / ٩٧ .

(٣٠) نفسه ١ / ١١٢ .

(٣١) نفسه ١ / ١٨٧ .

(٣٢) نفسه ١ / ١٦٧ .

(٣٣) نفسه ٤ / ٤١ .

(٣٤) نفسه ٣ / ١٨١ .

(٣٥) نفسه ٤ / ٥٧ .

(٣٦) نفسه ١ / ١٦٧ .

(٣٧) نفسه ٣ / ٦٢ .

(٣٨) نفسه ٤ / ٣٢ .

(٣٩) نفسه ٤ / ٨٦ .

(٤٠) **البصائر والذخائر** ٩ / ٥٠ .

(٤١) السابق ٩ / ٥١ ـ ٥٥

(٤٢) نفسه ٩ / ٥٥ .

(٤٣) نفسه ٩ / ٥٧ .

(٤٤) نفسه ٩ / ٥٨ .

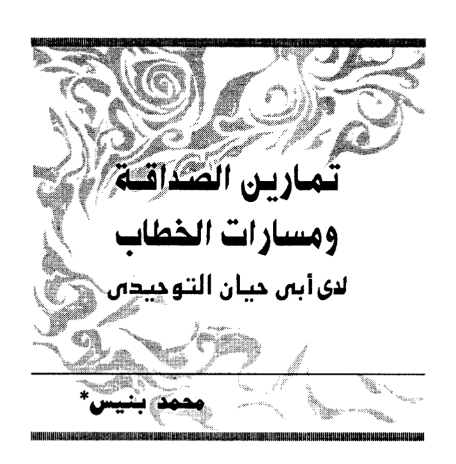
(٤٥) إحسان عباس ، **ملامح يونانية فى الأدب العربى**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٧ ، ص ص ١٩١ ـ ٢٠٠ .

(٤٦) السابق ٣ / ٧٣ .

(٤٧) الراغب الأصبهانى (أبو القاسم حسين بن محمد)، **محاضرات الأدباء**، ٢ / ٤ منشورات دار مكتبة الحياة بيروت د. ت، ص ص ٦٠٧ ـ ٨ ـ ٧ .

(٤٨) نفسه ٢ / ٤، ص ص ٧٠٨ ـ ٧١٠ .

(٤٩) أبوحيان التوحيدى، **رسالة الصداقة والصديق**، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دار الفكر بدمشق ١٩٦٤ ، ص ٧ .



تمارين الصداقة ومسارات الخطاب لدى أبى حيان التوحيدى

محمد بنيس*

ـ ١ ـ

«وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة والألفة والأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذاً، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»[١].

هذه القولة، التى يصرح بها التوحيدى فى الصفحات الأولى من (رسالة الصداقة والصديق)، مودوعة بعناية فائقة بين طيات هذا العمل الفريد، الذى لم أعثر فى العربية على شبيه به أو مقارن له، عكس كتب الحب والعشق والألفة التى تعددت وتنوعت، عبر عصور وأمكنة نشأت فيها الثقافة العربية. إنه عمل قطيعة تشكلت فى رسالة عزيزة، مثل صاحبها. كل منهما يشير إلى غيره. وكل منهما يوصف وينعت به.

ليست هذه القولة مبتدأ الرسالة ولا منتهاها. إنها بالأحرى منعقد تمارين الصداقة التى خبرها التوحيدى، خبرة اليائس من الدنيا وأهلها. تمارين الصداقة أقول. وأقصد «تلك العملية التى بواسطتها ننمى صفات مادية أو معنوية، ونحافظ عليها»، كما جاء فى معجم لاروس الفرنسى. عملية الصداقة التى تمر عبر التجربة والمخاطرة، فى الحياة اليومية والعلاقات المميزة للإنسانى عن الحيوانى. لقد مارس التوحيدى هذه العملية فى مراحل حياته المليئة بالشقوب. يسعى، على الدوام، إلى حيث يظل الجدار هو الجدار، مغلقاً ومنيعاً، فى آن.

ـ ٢ ـ

جاء مشروع الرسالة من كلام شخصى فى بغداد، مدينة السلام. هكذا يقول التوحيدى:

«سُمع منى فى وقت بمدينة السلام كلام فى الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة، وما يلحق بها من الرعاية، والحفاظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمواساة، والجود، والتكرم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفى أثره عند الخاص والعام. وسئلت إثباته ففعلت، ووصلت

* شاعر وناقد وأستاذ جامعى، المحمدية، المغرب.

ذلك بجملة مما قال أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها فى المعاش والمعاد»[٢].

مجرد كلام سمع من التوحيدى، ثم تحول إلى رسالة. ولكنه فى البدء كلام فى الصداقة وما يلحق بها من تمارين الصداقة. ذلك هو معنى الرعاية والحفاظ. لكن السؤال الأول الذى نصطدم به هو: من السامع؟ إن صيغة المجهول التى بنى عليها فعل «سمع» تجعل التأويل متعدداً، لأن السامع متعدد. بمعنى أن التوحيدى كان يتكلم فى شؤون الصداقة من مجلس إلى مجلس، حتى بلغ الكلام إلى من أوصل الكلام إلى صاحب الأمر بكتابة الرسالة. وبعد خطوات قليلة، نعثر، ثانية، على التوحيدى وهو يفصل الحديث فى الداعى إلى إنشاء الرسالة قائلا:

«كان سبب إنشاء هذه الرسالة فى الصداقة والصديق أنى ذكرت شيئاً منها لزيد بن أبى رفاعة أبى الخير، فنماه إلى ابن سعدان الوزير أبى عبدالله، سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة، وتدبيره أمر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على أذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عنك كذا وكذا، قلت: قد كان ذاك، قال: فدوّن هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما فى هذه الرسالة، وشُغل هو عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان»[٣].

إذ كنا، فى هذه الفقرة، قد اقتربنا من السامع المثالى، وتعرفنا السلسلة الإخبارية المفضية إلى إعطاء الأمر، فإننا نظل جاهلين لتفاصيل الكلام الذى خص به التوحيدى المجالس التى كان يردد فيها وجهة نظره فى الصداقة. ما نعرفه هو أنه مزج، أثناء كتابة الرسالة، بين كلامه وكلام غيره. وضع للتمارين مسالك ينتقل فيها الخطاب من وضعية الفردى إلى وضعية الجماعى، وهو يختار كلام أهل الفضل والحكمة فى المرتبة الأولى، ثم أصحاب الديانة والمروءة فى الثانية، بغية أن تكون الرسالة تامة.

لمسالك الخطاب دلالتها فى بناء الخطاب، كما أن ترتيب الخطابات له دلالته أيضاً. فهل تمت الرسالة؟ من حقنا أن نسأل ونحن نقرأ فى نهايتها اعتذاراً عن الطول من ناحية، وعن الوقت الطويل الذى استغرقته كتابتها، من ناحية ثانية. بهذا الخصوص يقول التوحيدى:

«قد تكرر اعتذارى من طول هذه الرسالة، هذا وكان ظنى فى أولها أنها تكون لطيفة خفيفة، يسهل انتساخها وقراءتها، فماجت بشجون الحديث، وروادف من الطيب والخبيث، فاقبل حاطك الله هذا العذر الذى قد بدأته وأعدته، ونشرته وطويته، على أنك لو علمت فى أى وقت ارتفعت هذه الرسالة، وعلى أى حال تمت لتعجبت، وما كان يقل فى عينك منها يكثر فى نفسك، وما يصغر منها بنقدك يكبر بعقلك...»[٤].

إنهما مساران متعارضان بين الكتابة والقراءة. فى الكتابة سارت الرسالة على غير ما كان متوقعاً لها. جاءت الشجون لتقلب المسار. كانت الرسالة تتوخى جمعاً يعرض التوحيدى من خلله آراء، لا دخل فيها للذات، فإذا بالذات تنفلت من عقال الحياد والموضوعية لتخط خطابا بالغ السرية، خطاب الذات. شجون تكتب بدلاً من المعرفة المحايدة التى تنبئ وتدل. ومع الذات انتفت قاعدة الرسالة، التى كانت تتوهم أنها ستقتصر على اللطيف الخفيف، لتفتح شهوة القراءة الكاملة، المجيبة عن الصداقة فى جميع أحوالها.

سلكت الرسالة مساراً مناقضاً للخطاطة الأولية، الملبية لأمر يريد معرفة الضرورى من التجارب والخبرات. وفى تغيير المسار انقلبت الرسالة على نفسها والخطاب استعصى على صاحبه. طال الخطاب لكى لا يكتمل، ومن ثم، فإن ما لم تلتزم به الرسالة أصبح الالتزام به واجباً عند القراءة التى يمكن أن تكون حسنة بفضل العقل. الشجون تنتج الكتابة والعقل ينتج القراءة. بين البداية والنهاية اضطربت المقاصد وانتهت إلى

النقصان. رسالة ناقصة فى شكل كتاب طال خطابه وطالت مدة إنجازه.

بين الرسالة والكتاب حاجز منهجي. إنه تقنية الكتابة. تملك الشجون أن تفعل ما تشاء بالتقنية. وقد فعلت فعلها فى عمل التوحيدى، الذى كانت تمارين الصداقة هى المملية عليه ما كتب، فوصلت الرسالة إلى مأزق التقنية فى حضرة الذات المتفجرة، الملسوعة، الجريحة. عمل لا ينضبط لمقومات تصنيف الأعمال المكتوبة. رسالة تزعج الرسالة، وكتاب دون كتاب. فى الأولى غاب الاختصار والموضوعية واللطف والخفة، وفى الثانية غابت الأبواب والفصول والمقدمات والنتائج. فكيف تقرأ الرسالة؟ بالعقل يجيب التوحيدى. هذا التوجيه لا يكفى، لأن تبديل المسار متلازم وتبديل المقصد. ذلك ما يتضح لنا بين إرادة المؤلف فى البداية ورغبته التى عجزت عن إخفاء استحالة النهاية. ولا نكون، بعد هذا، أمام مجرد مشكل تقنى، محصور بقواعد التأليف، بقدر ما نحن أمام محنة القراءة.

ـ ٣ ـ

لنبدأ ، إذن.

تنبنى الرسالة (هكذا سنسميها وفاء لرغبة كاتبها) من خطابين يتلاقيان ويتفارقان، يتقاطعان ويتوازيان، وليس بينهما حجاب، نظرى أو تقنى. يواصلان السيلان بقوة الخاطر، يكتب كل منهما نقيضه، ويستدعى كل منهما وجهه الخفى. فى التلاقى والافتراق، فى التقاطع والتوازى، تنطق الكتابة بما يأباه العقل وتسلكه الرغبة. منطق الشجون ليس أقل سلطة من منطق العرض والرواية. وفى التقاطع والتوازى تتعدد النصوص والأساليب والأسماء من أجل استراتيجية مستورة، تهدف إلى إقناع القارئ بأن كاتبها واحد، مفرد، وبأن التعدد ليس إلا قناعاً مسكوناً بتناقضات الحقيقة.

هناك لازمة تتكرر على طول الرسالة. هذه اللازمة هى تعريف الصديق والصداقة. لا نعثر على التعريف فى مقدمة الرسالة، بل نحن نلتقى بها فى المنعرجات والمناطق الخفية على الضبط. يتنوع التعريف ويتخذ مستويات.

التعريف الأول، وهو فلسفى، صاحبه أرسطو الذى سئل عن معنى الصديق فقال: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»[٥]. والثانى لصوفى قيل له: من الصديق؟ فقال: «من لم يجدك سواه، ومن لم يفقدك هواه»[٦]. والثالث لغوى، وهو للأندلسى، الذى قال عن الصديق إنه: «أخذ بنظر من الصدق، وهو خلاف الكذب. ومرة قال من الصدق لأنه يقال: رمح صدق أى صلب، وعلى الوجهين، الصديق يصدق إذا قال، ويكون صدقاً إذا عمل، قال: وصدقة المرأة وصداقها وصدقها كله منتزع من الصَّدق والصِّدق، وكذلك الصادق والصِّدِّيق، والصدوق والصُّدَقة، والمتصدق والمصدق، كل هذا متواخ»[٧]. والتعريف الرابع لابن برد الأبهرى الذى يكثر التوحيدى فى سؤاله عن الصديق، وعندما يشرع الأبهرى فى الجواب يقاطعه التوحيدى كل مرة بحكم أو سؤال، كأن يرد عليه «أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز»[٨].

ولانكاد نعثر فى الرسالة بكاملها على وصف خاص بالتوحيدى للصداقة والصديق. إنه عوضاً عن ذلك، يقيم البرهان على ضرورة الصديق، كما جاء فى تعليقه على نصيحة الثورى للقربانى محمد بن يوسف؛ حيث يقول التوحيدى:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى، ولست أرى هذا المذهب محيطا بالحق، ولا معلقاً بالصواب، ولا داخلاً فى الإنصاف، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولابد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة، بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً»[٩].

هذه التعريفات جميعا تنتمى إلى حقل النظرية، فالفيلسوف أو الصوفى أو العالم ينون خطابهم على أساس نسق المعرفة التى ينتجونها، بها يندمج التعريف، ليشكل حقلاً مصغراً ضمن الحقل المعرفى الموسع المخصوص بكل واحد على حدة. وهى جميعها تلتقى، هنا مؤالفة بين الواجب

والضرورة فى آن. وفى الواجب والضرورة ينحفر مفهوم المسؤولية لدى التوحيدى، بتفريعاتها الدينية والأخلاقية والحضارية.

ـ ٤ ـ

نموذج التعريفات، وبالتالى المسؤولية، هو ما باستطاعتنا تخيله لمشروع الرسالة، أول الأمر، عند الشروع فى كتابتها، هذه الفرضية يسمح لنا باعتمادها ما يصرح به التوحيدى فى المفتتح. وبعد تقدمنا قليلاً فى القراءة يفاجئنا البعد الآخر للرسالة، الذى سيقوض المسعى الأول. يقول التوحيدى:

«.. ومن العجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ والكمد والومد..»(١٠).

هو ذا الشجن الذى تدخل بعنف فى مسار بناء الخطاب. شجن الذات وقد مارست تمارين الصداقة، فلم تقدر أن تفصل الموضوع عن الذات، والنظرية عن التجربة، والصداقة عن تاريخ الصداقة.

إن البعد الآخر للرسالة ذاتى محض. ومع ذلك، فنحن لا نظفر بذكر وقائع الحياة اليومية التى أفضت بالتوحيدى إلى بلوغ مآل الشجن واللوعة، باستثناء بعض الإشارات العامة العابرة، كما هو الحال فى سياق الاعتذار ذاته، حيث يشير التوحيدى إلى واقعة الصلاة مع الجماعة فيقسم قائلاً:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنانه وأسكرنى بنتنه..»(١١).

وهذه الواقعة رواية ليست مقرونة بزمن محدد، وإنما هى خلاصة وقائع محتملة، تتعاقب على مدى الأيام، ومعها تنتفى الصداقة بوصفها حدثا يفصل الإنسانى عن الحيوانى.

غياب الوقائع المخصوصة، التى عانى منها التوحيدى، هو ما جعل تمارين الصداقة تستبد بالرسالة من ناحية، وتنزع عنها خصيصة السيرة الذاتية، من ناحية ثانية. من ثم، فإن تمارين الصداقة تعرض علينا من خلل نتائجها لا من خلل ملموسها الذى يسمح لنا، بدورنا، بإعادة التحليل ومعرفة أصناف الوقائع وطريقة التوحيدى فى التعامل مع الناس ومواجهة الحالات. إنها رسالة تتمنع على الاعتراف. ولربما كان تمجيد التوحيدى للصمت كافياً للكف عن السؤال عن سبب حجمه عن ذكر الوقائع. ذلك اختيار من جرب أخطار البوح فلم يلق إلا الجفاء، إذ:

«يكون اعترافه بأصل ما حكى عنه شاهداً لمن وشى به، وادعاؤه التحريف غير مقبول منه بلا بينة يأتى بها»(١٢).

ليس البعد الآخر للرسالة منفصلاً عن بناء الخطاب، وإنما هو العنصر اللاحم لأجزائه وتقاطع خطاباته. فالرسالة مؤلفة من خطابات، متباينة البنية والدلالة. فهناك النثر والشعر، بوصفهما جنسين أساسيين يهيمنان على الرسالة. والنثر ينقسم إلى أصناف، منها القولة والحكاية والحكمة والحوار والمثل والرسالة. كما أن هناك خطابات منسوبة إلى أصحابها وغيرها مسبوق بـ «قال» أو «آخر». وتلك هى استراتيجية الاستشهاد التى تتواشج مع استراتيجية التأليف. كل منهما يفتح لسواه الأفق، فى اتجاه خفى على المؤلف، قبل أن يخفى على القارئ. وتتمثل هذه الاستراتيجية فى خوض معركة مع الأساليب والآراء الأخرى من أجل أن ينبسط أمام القارئ رأى التوحيدى، من حيث هو مؤلف وحيد للرسالة، لا بمعنى سلب ملكية الآخرين، بل بمعنى تقويض ما يتعارض مع الرؤية الشخصية للصداقة والصديق.

ـ ٥ ـ

أبوحيان التوحيدى، فى (رسالة الصداقة والصديق) ذو نزعة حبيبة إلى اليونان. فهم، كما يكتب نيتشه، الذين:

«كانوا يعرفون جيداً من الصديق. إنهم الوحيدون من بين جميع الشعوب الذين فتحوا جدلاً فلسفياً، عميقاً ومتنوعاً، حول الصداقة، لدرجة أنهم الأولون، والآخرون ـ إلى الآن ـ من رأى فى الصديق مشكلة تستحق البت فيها»(١٣).

فالحديث فى المجالس عن الصداقة والصديق، ثم تأليف رسالة قطيعة فى الثقافة العربية خاصة بهذه المسألة، يمنحان التوحيدى صفة الوفى للتقليد اليونانى. وهو وفاء حر، لأنه وفاء من تعلم من اليونان كيف يرفع الموضوع إلى درجة الواجب والضرورة، ويعلن من خلله أن الصداقة مسؤولية، مازجاً إياهما بالرغبة فى إظهار تمارين الصداقة، كما رعاها وحافظ عليها. ونلمس ذلك، فى مقاطع متواترة من الرسالة؛ حيث يلح، مثلاً، على أبى سليمان السجستانى فى تفصيل الكلام عن الفرق بين الصداقة والعلاقة. فيجيبه الشيخ:

«الصداقة أذهب فى مسالك العقل، وأدخل فى باب المروءة، وأبعد من نوازى الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة، وأشبه بذوى الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد، وآخذ بأهداب السداد، وأبعد من عوارض الغرارة والحداثة.

فأما العلاقة فهى من قبل العشق، والمحبة، والكلف، والشغف، والتتيم والتهيم، والهوى، والصبابة، والتدانف، والتشاجى. وهذه كلها أمراض أو كالأمراض بشركة النفس الضعيفة، والطبيعة القوية، وليس فيها للعقل ظل ولا شخص...»(١٤).

وليس غريباً، بعد هذا، أن نعثر على صدى صرخة أرسطو: «أيها الأصدقاء، ليس هناك أبداً أصدقاء»(١٥)، فى صرخة مماثلة لأبى حيان عندما يكتب: «وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق»(١٦)، مستشهداً بجميل بن مرة عندما قال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنباً، ولا ستروا لى عيباً، ولا حفظوا لى غيباً، ولا أقالونى عثرة، ولا رحموا لى عبرة، ولا قبلوا منى عذرة، ولا فكوا منى أسرة، ولا جبروا منى كسرة، ولا بذلوا لى نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله تعالى، وتجرعاً للغيظ مع الساعات، وتسليطاً للهوى فى الهنات بعد الهنات، ولذلك قال له أوصنى قال: أنكر من تعرفه، قال: زدنى، قال: لا مزيد»(١٧).

صرخة التوحيدى وفاء للمعلم الأول، الذى ورد ذكره خمس مرات فى الرسالة، ممثلاً بأقواله أو مترجماً إلى العربية من خلل جميل بن مرة، كما فى هذا الاستشهاد. صرختان متآخيتان، تزن كل منهما خلاصة تمارين، بغية إثبات موقف فلسفى و وجودى فى آن، ولا نذهب إلى أبعد من ذلك.

هذه الصرخة هى البانية لمسالك الخطاب المتعذرة على القبض، فى صيغة كتابة تنقلها الذات، رغما عن النية، إلى ممارسة كتابية تجافى نظام الخطاب الفلسفى، من حيث الترتيب والتبويب والتفصيل، أو من حيث بناء المقدمات والنتائج، أو من حيث المصطلحات والمفاهيم والمقولات. لذلك، فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، رصد خطاطة قارة وثابتة لمتواليات الخطاب، أى لمبدأ إنشاء الخطاب وتقاطع وتوازى الخطابات، فى المتن الذى لا يأبه بالوحدة والتجانس، من حيث هما مقولة سابقة على بناء كل خطاب فلسفى، يتقدم نحو قارئه بما هو كذلك، خطاباً يتبع خطاطة منطقية، ليس للذات عليها سلطان، فيكون البناء طريقة من طرق إثبات الحجة العقلية والاقتناع بها، أو دحضها بوسائل منطقية مماثلة.

مسالك الخطاب متعددة ولانهائية. نستطيع، كل مرة، تفكيكها وإعادة بنائها. وعلى هذا النحو، تظل الرسالة مفتوحة، متعارضة مع انغلاق الكتاب. فى كل متتالية تسطع صرخة الشجن لتبدل مسار النية باتجاه منعرجات الرغبة، دون أن تفلت المتتالية من صرامة اللازمة. وينسج الكتابة لعبتها من التقاطع والتوازى بين مواقع وخطابات أساسية، هى تعيين المسؤولية، والتحذير من حماسة الصداقة، والتذكير بانتفاء حصول الصداقة كحدث واجب وضرورى. ثلاثة مواقف تتشكل منها متتالية متحولة، تساعدنا فى بناء نماذج الخطاب. وهذا الترتيب الذى نعطيه للمتتالية مستخلص من القراءة المشروطة بالتأويل. فالتوحيدى، كما ذكرنا، لا يسوق عناصر المتتالية مرتبة على هذا النحو بقدر ما يبنى خطابه على تحولاتها، وقد أغلق المنافذ المؤدية إلى هتك الحجاب.

في أحد النماذج، كتب التوحيدي:

«قال لقمان: من يصحب صاحب الصلاح يسلم، ومن يصحب صاحب السوء لا يسلم.

وقال أيضاً: جالس العلماء، وزاحمهم بركبتيك فإن الله يحيى القلوب بنور الحكمة، كما يحيى الأرض الميتة بوابل السماء.

قال الفضيل بن عياض: قال لى ابن المبارك: ما أعيانى شئ كما أعيانى أنى لا أجد أخاً فى الله، قال: فقلت له: لا يهدينك هذا فقد خبثت السرائر، وتنكرت الظواهر، وفنى ميراث النبوة، وفقد ما كان عليه أهل النبوة»(١٨).

إن هذا النموذج يبنى المتتالية بالتعاقب؛ فهناك قول لقمان الذى يعين المسؤولية بدلالتها الأخلاقية والدينية، ثم يأتى بعدها مباشرة قول الفضيل بن عياض الذى يذكر بالزمن الذى ينتفى فيه حدث الأخوة فى الله، بوصفها صيغة من صيغ الصداقة. فى الأول يكون لقمان مذيعاً للحكمة، أساسها مسؤولية الحياة، وفى الثانى يعتمد ابن عياض الزمن ليؤالف بين التحذير والانتفاء. إنهما متعارضان، فيما هما يتقاطعان. فى التعارض والتقاطع، وتأخير النفى على الإثبات، ينكتب بياض هو سر الرسالة. ذلك هو الصمت الذى أشار إليه التوحيدى فى البداية، ثم انشغل بعده بالشجن الصامت. بياض له حجم الظلمات. فما الذى يحصل بين تعيين المسؤولية وانتفاء حصولها بوصفها حدثاً؟ إن هذا السؤال يذهب مباشرة إلى زمنية وتاريخية الكتابة بالدرجة الأولى.

نأتى بالنموذج الثانى:

«قيل لأعرابى: كيف أُنسك بالصديق؟ قال: وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه بالشبيه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والدخول فى الحى إلا الذين يدّعون الصداقة، وينتحلون النصيحة، وهم أعداء فى مسوك الأصدقاء، وما أحسن ما قال حضريّكم:

إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت
له عن عدو فى ثياب صديق

وقال آخر:

إذا نوبة نابت صديقك فاغتنم
مرمتها فالدهر بالناس قُلّب
وبادر بمعروف إذا كنت قادرا
وحاذر زوالا من غنى عنك يعقب
فأحسن ثوبيك الذى هو لابس
وأفره مهريك الذى هو يركب»(١٩).

هذا النموذج يثبت لنا المتتالية فى وضعية عكسية تماما، حيث يبتدئ الأعرابى بانتفاء حصول حدث الصداقة، مستشهدا ببيت حكمى، تأكيدا للتجربة التى علمته استحالة وجود الصداقة والصديق، ثم تلى هذا القول أبيات نقيضة لذلك، دون أن يدلنا التوحيدى على مكان انتهاء قول الأعرابى. ومع ذلك، فإن التعارض يساعدنا فى تعرف طريقة شعرية فى تعيين المسؤولية، من غير أن يتوقف الاستشهاد بأقوال الآخرين عند هذا الحد أو ذاك.

ولنا النموذج الثالث:

«شاعر:

خليل لى جزاه الله خيرا كلما ذُكرا
أطاع بهجرنا قوما أطاروا بيننا شررا

وقال العتابى: قلت لأعرابى قح: إنى أريد أن أتخذ صديقا فابعثه لى حتى أطلبه، قال: لا تبعث فإنك لا تجده، قلت: فابعثه كيفما كان حتى أتمناه وإن كنت لا ألقاه، قال: اتخذ من ينظر بعينك، ويسمع بأذنك، ويبطش بيدك، ويمشى بقدمك، ويحط فى هواك، ولا يراه سواك، اتخذ من إن نطق فعن فكرك يستملى، وإن هجع فبخيالك يحلم، وإن انتبه فبك يلوذ، وإن احتجت إليه كفاك، وإن غبت عنه ابتداك،

يستر فقره عنك لئلا تهتم به، ويبدى يساره لئلا تنقبض عنه.

وقالت امرأة عبدالله بن مطيع لعبد الله: ما رأيت ألأم من أصحابك، إذا أيسرت لزموك، وإذا أعسرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يغشوننا فى حال القوة عليهم، ويفارقوننا فى حال العجز منا عنهم»(٢٠).

مفتتح هذا النموذج وخاتمته يتجاوبان فى انتفاء الصداقة، ووسطه يشمل الانتفاء والمسؤولية معا. إنه نموذج يمكننا تركيبه من مقاطع متفرقة من الرسالة، وهو إذا كان لا يفارق خطاب التذكير بالواجب والضرورة، فإنه لا يتخلص، مطلقا، من الانتفاء الذى يتسرب إلى جميع أجزاء الخطاب، متقاطعا ومتوازيا، حتى لا يبين لنا خط فاصل ولا حكم دون بروز الانتفاء كوضع تاريخى، مسكون بالاستحالة.

ويمكن إضافة نموذج رابع:

«وقال الحسن البصرى: ليس من المروءة أن يربح الرجل على أخيه.

وقال الحسن: كان أحدهم يشق إزاره اثنين، ولا يستأثر دون أخيه بورق ولا عين.

وقال الحسن: لأن أقضى لأخ من إخوانى حاجة أحب إلى من أن أصلى ألف ركعة.

وقال الحسن: ما تحابّ اثنان ففرق بينهما إلا ذنب يحدثه أحدهما.

وقال الحسن: لا تشتر مودة ألف بعداوة واحد.

وقال الشاعر:

إذا امرؤ ولّى عليّ بوده

وأدبر لم يهدر بإدباره ودّى

قيل لأعرابى: كيف ينبغى أن يكون الصديق؟ قال: مثل الروح لصاحبه، يحييه بالتنفس، ويمتعه بالحياة، ويريه من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها.

وأخبرنا ابن مقسم العطار النحوى قال: أنشدنا ثعلب لأعرابى:

وذى رحم قلمت أظفار ضغنه

بحلمى عنه وهو ليس له حلم

إذا سمته وصل القرابة سامنى

قطيعتها، تلك السفاهة والظلم

ويسعى إذا أبنى ليهدم صالحى

وليس الذى يبنى كمن شأنه الهدم...»(٢١)

هذا النموذج الرابع يؤكد الفرضية التى انطلقنا منها بخصوص التوازى والتقاطع بين خطابات ثلاثة، تبنى على الدوام نماذجها عبر المتتالية المتحولة. وما يثيرنا هو الابتداء بالاستشهاد المتكرر بأقوال الحسن البصرى، الذى يعدد الصور والحالات الموضحة للمسؤولية، أخلاقيا، حتى إنه يستعمل واجب الأخوة والصداقة بصيغة التفضيل على الواجب الدينى، ثم ينتهى النموذج بخطاب شعرى يعيدنا إلى التحذير من الحماسة والتذكير بانتفاء الصداقة.

ـ ٧ ـ

ما أوردناه من خطابات هو مجرد نماذج للمتتالية المتحولة، منتقاة ومقطعة بطريقة توصلنا إلى أساس الفرضية التى تستند إليها قراءة الرسالة. ولا نعتقد أن هناك حيلة محتملة لتخليص مسالك الخطاب من خطاب انتفاء حصول حدث الصداقة. فنحن، مهما حاولنا ذلك، لن نعوض النص ولن نبلغ إلى إلغاء البعد الآخر لمشروع الكتابة، فيما نحن سنظل فى حالة هروب من الجدار الذى لن يتأخر عن توقيف خطواتنا فى اتجاه القراءة المسترسلة للنص. إن خطاب انتفاء حصول حدث الصداقة، خطاب يتوالد من شدة ارتباط الخطابات بعضها والتفاعل الصامت بينها، فلا نعثر فى الأخير على ما يبدد الظلمات الواقعة فى الطريق، بين المسؤولية والتحذير والانتفاء. إن تعدد الخطابات، هنا، يتحول عن مقصده البدئى لكى ينتصر موقف التوحيدى وإمضاؤه الشخصى ليس غير. وعلى هذا فإن تأويل الخطابات يستحيل أن يتوافق مع استراتيجية تعدد الخطابات وبناء مسالك

الخطاب، إن نحن اعتبرنا الجزئي أساس التأويل والغينا الخطاب في كليته، بوصفه نسيجا يحدد مساره موقف التوحيدي ذاته من الصداقة والصديق.

خطاب المسؤولية نظري بالأساس، منفصل عن الوقائع التي تفقد الصداقة معناها، فلا يجد التوحيدي بدا من الصراخ: «لا صديق» كما لم يجد بدا، بعد إيراد تفسير أبي سليمان لقولة أرسطو، من استدعاء تشبيه قول روح بن زنباع الذي سئل عن الصديق فقال: «لفظ بلا معنى»[٢٢].

وهذه المسؤولية، التي تشهد بها تمارين الصداقة على استحالة الصداقة، هي مسؤولية الذات الحرة، في لحظة تاريخية تعز فيها الرؤية إلى الذات، ومن ثم فهي تمثل قطيعة مع نمط من السلوك القائم على المنفعة. كثير من الاستشهادات يبرز جانب المنفعة الذي هو معيار العلاقة بين الناس. ومع المنفعة يبطل الحديث عن المسؤولية، سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم حضارية. تلك هي معركة الأساليب. ولا يبقى غير الصمت، جوابا وسؤالا، في آن. بالمسؤولية يؤكد التوحيدي الفرق بين الواجب والضروري وإلغائهما، وبها يعيدنا إلى الصداقة من حيث هي حدث غير قابل للاختزال؛ أي أن المسؤولية إعلان عن ميلاد ذات الإنسان الحر، فيه يتم اختراق التجربة وتحملها، مراعاتها والحفاظ عليها، بتعبير التوحيدي، من أجل تحرير الذات من لامسؤوليتها.

إنها تجربة المسؤولية، عبر اجتياز الحدود بين اللاأخلاقي والأخلاقي، بين اللاديني والديني، بين اللاحضاري والحضاري. وفي حالة الاجتياز تنفتح المخاطرة على طلمانها. في اللحظة التاريخية التي يعيشها التوحيدي.

وعندما نسأل عن السبب الذي يتبدد معه حدث الصداقة. أو عن الشيء الذي يحول دونها، فإن التوحيدي يترك كلام الآخرين يتكلم، متدفقا، منعرجا، لا نهائيا، متسربا بين ثنيات الخطاب، فلا يثبت لنا، في الأخير، سوى استحالة تحويل المسؤولية إلى ذاكرة جماعية، فيها وبها تتعرف الذات تاريخها من حيث هو سؤال لا يكف عن أن يكون سؤالا.

بدلا من الجواب ينطق الشجن، وفي الشجن يظهر الغريب. أبو حيان التوحيدي الغريب، في زمنه، بين أهله وفي أرضه:

«فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم، فغريب»[٢٣].

هكذا يصرح التوحيدي في مطلع الرسالة. ثم في نهايتها يرفع الحجاب عن مشهد لحظة الغروب، وعن الجسد الذي يتهيأ متأملا ما يراه أمامه، واضحا، يصيح: «فقد بلغت شمسي رأس الحائط»[٢٤]. بعد أن كان الحائط يعلو، شيئا فشيئا، وهو يواصل الرحيل في آلام الغريب.

ـ ٨ ـ

حقق خطاب التوحيدي تفاعلا وتجاوبا مع أبناء عصرنا الحديث. عبر العالم العربي، كتابا وأدباء وفنانين، على الخصوص. جاء التفاعل مع صورة الغريب، في نصوص (الإشارات الإلهية)، بالدرجة الأولى، ثم في فقرات مشعة من أعماله الأخرى، وفي مقدمتها كتاب (الإمتاع والمؤانسة). أما (رسالة الصداقة والصديق)، فقد ظلت شبه محجوبة. أنا الآخر لم أسعد بقراءة هذه الرسالة إلا عندما أصبحت أواجه مسألة الصداقة والصديق، لا في حياتنا الاجتماعية العامة، بل في اختبارها بين عشيرة الكتاب والأدباء. لا مفر لي من الاعتراف بذلك.

عندما نتأمل الخطابات المكتوبة من طرف أغلب الكتاب والفنانين عن بعضهم البعض، أو نراجع أنماط السلوك الذي يقابل به بعضنا بعضا، في لحظات الإخفاق والنجاح معا، بما هو خطاب وسلوك تنتفي معه الصداقة، أو تتعرض دفعة واحدة لأفعال التخوين والتجريح وإعلان منطق العدوان، تشهيرا ومكيدة، أو كبتا وإلغاء، تكف مسألة الصداقة عن أن تكون مجرد موضوع درس ينشغل به الفلاسفة والمفكرون، ليبرز بوصفه موضوعا حيويا يشمل اشتغال بنية تداول الخطابات وممارسة السلوكات بين من يفترض فيهم بناء قيم جديدة في مجتمع ثم يتهيأ بعد لمعرفة ذاته بما هو مطلوب، تحليلا ونقدا.

مسألة الصداقة في زمننا هي التي دلتني على (رسالة الصداقة والصديق). وضعية ذاتية تبحث عن أفقها النظري؛ حيث يصبح التعامل مع الأوضاع المريضة واجبا ومسؤولية،

بهما نرفع الأمراض إلى مستوى التأمل المفتوح على أسئلته اللانهائية. ولكن هذا التأمل عاجز عن أن يستمد توجيهه من الوقوف عند صرخة التوحيدى «لا صديق». توجيه مغاير ومعارض أيضا يتسع مع صوت نيتشه، الذى يهب على من أعماق الصحراء، وهو يعيد التأمل، مصاحبا غزالة لا أسميها. صوت معه ينقلب الموقف النظرى اليائس، فتسطع الكلمة راقصة:

> إنه بتعلمنا معرفة أنفسنا، باعتبار وجودنا الشخصى كمجال غير قار للآراء والنوازع، وبتعلمنا، على هذا النحو، احتقارها إلى حدما، سنقيم توازنا مع الآخرين. حقيقة أن لدينا حججا سليمة لأن نضع قليلا من الحالات لكل واحد من بين من نعرفهم، عندما يكون الأكبر؛ ولكنّ لدينا حججا سليمة أيضا من أجل أن نوجه هذا الإحساس ضد أنفسنا. فليتحمل، على هذا النحو، بعضنا بعضا، إذ لربما أمكن عندها أن تأتى ذات يوم لحظة الفرح بدورها، حيث يقول كل واحد منا: لقد كان الحكيم المحتضر يصرخ: «أيها الأصدقاء، ليس هناك أبدا أصدقاء»، فيصرخ المجنون الحى الذى هو أنا: «أيها الأعداء، ليس هناك أبدا أعداء»[٢٥].

الهوامش :

(١) أبوحيان التوحيدى، **رسالة الصداقة والصديق**، عنى بتحقيقها والتعليق عليها إبراهيم الكيلانى. دار الفكر، دمشق ١٩٦٤، ص٥٠.

(٢) م. س، ص١.

(٣) م. ن، ص٨ وص ٩.

(٤) م. ن. ص ٤٦٩.

(٥) م. ن. ص ٥٥.

(٦) م. ن، ص ٨٥.

(٧) م. ن. ص ٨٢.

(٨) م. ن، ص ٣٠٩ وص ٣١٠.

(٩) م. ن، ص ١١٩.

(١٠) م. ن، ص ٧.

(١١) م. ن، الصفحة ذاتها.

(١٢) م. ن، ص ٨.

(١٣) Friedrich Nietzsche, **Humain, trop humain**, Opc, III. t1, NRF, Galimard, 1988. p. 233.

(١٤) **رسالة الصداقة والصديق**، م. س، ص ١٠٢ وص ١٠٣.

(١٥) **Humain, trop humain**, op cit, p. 243.

(١٦) **رسالة الصداقة والصديق**، م. س، ص ٩.

(١٧) م. س، ص ١٠.

(١٨) م. ن، ص ٥٣.

(١٩) م. ن، ص ٩٠ وص ٩١.

(٢٠) م. ن، ص ٢٢٨ وص ٢٢٩.

(٢١) م. ن، ص ٣٠٦-٣٠٨.

(٢٢) م. ن، ص ٥٧.

(٢٣) م. ن، ص ١٣.

(٢٤) م. ن، ص ٤٦٩.

(٢٥) **Humain, trop humain**, op cit, p. 243.



فى الصداقة والصديق

أحمد كمال زكى*

- ١ -

فى مستهلّ كتاب (الصداقة والصديق) نقرأ لمؤلفه أبى حيان على بن محمد بن العباس (٣١٢ ـ ٤١٤) أنه سطر حروفه، وفى نفسه ما فيها من الحرق والأسف والحسرة والغيظ ـ وكان جاوز الستين من عمره ـ وفيها أيضاً اعتراف شاكٍ بوجود جفوة فصلت بينه وبين الناس، يقول:

«... فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق، والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى. فإن اتفق. فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنانه وأسكرنى بنتنه. فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة قانعا بالوحدة، ملازما للحيرة محتملا للأذى يائسا من جميع ما ترى»[1].

ومن الصعب على أية حال، إن لم يكن محالا، أن نكتفى بتلك الفقرة لندل على سوء حال أبى حيان ـ فقد يكون هدفه استدرار عطف لعائد ما ـ وقد لا يجدى إذا دعمنا اعترافه هذا باعترافات شخصية أخرى فيكون الكلام من هذا وإليه. وإذن، علينا أن نستعين بما قيل عنه ووصله هو بكلامه. من ذلك قول أبى الوفاء المهندس البوزجانى، وكان أفضل من ولى أمره زمنا:

«إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذى الكفايتين ـ نضر الله وجهه ـ عابسا على ابن عباد، مغيظا منه مقروح الكبد؛ لما نالك من الحرمان المر، والصد القبيح واللقاء الكريه، والجفاء الفاحش والقدع المؤلم، والمعاملة السيئة والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحبس الأجرة على النسخ والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة... تخلو بالوزير ـ أدام الله أيامه ـ ليالى متتابعة ومختلفة، فتحدثه بما تحب وتريد،

---

* أستاذ النقد والأدب، كلية الآداب، جامعة عين شمس.

وتلقى إليه ما تشاء وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة. ولعلك فى عرض ذلك تعدو طورك بالتشدق، وتجوز حدك بالاستحقار، وتتطاول إلى ما ليس لك، وتغلط فى نفسك، وتنسى زلة العالم وسقطة المتحرى وخجلة الواثق. هذا وأنت غر لا هيئة لك فى لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء، وهذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مران سوى مرانك، ولبسة لا تشبه لبستك، وقل من قرب من وزير خدم فأجاد، وتكلم فأفاد، وبسط فزاد إلا سكر وقل من سكر إلا عثر... والعجب أنك مع هذه الخلة تظن أنها م: عنى... ولست أنت أول من بر فعق، ولا أنا أول من جفى فنق، وهذا فراق بينى وبينك، وآخر كلامى عنك»[٢].

وهذا تهديد، و وراء التهديد منٌ عليه وتذكير بالإحسان إليه بعد ما تخلى عنه الجميع، ولم يجد منه إلا الكفران وهو المضيع الذى أصبح غريبا بينهم يتجرع الذل، وتوجعه المهانة. وتقرر المرويات عنه أنه كان حاسداً طامعا فيما أيدى غيره، مع أن عصره كان يرى فى أمثاله شيئًا وارداً وعاديا؛ بدليل أن كثيراً من علماء القرن الرابع المشتغلين بغير أمور الدنيا امتهنوا أحقر المهن، فالإسفرايني إمام الشافعية كان حارسا ثم حمالا، وأبو زكريا يحيى بن عدى الذى انتهت إليه - بعد الفارابى - رئاسة أهل المنطق وقرأ أبوحيان معه فلسفة اليونان ورق مثله، ومثل ابن النديم وأبى بكر الدقاق المعروف بابن الخاضبة، واشتغل أبو زيد البلخى بتعليم الصبيان مع أن هذه المهنة - فيما روى عن الجاحظ من قبل - تفضى بصاحبها إلى الحمق حتى قيل «أحمق من معلم».

ومع ذلك، فقد كان ثمة علماء تمتعوا ببعض ما كان يتمتع به الكتاب المشتغلون بأمور الدنيا، واعتادوا استجداء ذوى السلطان. وروى أن ابن دريد كان فقيراً، فلما وصل إلى بلاط المقتدر ببغداد عام ٣٢١ هـ وصله الخليفة بخمسين ديناراً كل شهر. وكان عطاء الفارابى فى بلاط سيف الدولة الحمدانى - حيث كان المتنبى يهيل من المال ما طاب له الهيل - أربعة دراهم كل يوم[٣]. فى حين كان أبوحيان لا يزيد دخله فى الشهر عن أربعين درهما. ولعل هذا الدخل الصغير هو ما صرفه عن الزواج والإنجاب، وكان طبيعيا أن يقول فيما أورده ياقوت الحموى إنه لم يجد من حوله «ولداً نجيبا وصديقا حبيبا وصاحبا قريبا وتابعا أديبا ورئيسا منيبا»[٤].

ومن جانب آخر، كان على أبى حيان أن ينال من سوء حال الدولة سياسيا - مع تردى اقتصاد المرحلة - ما يؤرقه ويؤجج نار غضبه، وألا ينال ممن يتقرب إليهم سوى نفور مرجعه إلى سوء طلعته وطالعه، وسوء ملبسه وإشارته، وسوء لجاجته عند الطلب مع أنه - فى تصوره - لا يقل شأنا عن الوزراء من أمثال المهلبى وابن العميد والصاحب ابن عباد، وكان إذا رأى إنسانا فى منزلة رفيعة تحسر وأنشد:

وإذا رأيت فتى بأعلى رتبة
فى شامخ من عزه المترفع
قالت لى النفس العروف بقدرها
ما كان أولانى بهذا الموضع[٥]

وقال له وليّه زمنا الوزير العارض ابن سعدان بعد أن فجأته بادئة الشيخوخة «لم لا تداخل صاحب ديوان، ولم ترضى نفسك لنفسك بهذا اللبوس؟».

وبعد أن فرق بين كتابة الحساب الأعلق بالملك والسلطان وكتابة البلاغة والإنشاء والتحرير الأكثر تشادقا وتفيهقًا وخداعًا - وهكذا يكون حال من عاب القمر بالكلف والشمس بالكسوف - قال وقد سقط فى يديه «أنا رجل حب السلامة غالب على والقناعة بالطفيف محبوبة عندى».

فقال ابن سعدان «كنيت عن الكسل بحب السلامة، وعن الفسولة بالرضى اليسير». فقال «إذا كنت لا أصل إلى السلامة إلا بالفسولة، ولا أتطعم الراحة إلا بالكسل، فمرحبا بهما»[٦].

وهذا من قبيل التمويه، وإلا فلماذا اعتاد أن يشكو المسغبة ويذم المتنعم؟ وقد يسأل هذا المتنعم أن يأمر

بالصدقات، لأنها مجلبة للكرامات مدفعة للمكاره والآفات، وكتب لأبى الوفاء المهندس حينما أفزعته الفاقة:

«خلّصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح، اكفنى مئونة الغداء والعشاء... أغرّك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين؟ والله ثم وحياتك التى هى حياتى، ما انقلبت من ذلك بنفقة شهر»[٧].

ـ ٢ ـ

تلك الخطوط العامة التى تلقى الضوء على أبى حيان، ربما تصبح عند بعضنا من قبيل الشنآن أو التشهير. ولا سيما حين نرى فى الجانب المقابل أسماء عدة لأعلام مشهورين كتبوا عنه أو صادقوه، والصداقة ـ عنده ـ عزيزة أو محالة ما لم يكن لها طائل. ومن هؤلاء ـ على سبيل المثال ـ أستاذه أبو سليمان محمد بن طاهر السجستانى صاحب المجالس التى اعتاد أبو حيان غشيانها، وأبو زكريا يحيى بن عدى الذى روج لفلسفة أبى نصر الفارابى، والسيرافى والرمانى ومسكويه وأبو حامد المروروذى القاضى الذى تلقى عنه أبو حيان ألوان الأدب وأصول الفقه الشافعى، والمهندس الذى طالما لامه وصغره على عنايته به، وبعض الوزراء الذين ساموه الذل والهوان ـ سوى العارض ابن سعدان الذى جمع له مادة رسالته أوكتابه (الصداقة والصديق) فى مسودة حول سنة ٣٧١ هـ وشغل عنها سنوات حتى كان عام ٤٠٠ فبيّضها!

عند هؤلاء عرفت جوانب فضل لأبى حيان، لم يضيعها سوء طالعه، ولا غثاثة هيأته ولا وقاحته التى طالت الوزيرين ـ ابن العميد وابن عباد ـ ومن ثم خلعت عليه صفات جعلت منه فرد الدنيا وإمام البلغاء، وأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ومحقق المتكلمين[٨]. هذا بالرغم من أنه كان مع ابن الراوندى وأبى العلاء المعرى أخطر زنادقة الإسلام ولم يصرح، وكان يستطيع لأن باب الحرية كان مفتوحًا أمامه. وضمنت له تلك الحرية استقلاله الذاتى فى فكره، وفى تطبيقه مبادئ الأخلاقية الاجتماعية الإسلامية ـ ولو فى الظاهر طاعة لأولى الأمر ـ وفق ما يهجس به القلب السليم.

وبذلك الميزان الدقيق ـ على الأقل لديه ـ أدرك أنه منكور الحق، ومن أجل ذلك له أن يغضب، وعزز غضبه أن أغرى به الظاعن والمقيم، بل كل من نحى العدالة جانبًا فتنكب الصراط المستقيم. ولما لم يجد ما يسأل عنه ثقة ببياض وجوه الخيرين عند الله، وكان عمره يسرع به إلى غير غاياته بلا صديق يعده ملاذه، ويعينه على أن تكون أفعاله صادرة عن نفسية مستوية حتى لا يتصور أن المرحلة لم تضعه موضعه المستحق.. غلب عليه يأسه من إصلاح الحال، وأيقن أنه لم يرث إلا شقوة لا تزيل قط ما ساءه طلابه!

والنتيجة ـ فى موضوع الصداقة التى تعنينا هنا ـ أن قلبه طفح «بسوء الظنون بما لعله يكون أو لا يكون»، مع دوام الشكوى واستمرار البحث عن أنيس يستراح إليه، ولكن لات ما يبل على قفره وفقره.

وفى مقابساته المشهورة نراه يشغل باله بالبحث عما افتقده ولم يجده. ما الصداقة فى حاله تلك؟ وماذا يعنى أرسطو بقوله «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك». ولماذا كان قريبًا من هذا القول زعم أبى سليمان السجستانى أنه امتزج بصديق له من قضاة الصيمرة:

«وربما تزاورنا فيحدثنى بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل فأجدها شبيهة بأمور حدثت لى فى ذلك الأوان، حتى كأنها قسائم بينى وبينه، أو كأنى هو فيها أو هو أنا».

ولما علل السجستانى ذلك بما يتقاسمه الناس من قوى الفلك ـ على أساس أن سهامهم واحدة ـ قال كالمحتج عليه «كيف يصح هذا وأنت مطالبك فى الفلسفة وصورك مأخوذة من الحكمة. وذاك رجل فى عداة القضاة وجلة الحكام وأصحاب القلانس ومخاضة الظاهر الذى عليه الجمهور»، وأجاب أستاذه وتعجب لإجابته وقال:

«هذا والله طريف، ومما يزيد فى طرافته أنك من سجستان وهو من الصيمرة»[٩].

وما كان أبوحيان ليتردد كى يقتنع بهذا التحديد ـ وهو أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ـ إلا لأنه عانى طويلاً من عبوس الوجوه فى وجهه، وزيغ النفوس عما لا يقطع عنه مادة الإحسان، وعمن لا يخلع فى عينيه قناع البشاشة. ومن هنا مال إلى ما قاله أبو الفضل النوشجانى الفيلسوف تعليقًا على مقولة أرسطو التى مرت بنا وهو: أن الحد صحيح ولكن المحدود غير موجود «إن الحد الذى قلتم حاكين عن الحكيم، صنع من ناحية العقل المحدود وفرض فى عالم الحس، فتناصفنا إليه، وذلك أن الوحدة فى العقل تصور كل شئ بصورته التى لا كثرة فيها ولا اختلاف ولا تعاند ولا محادة»، وكلها موجودة فى الحس، لأن الظواهر تنقسم إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

وبناء عليه، فإن الإنسان إذا كان ذا طبيعة ومزاج وشكل وأعراض متفاوتة وكثيرة، فإنه إذا «ما صادف آخر وهو أيضًا ذو طبيعة أخرى وخواص أخر ـ إما زائدة على ما لصاحبه وإما ناقصة عنه ـ عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة». وإذا كان ذلك كذلك ـ وهو كذلك ـ فأيهما ينبغى أن يتبع صاحبه وينطق بلسانه:

«وكلاهما على رتبة واحدة فى الحد الذى وصفت فى الصديق، فإن أوجبت على أحدهما طاعة الآخر والاقتداء به، فهذا خلاف الصداقة التى نقدم حالها»[١٠].

وإذن، فما دام التخالف قائمًا فى هذه العاجلة ـ عالم الظواهر الحسية ـ عند توخى الصديق لصديقه، فإن علاقتهما لا يمثلها قط الصداقة المثالية فى أفقها العلى المعقودة عليه الهمة الشريفة والجد البليغ، ولا تصفها أية صفة تنجم عن المباشرة الحسية والعادة الإنسية، وبالتالى لا يصح حد الصديق نظريا إلا

«بشرح العقل فى عالمه النقى البهى المشرق المؤتلق الخالص النير البحت، لا إذا قصد به وجدانه فى ساحة الحس الكدر المظلم السيال المتموج المضمحل المستحيل»[١١].

وسنرى فى قادم أن تلك المقابسة صارت أو كانت جزءًا من مؤلفه (الصداقة والصديق) دليلاً على ما يأخذ به نفسه، وأنها فى مرحلة أخيرة من حياته خالطت تصوفًا وظفه فى كتابه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية). وفى الحالين كانت الصداقة غير متحققة، بل أمست مكذوبة بلغة التحقيق ومصدقة بلسان التزويق، وما كان أخلصه لنفسه عندما أنشد قول القائل:

أحدث النفس أن القرب يؤنسنى

وإن وصلت إليه همت من فرقى[١٢]

ويبقى بعد ذلك كثير مما طرحته المقابسة، وقد حرص أبو حيان على تقييده ضمن آراء النوشجانى. وتشكل هذا الكثير، مصاحبات عدة للصداقة، كالألفة والعشق والشغف والمحبة والعلاقة، مع عروج إلى العلم والتوحيد والمروءة والتوحيد.

فالألفة ـ مثلاً ـ غير الصداقة ما أخذناها من جانب اشتقاقها وهو الصدق ميزان النفس. ولقد نألف زيا، على سبيل المثال، فيوضع فى درجة ليست بالقطع درجة الصداقة التى ترتفع إلى درجة أعلى تميز قدر الصديق.

وأما العشق فقد جعله النوشجانى تشوقًا «إلى كمال ما بحركة دالة على صبوة ذى شكل إلى شكل». وتبدو المحبة ـ وهى أريحية منتفشة من النفس نحو المحبوب وتضنى البدن ـ منوالاً للعشق:

«إلا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالاً يرفع التميز فعلاً ويقطع التحيز قطعًا، وتحدث الكلف الذى يبدو كأنه اللزوم للشئ؛ مثله مثل الشغف. وإن يكن أشد ارتفاعا فى ملازمته من الأول»[١٣].

وبموازنة غزل الصداقة بغزل ما سماه الحسن بن وهب الكاتب المتوفى سنة ٢٤٧ هجرية بالعلاقة، ساق أبو حيان من أستاذه النوشجانى قوله إن غزل الصداقة:

«نفثة فاضل قد أحس كمال الصداقة، لأنها مؤثرة بالعقل ومجراة على أحكامه ومحمولة على رسومه. فأما العلاقة فهى من قبيل الحس، والطبيعة عليها أغلب، وآثارها فيها أبين. وفى الجملة ينبغى أن يعلم أن ذا الطبيعة مشاكل لذى الطبيعة، وكذلك ذو النفس مشاكل لذى النفس، وكذلك ذو العقل مشاكل لذى العقل. وهذه التفرقة لم تقع من جهة الطبيعة الأولى، لأنها واحدة سارية فى الجميع».

ولما كان الحب من علائق النفس والهوى من عوارض الطبيعة، صار العشق من محاسن العقل:

«والعقل وإن لم يكن بأسره عنده ـ أى عند الإنسان ـ فمعه جزء ينزع بشرفه إلى أصله يضئ له بأنوار السيرة الفاضلة والأخلاق الحميدة، ويكف هوائج الطبيعة، ويحسم مواد العادة الرديئة، ويحث على استعدادها لا يستغنى عنه فى العاقبة، ويوزع العدل الذى هو صورته على الأحوال الراسخة والطارئة، ولن يتم هذا كله إلا بهذا الإنسان دون أن يكون مهيئًا له بالأصل، معرضاً له فى الفرع»[١٤].

ولم يكن أبو حيان فى حاجة إلى كل ذلك، إلا أنه كان يتحرى استكمال الموضوع. ربما ليقرر فى نهاية المقابسة أن الطبيعة ـ فى جزء كبير من حياته ـ كان لها عليه سلطان كبير، حيث ظن فأخطأ وتمنى فخسر. ثم إن الكلام فى العقل والمعقول ـ بعد مجاوزة الطبيعة والنفس ـ لا تتسع له الدنيا ما دامت عنده لعبًا ولهواً، وغفلة وسهواً، ومادامت «فى غيب ظاهر عيان، ومصحوب حسن، ومفارق لحقيقة عقل»[١٥].

وبمراجعة ذلك كله وإحكامه بالتأمل الذكى، لا نرانا أمام حد للصداقة يمكن أن يوصف بالكمال الذى يمكن تحقيقه فى الواقع المعيش. لكن أكان للفلسفة المثالية التى صدر عنها أرسطو واعتمدها الفارابى فأبو حيان ـ عبوراً بآخرين كابن عدى ـ أن تقول غير ذلك؟ هل كان أبو حيان راضيا عن تنظير هؤلاء؟ بمقاييسه التى وضعها مستنداً فيها إلى بعض آراء النوشجانى والسجستانى أبى سليمان ـ ودعوا ذكر أنكساجورس وأفلاطون وديوجانس الحكيم وغيرهم ـ أدرك أن من المحال أن يدل العقل على صحة أى مطلوب. وقد بين له أبو سليمان السجستانى فى هذا المجال أن العقل ـ مع شرفه وعلومنزلته ـ لا يخلو من الانفعال بدليل استحسانه الشئ واستقباحه!

ها هنا وجد أبو حيان الطريق ممهداً للخروج بحد الصداقة من مجال التنظير المثالى إلى الواقع المعيش، بالرغم من أن أبا سليمان شرط انفعال العقل بخلوصه من «الحس الكذوب الذى لا يوثق بقضائه»[١٦]. علمًا فى الوقت نفسه أن الحق الذى أرشد إليه العقل «لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا كذلك أخطأوه فى كل وجوهه»[١٧].

والخلاصة أن الصداقة ـ فى تفلسف أبى حيان ـ شئ لا يؤخذ بالعقل وحده ولا بالحس وحده أيضًا. ولم يجد فيما جرت عليه محاورات الفلاسفة حولها وإعمال الفكر فيها سوى مثالية حس متبادل، ومثالية عمل مشترك ثم مثالية عطاء لمن يسكنه الإنسان نفسه «فاجتهد ألا يتحول عنك ساكنك». ولا بأس أن يختلف نوع الصداقة بحسب مراتب وجود الإنسان: إما بالطبيعة التى تسوس البدن بروائده الخمس، وإما بالنفس وهى خالدة مع أن شوقها انفعال ـ والبدن غير خالد ـ وإما بالعقل الذى يسوس النفس بالنظام المحكم.

ـ ٣ ـ

على أن الصداقة، وإن يكن حدها عند الفلاسفة مثال فضيلة صعبًا تحققه، تبدو فى الواقع المعيش حتى وإن راعت ـ بطريقة أو بأخرى ـ توجهات أستاذه السجستانى الأرسطية الأصل، مجرد نزوع للطبيعة وشوق للنفس وكلاهما مرتبط بالمشارب والأهواء. وبمراجعة ما رصده عنها فى (رسالة الصداقة والصديق) التى بيضها من مسودة قديمة عام أربعمائة ـ بدءاً بأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأقوال تابعيه من الحكماء، وانتهاء بأقوال متعاصريه نثراً وشعراً ـ نراه

وهو فى أسر ما يرميه من إحباطات اجتماعية، فى مقدمتها عجزه عن توفير أسباب مأكله وملبسه، متشائمًا ـ لن فى استهلال الرسالة/ الكتاب «وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق»[١٨].

ثم يخاطب من أهداه الرسالة/ الكتاب، ويشرع على الفور يورد الأمثلة التى تدعم هذا الرأى[١٩]، ولم يعن عليه ـ فى الوقت نفسه ـ أن يورد ما يدحضه. وإلا كان عليه أن ينكر صداقة الرسول وأبى بكر، وصداقة أبى بكر وعمر، وصداقته هو لأبى الفضل المهندس ولى نعمته فى مرحلة من مراحل حياته.

وكان طبيعيًا ـ برغم هذا التناقض الذى نراه ظاهريًا أو نتيجة سعيه إلى الموضوعية وهو يمتح ذاته ـ أن نوافقه مبدئيًا على ما يقول طالما قدمنا ضيق ذات يده الناجم عن كراهية الآخرين له لتطاوله وتبجحه، وإخفاقه فى التعامل معهم. وكانت النتيجة أن غيب عن الساحة طويلا بعد موته عام ٤١٤، فلما جاء ياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ ـ وكان مثله وراقًا ـ كتب للمرة الأولى سيرته وذكر بعض سلبياته التى كرهت الناس والمؤرخين فيه. ومنها أن الذم شأنه والثلب دكانه، مع قلة رضائه بحياته، وقد وصفه ياقوت فى هذه الحيثة بأنه كان «محارفًا يتشكى صرف زمانه ويبكى فى تصانيفه على حرمانه»[٢٠].

والظاهر أن ياقوت لم يمض فى هذا لأنه لم يقتنع بكثير مما ذكره أبوحيان عن ضائقته، أو لنقل لم يتأمل كل ما كتب «فرد الدنيا» عن نفسه. أو لعله لم يطلع على كتاب (الصداقة والصديق) «فى أوله يدعو بأن يرزقه الله تعالى:

«الألفة التى بها تصلح القلوب وتنقى الجيوب حتى نتعيش فى هذه الدار مصطلحين على خير... إنك تؤتى من تشاء ما تشاء»[٢١].

ثم بعد ذكر سبب تأليف الرسالة/ الكتاب وعدة نقول عن أستاذه أبى سليمان السجستانى أهمها ذكر فئات من تنشأ بينهم الصداقة، راح يشكو ويعلل غياب تلك الألفة:

«لأنى فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق، والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى... فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسًا بالوحشة، قانعًا بالوحدة»[٢٢].

غير أن الذين تنشأ بينهم الصداقة ـ وليس منهم الملوك لأنهم جلوا عنها فجرت أمورهم على القدرة والقهر والهوى «الاستحلاء والاستخفاف، وعلى ذلك خدمهم وأولياؤهم أيضًا ـ فإن أبا حيان لم يجد فى زمرتهم مكانًا له، مع أنه من أهل العلم الذين تصح لهم الصداقة إذا خلوا من التنافس والتحاسد. وطبيعى ألا يجد كذلك لنفسه مكانًا فى زمرة العامة الأوباش والرعاع الأوناش، بل كان يتأفف منهم إذا صلوا معه وزكموا أنفه بصنانهم.

فلم يكن هنا ولا هناك من يأنس به، ويطمئن إليه، ويخف لنجدته فى الضراء، ويقربه والأحوال تجرى رخاء. فثمة خلل إذن، فهل فيه هذا الخلل؟ وإن كان كذلك، فلماذا وجد من ولى أمره ردحًا من الزمن، كالوزير العارض، ومن أعانه كأبى الوفاء المهندس ـ وإن لم يسلم من تهديده فى بعض الأمور ـ ومن رعاه علميًا كأبى سليمان السجستانى وأبى الفتح النوشجانى وأبى سعيد السيرافى؟

لقد وصفه ياقوت بسخف اللسان، فإن أضفنا إلى هذه الصفة حسده الذى سيطر عليه ـ وقد سبق أن رأيناه ينشد فى تلك الخصلة بيتين من الشعر ـ بجانب سوء طالعه وطلعته وتجديفه الذى كاد يودى به من قبل الوزير المهلبى، نجد تبريرًا لازورار «الجميع» عنه، ومن أحسن إليه إنما كان صنيعه من قبيل الشاذ الذى لا يحكم به على الجارى والمألوف.

كذلك، نجد حقًا ما صدرنا به هذه الدراسة عن يأسه من تغيير الحال، وحكم عليه بأن يكون ـ من وجهة نظره ـ منكور الحق، طافحًا قلبه بسوء الظنون بما لعله يكون. ويصير ضروريًا ما ساقه من مرويات الصداقة وما خص به الوزير أولا ثم المهندس من كلام أرباب الحذق وأرباب الخرق لأن «فيه فائدة حسنة لا أرى الإضراب عنه»، كما يصير وفاء بحق ما فرض عليه وصدع به. وكأنه كان من المفارقات أن يسأل

علام بن بابويه القمي: من أعاشر؟ ويسجل لأبي المتيم الرقي سؤاله لابن الموله: من أجلس إليه وأشتمل بسرى وعلانيتي عليه؟

وسواء كانت الإجابة أن الصديق هو من إذا أحسن صديقه إليه قال «الحمد لله الذى وفق هذا لما أرى» أو هو «من إذا لم تكن لنفسك كان لك، وإذا كنت لنفسك كان معك»، يظل وفق تجاربه أشبه بالمحال(٢٣). فما بالنا إذا قامت الصداقة على منفعة متبادلة أو فى الأقل على منفعة يصيبها القاصر عن الكفاية والفاقد طمره الذى يستره؟

لذلك، صح لديه أن يسجل أيضًا قول العسجدى: «الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له، والرعاية موقوفة على البذل»، وهذا يؤكده التمرس بالحياة ولا يؤخذ بحكمة العقل!

ويبدو أن أبا حيان وجد أن «استرسال الكلام فى هذا النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجياب للحرقة، وإطراد للغيظ، وبرد للغليل وتعليل للنفس»(٢٤). ومن ثم، لا بأس بإيراد كل ما لاءم ذلك الكلام؛ الأمر الذى يرضى جميع الأطراف فى الوقت الذى يرضى نفسه بما يزجيه - بين الحين والحين - من شكوك فى الصداقة ورفض لها.

وبمقتضى ذلك اشتملت صفحات الرسالة/ الكتاب على «الأفضل» من الرجال الذين يمكن أن يؤلفوا، ولا يقع منهم الغدر أو الخداع أو الخسة أو الخيانة، كما يحرصون على حسن المعاشرة والوفاء والنبل والكرم وطيب الخلق من غير ملق ولا خرق، وحسن الظن من غير فحاشة ولا شناعة.

عن الأصمعى عن عبد الله بن جعفر:

«كمال الرجل بخلال ثلاث: معاشرة أهل الرأى والفضيلة، ومداراة الناس بالمخالقة الجميلة، واقتصاد من غير بخل فى القبيلة. فذو الثلاث سابق، وذو الاثنين زاهق، وذو الواحدة لاحق. فمن لم تكن فيه واحدة من الثلاث لم يسلم له صديق، ولم يتحنن عليه شفيق، ولم يتمتع به رفيق»(٢٥).

ولكن، إذا ظفر عدو بخصلة من تلك الثلاث أو بأكثر ثم صادقه آخر صار بدوره عدوًا، ولهذا قيل «صديق عدوك حربك»، وذكر الجاحظ أن ابن أبى دؤاد كان إذا رأى صديقه مع عدوه قتله، مع أن مما تصح المروءة فيه وقد يكف المصاحب عن العدو غرب العادية كما قال العتابى لصاحب له(٢٦). وعلق على عبارة الجاحظ القاضى أبو حامد المروروذى بقوله إن ذلك عداء يخالف الدين والعقل:

«ولعل صديقك إذا رأيته مع عدوك يثنيه إليك، ويعطفه عليك، ويبعثه على تدارك فائتة منك، ولو لم يكن هذا كله، لكان التأنى مقدمًا على العجل، وحسن الظن أولى به من سوء الظن - ثم قال - ذهب الإنصاف فى العداوة والصداقة، وأصبح الناس أبناء واحد فى الرغبة والرهبة والجهل والجبرية، والعمل على سابق الهوى وداعية النفس. وهذا لأن الدين مرخىٌّ الرسن، مخدوش الوجه، مفقوء العين، مزعزع الركن. والمروءة ممزقة الجلباب، مهجورة الباب، ولا لها مجيب»(٢٧).

والتقى أخوان فى الله فقال أوحدهما: والله يا أخى إنى لأحبك فى الله. فقال الآخر: لو علمت منى ما أعلمه من نفسى لأبغضتنى فى الله. فقال: والله يا أخى لو علمت منك ما تعلمه من نفسك لمنعنى من بغضك ما أعلمه من نفسى.

على أن أبا حيان يذكر عن المروروذى أيضًا أنه كان يعانى من غلواء حاسديه الكثير، وكان بينه وبين ابن حروبة العداوة الفاشية والشحناء الظاهرة، واعتاد أن يقول:

«والله إنى بباطنه فى عداوته أوثق منى بظاهر صداقة غيره، وذلك لعقله الذى هو أقوى زاجر له عن مساءتى إلا فيما يدخل فى باب المنافسة. ولهذا استمر أمرنا أربعين سنة من غير فحاشة ولا شناعة، ولقد دعيت إلى الصلح فأبيت وقلت: لا تحرك الساكن منا، فلقديم العداوة بالعقل

والحفاظ من الذمام والحرمة ما ليس لحديث الصداقة بالتكلف والملق»[٢٨].

رأى المرورذى ذلك والأمر جرى بغير ما رآه، إذ أوعز معز الدولة لأبى مخلد بأن يضع حداً لذلك التعادى، فخلا به وبابن حروبة وأقنعهما بالمصالحة على أن يكونا عينى سيده فى المدينة المنورة، وحين تم الاختبار قال أبو حامد المرورذى:

«والله إن عداوة العاقل لألذ وأحلى من صداقة الجاهل، لأن الصديق الجاهل يدل بصداقته ويصليك بحر جهله، والعدو العاقل يتحامل بعداوته ويهدى إليك فضل عقله ورأيه. ومن نكد صداقة الجاهل أنك لا تستطيع مكاشفته حياءً منه وإيثاراً للرعاية عليه، ومن فضل عداوة العاقل أن تقدر على مغالبته بكل ما يكون منه إليك»[٢٩].

واستطرد أبوحيان بما كان من شأن رأى أبى حامد فى الصداقة والصديق بحد سلامة العقيدة والنفس:

«وما أظن أنه كان فيما مضى إلى وقتنا هذا متصادقان على العقل والدين مثل أبى بكر وعمر، ومن يتحرى أخبارهما ويقفو آثارهما يقف على غور بعيد، هذا مع العنجهية المصحوبة أيام الجاهلية والعجرفية المعتادة أوان الكفر. فلما أنار الله قلوبهما بالإيمان، رجعا إلى عقل نصيح ودين صحيح وعرفان بالعرف والنكر والنهوض بكل ثقل وخف. وإنى لأرحم الطاعن فيهما والنائل منهما، لضعف عقله ودينه، وذهابه عما خصا به، وعما فيه، وبرئا عنه ورقيا إليه»[٣٠].

*

ولا نزال مع أبى حيان فى هذا الفصل الذى قصره فى الكتاب على التعريف بالصداقة وصاحبها على ما اعتن له واعتذر عنه بالتطويل لمن خصه فى الأصل بالكتاب ـ نقصد الوزير ابن سعدان ـ حافظاً لما قد ضاع من الذم كما يقول، والفصل فيما هو ظاهر غير محدد تماماً.

والملحوظ على أية حال أن أبا حيان برغم ذلك التطويل الذى اعتذر عنه عاد ـ بطريقة جاحظية ـ فخوّض فى البحث عن حد الصداقة وكنه الصديق الأمين فى مقابل الصديق المخادع، مستعيناً بأقوال الحكماء الفلاسفة استعانته بقول الرسول الكريم «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس»، وهو ـ أى أبو حيان ـ الأبعد فى التودد إليهم.

ومن هؤلاء غير أرسطو طاليس المثالى الذى اشترط فى المودة ألا تكون عن رغبة ولا رهبة، سقراط القائل بأن العاقل هو وحده من يصادق فيدل صديقه على عيوبه ويزجره عن السيئة ويعظه بالحسنى، وثامسطيوس صاحب العبارة التى تقول: «الإنسان بلا أصدقاء كالشمال بلا يمين» وهرمس الذى يقول: «القرابة تحتاج إلى المودة والمودة لا تحتاج إلى قرابة»[٣١]. بجانب أستاذه أبى سليمان السجستانى المنطقى، ثم ما يتلقطه من أقوال الشعراء الحكمية وهى هيل من مهيل.

وكل هذا كان مما لا يعيده إلى المطلق المرتبط بمثال الفضيلة ـ فذلك مما لا ينشده فى واقعه المعيش ـ وقد عده ضرورة حق ينبغى التمسك به كلما أراد تقييم الصديق فى صداقته. علمًا بأن هذه العملية فى حد ذاتها ـ وقد افتقد كل صاحب مؤنس وقريب مشفق ـ تنقض قوته وتنكث مرته وتفسد بالأسى حياته!

وها هو ذا بعد أن قطع شوطاً طويلاً فى تدبيج ما اعتن له ـ وهو كثير ـ يشير إلى ما يلابس الصداقة عادة من وفاق وخلاف، وهجر وصلة، وعتب و رضى، ومذق و إخلاص، ورياء ونفاق، وحيلة وخداع، واستقامة والتواء، واستكانة واحتجاج.. وكلها لو أفاض فيه:

«لكان تأليف ذلك كله أتم مما هو ـ بقصد الكتاب ـ عليه، وأحرى إلى الغاية فى ضم الشئ إلى شكله وصبه على قالبه فكان رونقه أبين، ورفيقه أحسن، ولكن العذر قد تقدم. ولو أردنا أيضاً أن نجمع ما قاله كل ناظم فى شعره وكل ناثر من لفظه، لكان ذلك عسراً بل متعذراً؛ فإن أنفاس الناس فى هذا الباب طويلة. وما من أحد

إلا وله في هذا الفن حصة، لأنه لا يخلو أحد من جار أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن، أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولي أو خليط. كما لا يخلو أيضاً من عدو كاشح أو مداج أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤذ أو منابذ أو معاند أو مزل أو مضل أو مغل. وقد قال الأوائل: الإنسان مدنى بالطبع! وبيان هذا أنه لابد له من الإعانة والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يستقل بجميع حوائجه، وهذا ظاهر»(٣٢).

ونأسف لطول هذا المقتبس، لكننا في الحقيقة رأينا أنه ضروري من ناحيتين: أولاهما أنه ينم، شئنا أو لم نشأ، على أزمة أبي حيان الاجتماعية. فعلى الرغم من اعترافه بأن الإنسان مدني ـ وبناء على ذلك لابد من المعاشرة والمخالطة والأخذ والعطاء وغير ذلك مما يكون سبباً لنظام الحال ـ فإنه لم يجد من يسقيه المذق ويوليه الإخلاص. وإذن فلا معاشرة إيجابية ولا مخالطة وراءها طائل، وهذا ما شكل غربته على النحو الذى بينه في كتابه (الإشارات الإلهية)، على ما سنرى في قابل.

والناحية الثانية أنه ـ أي ما اقتبسناه ـ تلخيص لكل ما جاء في كتاب (الصداقة والصديق). بل كذلك يلخص سيرته، وكيف كان الوجه المقابل للصداقة ـ أي العداء وما قد يلابسه من حسد ونفاق وشماتة ورياء وأذى ـ كان هاجسه الضاغط عليه أبداً. ومن هنا جعلنا المقتبس جماع ما فكر فيه أبو حيان، ومناط غاية أرادها وهيهات...

غـــر امـــرؤ منتـــه نفس
أن تـدوم لـه الســـــلامـــــة

إن السلامة التي يقصدها أبوحيان هي الأمان والسكن، وقد افتقدهما طوال حياته، حتى بعد أن اندس بين متصوفي شيراز، ووجد شيئاً من الراحة النفسية بين قوم صداقتهم في الله. وهذه لا مشاحة فيها، وإن لم تكفه بالقياس إلى ما كان يلح عليه في طلبه دائماً. على أن عامل السلامة المفقود بعد ذلك دفعه إلى القول لمن خصه بالكتاب:

«وإن عن شيء حكيناه ونغلق الرسالة، فإنها إذا طالت ـ وقد طبعت في خمس وسبعين صفحة وأربعمائة ـ أبغضت وإذا أبغضت هجرت، وربما نيل من عرض صاحبها وأنحى باللائمة عليه من أجلها، وهو لا يقصد إلا الخير، ولا أراد إلا الرشاد، وقد يؤتى الإنسان من حيث لا يعلم ويرمى من حيث لا يتقى»(٣٣).

وبين شد حبال الكلمات وإرخائها ونسج العبارات وتلوينها، ظل مردود الصداقة على المستوى المعيش محدوداً في قلة من الصفوة ـ يستثنى منها الملوك وعمالهم ـ وإلى ذلك ذهب أبوسليمان السجستاني، جاعلا إياها برغم أنها قد تكون بين الصديقين قاصرة عن درجتها القاصية (٣٤) في المشتغلين بالدين بعامة وبعض العلماء والكتاب إذا خلت نفوسهم من الحسد، تنعدم أو تكون في حكم المحال بين أولاء وهؤلاء؛ لأن الإنسان مفطور على الشر منكور لديه الوفاء. وإلى هذا مال أبو حيان، ووجد عند أمثال ابن كعب القائل: «لا خير في مخالطة الناس ولا فائدة في القرب منهم» والعسجدي الذى رأيناه يقول: «الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم...» ما يدعم ميله ويقوى حجته!

ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم ما يروى غلتي ابن سعدان الوزير وأبي الوفاء المهندس؛ فتحدث هنا وهناك مرات عن مقاربات الصديق كالمحب والعشيق والأليف. وفي إحدى هذه المرات سأل أستاذه عن الفرق بين الصداقة والعلاقة فأجاب:

«الصداقة أذهب في مسالك العقل وأدخل في باب المروءة وأبعد من نوازي الشهوة... فأما العلاقة فهي من قبيل العشق والمحبة والكلف والشغف والتتيم والتهيم والهوى والصبابة والتدانف والتشاجي، وهذه كلها أمراض أو كالأمراض بشركة النفس الضعيفة والطبيعة القوية، وليس للعقل فيها ظل ولا شخص»(٣٥).

ويجب أن نذكر ـ بعد هذا كله ـ أن ما وقف عنده وجعله مناط رؤيته للصداقة إن وجدت، كان التنعم بلطائف العطاء. وهو ما عبر عنه فى رسالة بعث بها إلى أبى الوفاء وفيها يقول مستجديا:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر... أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين؟ والله ثم بحياتك ما انقلبت من ذلك بنفقة شهر.. أيها الكريم ارحم، والله ما يكفينى ما يصل إلىّ فى كل شهر من هذا الرزق المقتر الذى يرجع بعد التقتير والتيسير إلى أربعين درهما مع هذه المئونة الغليظة والسفر الشاق والأبواب المحجبة والوجوه المقطبة والأيدى المسمرة... أيها السيد أقصر تأميلى، ارع ذمام الملح بينى وبينك»[٣٦].

ترى هل نجاوز الحقيقة إذا زعمنا أن جوهر الصداقة فى عرف أبى حيان هو ما يعود منها عليه من منفعة عاجلة أو آجلة؟ لن نقدم الإجابة إلا بعد تقديم ما ندّ عنه قلمه وهو يلقى الأضواء الكاشفة على دخيلته، وكذلك على معان أو أفكار تنساق مع طبيعته المنفعلة بزمان المرحلة وظروفها حال غياب العقل الذى لازمان له ولا تعددية.

وبادئ بدء نقرأ هذا الحوار الطريف الذى دار بينه وبين ابن برد الأبهرى ـ أحد غلمان عبدالله بن طاهر ـ عندما سأله: من الصديق؟ فأجاب بقوله: من سلم سره لك وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته... إن ضللت هداك، وإن ظمئت أرواك، وإن عجزت آداك!

قال أبو حيان: أما الوصف فحسن وأما الموصوف فعزيز.

قال الأبهرى: خبثت الأعراق وفسدت الأخلاق واستعمل النفاق فى الوفاق، وخيف الهلاك فى الفراق. والله لقد شاهدت لشيخنا ابن طاهر أصدقاء ينطوون على مودة أذكى من الورد والعنبر.. فلقد كانوا زينة الأرض فى كل حال من الشدة والخفض، وإنى أحادثهم فأجد فى روحى روحا من حديثهم.

فسأل أبو حيان: كيف كان انبساطهم فى الاجتماع؟

أجاب: ما كانوا يتجاوزون الليلة الحلوة والمزح الخفيف.. وإذا افترقوا فإنما هم فى اهتمام بأن يعود نظام عيشهم وتدوم لهم مسرة حياتهم. الكلمة واحدة، والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف.

وعقب أبوحيان بقوله: «ثم تكلم فى الوحدة والواحد والأحد بكلام فى غاية الرقة مع الإيضاح»[٣٧].

فثمة إشارات دالة على البذل، وعلى قضاء الصديق حاجة صديقه، حتى ليصبح الأمر ـ فى النهاية ـ جماع ما قاله الأعرابى عندما سئل: كيف يكون الصديق؟ فأجاب: مثل الروح لصاحبه يحييه بالتنفس، ويمتعه بالحياة، ويريه من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها[٣٨].

وأوضح من ذلك مروية عن الحسن البصرى قد تكون محمولة عليه، غير أنها ـ مهما يكن صاحبها ـ معبرة عن بعض ما يدور فى خلد أبى حيان وهى «لأن أقضى لأخ من إخوانى حاجة، أحب إلى من أن أصلى ألف ركعة»[٣٩].

والأوضح ما ورد فى رسالة خص بها ابن سعدان، وفيها يقول:

«الوزير ـ أطال الله بقاءه ـ قد خاطبنى بما لو غلطت فى نفسى وادعيت مالا يليق بى، لكان فى ذلك عذرى، ولست من أصحاب البراعة فأسهب خاطبا أو أخطب مطنبا. وأنا وإن فاتنى هذا بفوت الصناعة، فلن يفوتنى إن شاء الله ما يستحق على من القيام بالخدمة وبذل الطاعة، حتى يكون جوابى صادراً على مذهب الخدم كما كان ابتداؤه صادراً على مذهب أرباب النعم وها أنا قد وكلت ناظرى بلحظه ووقفت

سمعى على لفظه، انتظاراً لأمره ونهيه اللذين إذا امتثلت أحدهما وملت عن الآخر؛ ملكت المنى وأحرزت الغنى، وكانت شمسى به دائرة وسط السماء، وعيشى جاريا على النعماء والسراء، فلا يبقى لى غم إلا تفرى ولا وغم إلا تسرى... وقد رفلت من نعمة الوزير ـ أدام الله أيامه ـ فى عطاف من المسرة... وهو يجيب الداعى إذا أخلص فى دعائه ويعطى السائل سؤله»[40].

وهذا اكتناه عملى لمفهوم أبى حيان للصداقة، وهو بعيد كل البعد عما رأيناه فى الفكر الفلسفى، وينطبع بطابع ذرائعى فى كونه يسعى وراء النتائج العملية لذات لا تجد مطلوبها حتى تتحد به أو فيه مع أن الوسيلة إلى ذلك متاحة، ويؤمنها له أحد القادرين لولا سوء طالعه، كذلك لولا تشاؤمه. ومع ذلك، وكأنما أراد ألا يراجعه أحد فسأل أحد الذين يثق بعلمهم وخبرتهم: من تحب أن يكون صديقك؟ فأجاب: من يطعمنى إذا جعت، ويكسونى إذا عريت، ويحملنى إذا كللت، ويغفر لى إذا زللت[41].

وتلك منفعية استحالت بالصداقة غرضاً عمليا قد يفتقد أحيانا الخلقية والذوق الرهيف، وبتضخمها فى سياقها السابق لا تنى تطل برأسها البشع الكبير من بين ثنايا النص التالى القائل إن رجلا من القادرين قابل صاحبا له بقوله: إنى أحبك! فقال الصاحب: كذبت، لو كنت صادقا ما كان لفرسك برقع وليس لى عباءة[42].

والمتأمل فى النصين معا ـ وهما يجريان على هوى أبى حيان ـ يلحظ أنه دائم الاحتفاء بالعائد يمد بينه وبين صديقه أو صاحبه حبل المودة ويشيع فى رسالته كناية وتصريحا، حتى لنتأكد أنه يقوم عنده على السليقة، ومع ذلك يظل يبحث عما يدعمها أو يستدل به على وجودها «خير إخوانك المعين على دهرك»، و«ابذل لصديقك دمك ومالك»، و«من طباع الكريم وسجاياه رعاية اللقاءة الواحدة، وشكر الكلمة الحسنة الطيبة، والمكافأة بجزيل الفائدة، وأن لا يوجد عند عرض الحاجة سوم عانة»[43]. ومن إحدى الرسائل التى أكثر منها قرب نهاية الكتاب:

«شراء الصديق صعب عسير، وبيعه سهل ممكن، وحيث وجهت المعروف فهو عائد بثناء جميل أو ثواب جزيل. وقليل البر يستعبد لك الحر، ويستر الهوان بصرف وجوه الآمال»[44].

والأمر بعد من هذا وإليه، وهو قل من كثر استوفينا به هذا الشق من البحث فى أكثر أطرافه. وأكبر الظن أنا وصلنا ـ على هذا النحو ـ إلى إجابة للسؤال الذى سبق طرحه فى مجال جوهر الصداقة على ضوء ممارسات أبى حيان للواقع المعيش، وليس ثمة زاد لمستزيد.

ـ ٤ ـ

ثم نصل فى هذا الجزء الأخير من بحثنا ـ وهو يتعلق بوجه ثالث من وجوه الصداقة عند أبى حيان ـ إلى حيث حطّ رحاله بشيراز مندسًا بين صوفية شيراز. وكان قد جاوز التسعين من عمره وهو لا يفتأ يحمل نفسيته القلقة ومعنوياته المحطمة ويضن بحريته ـ مع ذلك وبرغم تقتير عيشه ـ على طالبها منه من قتل وليه ابن سعدان الوزير.

ومن المؤكد أن ما بسطه من خلال تجاربه التى سجلها فى (الصداقة والصديق) كان بين يديه وهو يعيد النظر فيما خطط له من حيث هو فاعل فيما يتحرك به الوجود ويسكن.

كان مفكراً واقعيا منفعيا، إلا أنه وجد نفسه فى المرحلة الشيرازية يتراجع شيئاً، لأنه بحياته «التى وهبت له بدءاً بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول» مدفوع إلى التبدل وهو ما هو، حدّه صاحبه أو لم يحدّه، وإن يكن «موضوع الحدّ ليس هو عين الشئ»[45]. وبالتالى يصحّ أن يغير «نوع» الصداقة من منطلق أن الإنسان «هو الشئ المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله»[46].

كل هذا وارد، وأكثر منه التجربة الصوفية التى نشك فى أنه خاضها خوض أصحابها السالكين فى المقامات[47] والأحوال[48]، لكنها كانت معينا ثرا لقلمه ينهل منه ما عساه يكون إجابات عن الأسئلة الكثيرة التى طرحها دون أن

يقنع منها بإجابة شافية. والمدهش أنه إذا كان بهذا الصنيع يهرب من الواقع ومن مثال الفلاسفة، فقد ارتضى ـ ربما لتقدمه فى السن ـ مثالية غير عقلية رآها، على ما سنرى بعد، تخفف من قلقه، وتهدئ من روعه، وتبعده على الأقل عن الرعاع الأوباش والسفلة الأوناش.

نقول إن أبا حيان وهو يستشرف من الصوفية رؤيتهم ـ سواء كانت عشقا لمعانى الجمال والجلال أو مجرد نزوع إلى التطهر من أوشاب الدنيا وشرورها ـ لم يكن مريدا [٤٩] كاملا ليستغرق فى تهويماتهم الحالمة، وظل على اتصال ببعض من عرفهم منهم قديما يكاتبهم ويتتبع أخبارهم. وهذا ما يكشف عنه كتابه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) ويدل على أنه لم يتخل عن إرادته قط فى سبيل الانقطاع إلى الله ـ كأى متصوف ـ وعندما عرف طريق المحبة الإلهية لم يستكنه الذوق الصوفى لغلبة ما لا سبيل إلى تغييبه من الرغبات، ولم يستأنس بالأحوال لإيمانه بأن ما لايضره لن يأتيه.

وعندنا أن أبا حيان أحسن مراقبة الصوفية، وهيأ له ذلك معرفته القديمة ـ فى دنيا البشر ـ ببعضهم. ولقد حكى أنه أدى فريضة الحج مع جماعة متصوفة سنة أربع وخمسين وثلاثمائة، وكاد يهلك فى بادية بنى كلاب[٥٠]. وفى كتابه (الصداقة والصديق) أخبار وحكم لهم [٥١] قديمة العهد، إلا أنها لم تطغ على فكره قدر طغيان أسباب الحياة المادية، بل كان تفاعله أكبر بالفلسفة ـ وإن لم يعده ابن النديم معاصره فيلسوفا كأستاذه أبى سليمان السجستانى ويحيى بن عدى النصرانى وعيسى بن زرعة، ثم مسكويه الذى يسترد بدمامة خلقه ما يتكلفه من تهذيب خلقه [٥٢]، وظل التصوف فى الظل من عقله حتى طرق أبواب شيراز بأخرة من عمره.

وبمخالطته الصوفية فيها، اعتاد أن يقول كالمعلم الناصح «يا هذا، هذا لسان التصوف. والتصوف اسم يجمع أنواعاً من الإشارة وضروبا من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتعزز على العقل»[٥٣]. وبالتوجه نفسه ومراعاة للطقوس المعنية بأساليب التواصل داخل الصفوة المتميزة يقول: «اعمم بأجمل تحية سائر ذوى الفضل من الصوفية، فإنهم ملوك الدنيا وسادة الآخرة»[٥٤].

كما يقول عن لغة الناصحين منهم ـ وأغلبهم ناصح أمين ـ بما فصلوا فى أنساقهم الدلالية التى نمذجوها على نحو ينم عليهم وحدهم:

«يا هذا إن كنت غريبا فى هذه اللغة، فاصحب أهلها واستدم سماعها واشغل زمانك باستقرائها واستبرائها؛ فإنك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى السحيقة المعامى لأنها إشارات إلهية وعبارات إنسية إلا أن العبارات الإنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى»[٥٥].

ثم كأنه عرف مكانه بعقباه وملكه وجده بمن أوجده فقال:

«أيها السامع، هذه مناجاتى لربى مع أخوات لها عندى، فإن حركك العشق الربانى وحفز سرك الشوق الإلهى وهب فى فضاء صدرك النسيم القدسى، فتبلغ إلىّ واحمل ثقلك علىّ حتى تصدر غنيا بلا مال، وعزيزا بلا عشير، ومستقلا بلا معين، وحيا بلا آفة، و واجداً بلا عدم»[٥٦].

والموضوع فى كل هذا ـ وقبل هذا ـ غير محدد إلا بالمثل السامية، فكأنه موجود بغير دليل ملموس. وليس لعبارات أبى حيان معطى مباشر تمثله لغته، وإنما هى حصيلة معرفية ساقها فى سيميوطيقات حلمية، أشبه بمؤولات عاطفية. أى أن هناك إحساساً ـ أو مدركا عقليا ـ أول على أساس أنه جماع مكاشفة إخوانية دبّر الخالق شأنها. ولسنا نغالى ـ مادمنا بسبيل مكاشفة ـ إذا جعلنا تلك التوجهات مثيرات للتبصر فى سياقاته الانفعالية. وإن عثورنا فيها على نفس ركنت إلى الإيمان وهدأت روحها فى كل إشارة من الإشارات الإلهية، إنما مبعثه مطابقة كلامه ـ فى المأوى الجديد ـ لمقتضى حاله!

ومهما يكن من شئ، فإن مقاربته لصوفية شيراز على ذلك النحو الذى بسطناه جعله يوظف خطاب التصوف

ـ إفرادا وتركيبا ـ وهو يكتب للصديق المشفق، والصاحب، والموالى، والمشتكى المساعد، والرفيق المؤنس ـ بهذا الفن المسافر إلى الوطن ـ والسامع المبتدع بالقدرة الإلهية، والإنسان المحفوف بالنعمة النزاع إلى الله، والحيران فى سعيه، والسكران فى رعيه، والمتجاهل بين لحظه ولفظه. على أنه ظل مع ذلك مستوحشا، ويترجح به الماضى وهو يسترجع وقائعه؛ من حيث هو «إنسان لا يمكنه أن يعيش وحده يستوى له أن يأوى إلى المقابر»[٥٧] شيخاً تحكم فيه البلوى، أو رفيقا يغشى المجالس بين من يؤانس ومن يناغم. فسيان، لأن الإنسان الذى شقى ثم يحركه العشق الربانى كى يسكن إليه ، لايكون إلا غريبا طحنته الغربة، وقد أنشد[٥٨]:

إن الغريب بحيث ما
حطت ركائبه ذليل
ويد الغريب قصيرة
ولسانه أبداً كليل
والناس ينصر بعضهم
بعضاً وناصره قليل

ثم عقب:

«ياهذا ـ يقصد نفسه غالبا ـ هذا وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين، وبعد عن ألاف له، عهدهم الخشونة واللين، ولعله عاقرهم الكأس بين الغدران والرياض، واجتلى بعينيه محاسن الحدق المراض... فأين أنت عن قريب قد طالت غربته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ قد علاه الشحوب وهو فى كنّ ، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شَن... قد أكله الخمول، ومصه الذبول، وحالفه النحول»[٥٩].

ونرجو ألا تلتبس علينا شخصية هذا الرجل بعد ذلك. فهو بين النعمة التى عزت عليه فى الدنيا ـ حتى طلقها ثلاثا وأعرض عنها طلقا وأقبل على طليق نفسه من شهواتها الذميمة وعاداتها الفاسدة، مع أمنية أن يجد ذاته عند الله الذى طال شوقه إليه، ومن أجله هجره أقربوه ـ كما يقول[٦٠] ـ تعرض لهزات نفسية كانت سداتها ولحمتها تلك «الحساسات» التى ترى تارةً بالعين، وتذاق تارةً بالفم، وتلمس تارةً باليد، وتتمنى تارة بالقلب، ويهجر من أجلها القريب ويجاب البلد النازح.

لكن المؤكد أنه ظل محروما حتى مع الافتراض أنه كان يهنأ أحيانا عند من خالطهم ببعض نعمتهم ـ وقد اعترف بذلك فى رسائله إليهم، إلا أنه أقر بأن استملاءه منهم كان قليلا. وما أكثر ما شكا ذلك، ونوه به فى إشاراته ـ فيما بعد ـ حتى صار جناح الكبر مكسوراً، وربع اللهو طامسا، وماء الشبيبة ناضبا [٦١].

وإن وضعا كهذا قدر عليه فيه أن يتشاءم، كان من الممكن أن يزهده فى الحياة التى صار فيها أغرب الغرباء وأبعد البعداء وهو بمسقط رأسه «لبسته خرقة وأكلته سلقة ولوعته مضرمة»[٦٢]، كما كان من الممكن أن يدفعه ذلك التشاؤم إلى طلب الموت، إلا أنه لم يفعل إما لأنه لم يكن على هذه الدرجة المتدنية من الفاقة التى لجج بها، وإما لأنه كان على إيمان بأن اغتصاب الموت بالانتحار ـ مثلا ـ إنكار للطف الله الذى يرشد الإنسان للجادة فى العاجلة، ومصادرة من وجهة أخرى لرأيه فى الموت من حيث هو عدم، والميت معدوم لاشعور له، وأسمى منه الحى الموجود فاعلا بالحس والحركة، ولا تمام لأى إنسان إلا بهما.

وقد لا يخلو ذلك من تخبط أو من متناقضات فى شخصية أبى حيان، إلا أنها تنم فى كل الأحوال على عقلية متفتحة تؤرقها حاجات لم تكن فى متناول يده ومتاحة له فى الآجلة فقط.. لماذا؟

إنها بإيجاز الحكمة الإلهية، وهذه لا يزعزعها شئ، حتى وإن كان ما يثار حول توهم حال النفس، وأنه ليس مبنيا «على الظن وإن كان شبيها به»[٦٣]. والحكمة الإلهية أيضا هى التى جعلت للبشر عقولا قاصرة تعجز عن أن تهيئ السبيل لتحقيق المعاشرة الكاملة. وربما إذا صفا ضميرالإنسان للإنسان ـ فى حال الصداقة بخاصة ـ أضاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحدٍ منهما عونا للآخر.

وهذا ما رآه فى أمور الأخلاق وموافقة الأمزجة بين الصوفية، حيث الشوق إلى ما لا يكابر فيه أحد، وحيث السماحة والإحسان وعدل الإرادة الإلهية.

على هذا النحو من الجدل والتفاعل، وبهذه الفكرية المتقصية، سجل أبو حيان تجربته الجديدة فى (الصداقة والصديق)، وصارت تلميحاته فى (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) إلى الذوق والانكشاف والربوبية والبينونة والوجد والوجدان والوصل والواصلين، بل صار مثل قوله «أبقِ علىّ لى وإلا فأبقنى لك»[٦٤]، من الوقائع اللغوية التى اكتسبها، أو من اللوازم الأسلوبية التى تشى بمتانة العلاقة مع الجماعة التى ربط مصيره بها.

غير أن تلك اللوازم انتظمتها قوالب بيانية تطابق ما ارتضاه فكرها، وكان مناطها النصيحة العملية والتوجيه الأخلاقى الرفيع، مع الزجر أو التقريع المندد بالمجون والجشع والتبذخ، وبالفكر «يخالطه جهل وجنون، ويفارقه علم ويقين»، حتى يرعوى وينجو من سكرات المتالف. ويجرى الخطاب على طول (الإشارات) بمثل النداءات التالية: أيها السامع، وأيها الإنسان، وأيها المستأنس بالوحشة، ويا أخا العثرات، وأيها القائل البائح والسامع النائح، والأغلب «يا هذا...».

وبين الترغيب والترهيب والعتب والاستجداء والمراجعات الكتابية والتهنئة فى مناسبة ما والزجر والمناجاة، نجد فى سياقات أبى حيان من معانى الصداقة والصديق ما يختلط فيه المطلق والمحسوس، أو لنقل ما لا يمكن أن يكون تعريفا محدداً. بمعنى أنه لو قال لصاحبه أو لرفيقه أو للآخر الذى هو نفسه: «يا هذا، لذ بالله مجتمعا عن تفرقك، واضرع إليه منظوما عن أشتاتك»[٦٥]، أو يقول فى استعلام الفطانة من الإشارات «ليس من المروءة أن تشكو صديقا إذا قصر»[٦٦]، أو يقول فى إحدى رسائله الطويلة:

«أيها الصاحب بالجنب والسامع بالأذن دون القلب، هأنذا قد أعذرت إليك فيما أردت عليك وإن كنت على بعض ما لا أرضاه منك ولا أحبه لك. فإن علمت أنى قد نصحت لك وأمكنتك من حظك، فتقبل قولى وصر إلى رأيى، فلعلى أسعد بك إذا سعدت بى»[٦٧].

لو قال أبوحيان ذلك ـ وما أكثر نظيره ـ وضممنا إليه ما تفرق أو بعض ما تفرق فى باب الحفاظ على الألفة كى لاتعطب بالوجدان، أو ترى فى الذى تراه غير ما تراه، أو لاتوقح القلوب فى الاعتذار، أو لا تغض بصاحبها حتى لايقال من العميان، أو لا تذهب به فيما يغضب الله عليه؛ لسهل علينا أن نكتشف أن الصداقة ـ عنده ـ هى ما ينعم بال الإنسان بالقرار مع إنسان آخر يوائمه ويطلب من الله دائما أن يقوده معه بزمام طاعته إلى كريم حضرته، وتكون نفسه ممتثلة للأمر والنهى. وإذا نشب العتب بينهما ـ وكلاهما من إذا غاب لا يغيب مثاله ـ فإنما إلى شجوٍ قد أمرت عليهما كأسه وتقطعت بهما عليه أنفاسهما.

ولب الصداقة فى هذا الإطار، الوفاء وإيثار لطائف البر وتكتم غوامض السر. ولا يمكن أن تكون فيها «المحبة» التى ثبتت بالصدق وماجت فى إخلاصها بالوجد إلا هبة من هبات الحب الربانى. وإذن، يكون على الصديق ـ الذى هو سلالة المعرفة ومصاص[٦٨] التوحيد ـ أن يستمع إلى شكاته إذا عبر، ولا يشكوه إذا قصر.

و ورود الشكاة فى هذا المقام، انعكاس حاله فى الطبيعة؛ لأن عجزه عن الوفاء بتحقيق النعمة، من حيث هى هوى، علق مقادير حركته بأمنية يستطاع الامتلاء بتحقيقها ما كانت لذة حس وشفاء غلة. أى أن الشكاة التى يعلنها ـ ولايريد من الآخر إعلان شكاته ـ منوطة دائما بالدعة والراحة والمتعة. والهوى على أية حال بما يتهالك عليه يغر، وقد غر به أبوحيان فى العاجلة والآجلة، ولم يستطع شئ مما لفت نظره عند الصوفية ـ كعزة الربوبية ونجو القلب والبينونة بشهواتها والمحو الذى هو فناء العبد فى فعل الحق أن يصرفه عنه، مع حرصه البليغ على التقريع ومعاتبة النفس فى حال الزلل. بجانب افتتانه بتمييز حاله هو عن أحوال من لا يستنيرون بنور الله، يقول «انتشارى بصفاتى عشق منى لجوهرى»[٦٩]، كذلك يقول:

«يا هذا.. كنت كونا بائدًا من أنت به، فكأنك كونك مطلقا، ثم تكونت بإمداد من كنت له، فصار تكونك امتدادًا لكونك. فلما بلغت آخر التكوين بنت، وإنما بنت لمن كنت به، فلما بنت تبينت، أعنى ظهرت خالدًا بعد ما كنت بائدا، إلا أن بيدودتك كانت بالحس... أتفهم هذه العويصة؟ إنك تخلص من هذه القبيصة»(٧٠).

هو عاشق لذاته ـ جوهره ـ ويطلب من صديقه السامع، الذى وخطه الشيب، أن يرتفع إلى مستوى هذا العشق. ولابد أن يكون هذا الصديق قد طلب الدنيا مثلما طلبها هو، ولابد أيضا أن يكون قد افتقد حسه الصادق عن الصحيح والعليل فى طلبها. ولهذا أنحى عليه باللوم مبينا فضل الإعراض عنها ـ أليس مرها غامرًا لحلوها؟ ومتى أفادت أحدًا من سكانها فائدة لم تكن عليه بائدة؟ ـ ومفصلا معايبها حتى يطهر نفسه من أنجاسها وقد مرنت على تصديع الشمل بين ألافها وأحبابها إلى محل لا ألم فيه ولا أذى:

«إلى محل تجد فيه النعيم صافيا والحق باديا، إلى محل لا يعتريك منه ملل، ولا ينتابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسا و رسما، حيث يحكمك المولى فتحكم، ويدنيك إلى حضرته فتتنعم»(٧١).

إنه يلمح إلى المكافأة.. إلى العائد المادى الذى هيأته له مروءته وفاقته جميعا طالما باعد بينه وبين المعصية، أو استطاعته أن يستبدل «بسيئة قديمة حسنة حديثة»، فيفتل حبله بحبل الصالحين ويأوى مرضيا عنه إلى فناء الله «اللهم... بك نلوذ معتصمين... وفى رياض نعمائك نرتع شرهين ولهين»(٧٢).

بطبيعة الحال ليس هذا الرتع ولا الشراهة ولا الوله من قبيل ما تجرى به الحياة الدنيا، وإنما هو ما أطمع الله به عباده من نعمته، ولا نعمة بعدها ولا قبلها. وهو تصور يستند إلى منطق غيبيات الآخرة، فيما يتعلق بجزاء المتقين والشهداء وكل الذين سبقوا إلى الزلفة عند الله بالرشد والهداية.

ولظروفه الخاصة، أو فى إطار «أزمته» و «حرمانه» و«شقوته» كانت مخايلة النعمة والتنعم مما ساد أغلب المواضع التى خاطب فيها «ذا الجلال والجمال والإكرام» و«ذا النوال والأفضال» وكذلك المواضع التى يجوب فيها «بأسرار الحق فى عرصات الغيب على بسط التململ، حيث ليس للعبارة فيه نصيب، ولا للإشارة فيه تقريب»(٧٣).

هنالك يكون الأقرب إلى أبى حيان ـ نتيجة المخايلة المؤمأ إليها ـ الجزاء الأوفى الذى يوعد به كل من أحسن عملا:

«اللهم لا غنى إلا من أغنيته، ولا مكفىّ إلا من كفيته، ولا محفوظ إلا من حفظته. فأغننا واكفنا واحفظنا، وإذا أردت بقوم سوءًا فميزنا عنهم»(٧٤).

وقد يخطؤه السداد، أو تأخذه الحماسة فيقدم الرغبة فى التنعم على ابتغاء مرضاة الله. هنالك يخاطب الـ «هذا» الذى يعنى به نفسه أو كل إنسان قائلا:

«يا هذا، عليك بطلب الجنة حتى تعانق فيها الحور العين، وتسقى بكأس من معين، وتستخدم الولدان المخلدين»(٧٥).

وفى مجال ذكر العاقبة للصاحب الغادى عليه بخشوعه الرائح إليه بخضوعه يقول:

«... إن كنت إنما تبغى حظا من هذه الدنيا المشئومة فقد ساء نظرك لنفسك، وردك اختيارك فى يومك وأمسك... وإن كنت إنما تحب أن يكون لك طرب على ذكر الحق، واشتياق إلى محل القرب، والتقاط لما ينشر من العين المنبثقة فى الخلق الكاشفة لسوءات الصدق؛ فأنت والله غريب فى حلك، وعزيز فى ذلك، فما أحق جبهتك بالتقبيل، وما أولاك فى تأميلك بالتنويل

والتخويل... وكأنى بك وقد جلّى عليك الملك برتبته وسقيت من دفائن غيبه وشهادته، وقيل لك: ارو فطالما ظمئت، واسعد فطالما شقيت، واكتس فطالما عريت، وابق فطالما فنيت»(٧٦).

ذلكم هو جزّاء أبى حيان جراء تقلبه فى الفقر وتمسكه بالصبر حتى صار «كلا على كلّ كاهل» يأوى إلى المزابل، وتؤذيه الألسنة، وتلفظه المجالس. حتى إذا عبر سنوات تصوفه قيل له:

«أفضيت إلى عز جوارنا، وصرت مكرمًا لدينا، مصطفى عندنا. حكمك نافذ فى ملكنا، وقولك مفتول على خلقنا، وأملك مبلوغ بإذننا، وأنسك مضاعف بقربنا، وحبورك زائد بحبنا، وكلك منعم بنعيمنا»(٧٧).

وما أعظم ذلك الجزاء!

بل ما أكبره دلالة على منن الواحد الأحد الذى صادق الصوفية فى حبه، فعلا علوهم وقد نفض يديه من أى عشق لعاجلته. وكيفما دار فى هذه العاجلة ـ بغير أليف يعطف ـ فإن دورانه فى فناء الله وفيئه مع السالكين المخلصين كما حلم والهالك من لم يحلم كما يقول، وفر له كل أسباب النعيم. وحقا بدا ذلك النعيم مما يدغدغ الحواس، إلا أنه ليس مردوداً؛ لأن ما عند الله فوق ما يؤخذ به الإنسان فى مراتب وجوده الثلاث: الطبيعة (البدن) والنفس والعقل. وإلا فلمن تكون وكيف تكون غضارة نعيم الأبد فيما نص عليه حلمه الرائع بالقول القاطع «كلك منعم بنعيمنا» وقد أعطى الحكم النافذ فى ملك الله!

وبعد، فإن تلك المقتبسات من كلام أبى حيان ـ فى سياق صداقته لأهل الإرادة والكشف وهى معقودة بحب الله تعالى ـ تجمعها دلالة واحدة هى ضمان التنعم الأبدى، طالما اقتصرت الصداقة على غير من يتعاطى الكأس بعد الكأس، وينال الشهوة بعد الشهوة، ويبلغ اللذة بعد اللذة ولو بخرق الدين ومفارقة المسلمين(٧٨). وأما المزور عن هذه الموبقات والخائض فى حمأ الشبهات، فإنه يقرعه بالتساؤل: «متى يكون انتباهك، وإلى أى حد يبلغ سهوك؟»(٧٩).

وللخطاة كافةً بعد أن كف غضبه عن الناس الذين آذوه واحتقروه قال:

«أنذرتكم الأيام بترك السكون إلى لذاتها فلم تستمعوا، خدعتكم الشهوات فملكتكم، وغرتكم الأمانى فأهلكتكم، وسباكم الشيطان من أوطانكم فباعكم فى أرض أعدائكم بثمن بخس. فخسرتم وربح عليكم، فبقيتم فى بلاد الغربة حيارى متلذذين بلا أنس ولا سلوة. فأنتم بين شرق بشربته غصان، وشج بغصته ظمآن، ومدله بشهوته حران، ومقلق بلوعته ولهان... فلا إلى ثقة من سراركم تسكنون، ولا فى مدة آجالكم لأنفسكم تمهدون، ولا من غضب ربكم يوم القيامة مشفقون، إن عذاب ربكم غير مأمون»(٨٠).

وكان هذا تقريبا آخر كلام فيما قد سامرته به الأحلام، وصورت له صداقة آجلته فى ثنايا صداقة عاجلته صفواً يمحو كل غريب فى الألفة، وكل منكور فى كنه الحب المشرئب دومًا إلى النعمة الخالدة الحلال. وهى إذ تستبدل ببادى حاله جميل عاقبته ـ مع أنه طالما افتخر بانتشار صفاته عشقا منه لجوهره ـ تضمن بقاءه إنسانا لما هو إنسان، بمعنى أنه صائر بصداقته إلى ما كان قد تمناه لنفسه كى يعيش فى الدعة المنشودة.

وإذا كنا قد أعرضنا عن بعض القيم الأخلاقية التى تقدمت الإشارة إليها، فلأنها لا تضيف شيئا إلى ما بيناه، إلا من بعض مفارقات عند أبى حيان لا تزعزع «منفعيته» بوجه عام، ولا تقدح فى فكره، منها واحدة تقول: «إياك أن تسأله فى الطاعة إلا الطاعة فى الطاعة، وإياك أن تطلب منه العطية ولكن العطية فى العطية»، فقد كان هو الأولى بذلك التنبيه، ولعله لم يسأل نفسه ـ مع أنه كثيراً ما يسأل ويتساءل ـ هل أخذ نفسه بذلك وهو يناقش مشكلة الإنسان بدءاً بأول ما

أوجبه الحكماء وهو «اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها»[٨١].

هو قد عرفها على كل حال، لكنه بدا برغم حديثه الطويل والمتكرر عن الوجود الإنسانى وطبيعته، كأنه يتناول المشكلة على طريقة أهل الأدب، أى بما يفرضه الموقف فنيا، وبما يقتضيه اختلاف مخاطبيه، والأمر نفسه نراه فيما يتعلق بالمعارف الصوفية التى خاض فى بعضها خوضه فى بعض الإلهيات.

لقد جعل كل أولئك نتاج تحصيله بالكيفية التى خص بها ورآها تسعفه على القدر الأكبر من التأثيرات المباشرة والتأثيرات الإيحائية، وهذه الأخيرة ـ وقد هيمنت عليه آخر عقود حياته ـ كان أغلبها ما يرد على قلبه من المعانى الغيبية المتداخل بعضها فى بعض، وعلى نحو قد تنقطع فيه عن الموجودات فى الأعيان.

ومن ثم، يضيع ذلك التنبيه، أو يصبح سياقا فى أسلوب متحه أبوحيان من لغة العصر الأدبية حتى ليقول كالملتاع فى تسجيعات شغف بها حبا، وترديدات يستحب إيقاعها وإزجاء صفات اشتبه معظمها على الموصوفات:

«كلى عند الغاية مسبىّ مرمى، وجميعى لدى النهاية منسى منفى، وبكل داهية شنعاء مراد ومعنى، وبكل آبدة شوهاء مقصود ومحوى. فأين نصيبى لنفسى؟ وأين نسبتى إلى بنى جنسى؟ وأين موقفى وتوقفى؟ وأين تصرفى وتصوفى؟ وأين تعسفى وتفلسفى؟ وأين أينى وأنى وأنّى؟ وأين كونى وعونى وعينى وعنى ومنى»[٨٢].

فيثير العجب والإعجاب، ويبين أنه وجد فى بيانه شفاء ما ألم به، وعثر فى مجازه الذى اقتحم به التصور الضارب فى خفى المسالك ـ إذا خرجنا بهذا النص إلى سائر نصوص الكتاب ـ على الشخصية المتميزة التى جعلت ياقوت الوراق يصفه بها بأنه فرد الدنيا، سواء ساح فى دروب الأدب، أو رحل فى آفاق الفلسفة، أو طار فى سماء المتصوفين، أو سبح فى جدل المتكلمين.

وأما الصداقة التصوفية، وهى لا تعنى عند أبى حيان نتاج تصوف على الحقيقة، وإنما تعنى تصوف قلم أديب روض له صاحبه معارف الصوفية إما تقية له فى مهربه، وإما تأثير مخالطة وتفاعل يستشرفهما إبداعه ـ فإن مقدار الحاصل منها لديه دل على أنه استوفى بها كنهها، واستراح إلى مدلولها، لا يوافيه فيه معاندة ولا احتمال مشاحة. فقد خبر ـ على طول سنوات عمره الأخيرة ـ أسرار القلوب عندما تتفتح فى فىء الله على جهد المطاق فى تقديرها، طالما كانت آصرة حب بين طرفين من السالكين الأوابين الأواهين. وهى إذا كانت تبدأ بالأين نتيجة الاختبار والاختيار، فلن يقع فيها من المن ما عرفت به العاجلة حين يلتبس فيها المنكور بالمعروف. ولما كان الوصول إلى حضرة الله دأب حياة سلمت به الصوفية، فلن يكون الصديق بحواس بدنه ونفسه بأقل من بائح لصديقه بالحب الإلهى؛ لأنه منزوع به إلى الله سبحانه وتعالى.

وهذا الحب الإلهى الذى ليس مثله الحب العذرى ولا الحب الأفلاطونى ـ وبمقتضى العرف الصوفى المؤسس على التجليات والتسامى وعلى اختراق عالمى الملكوت والنفوس الناطقة بالعدل ـ يلغى الفواصل التى اقتضت بها العاجلة التفرقة بين الصداقة والرفقة والصحبة والمحبة والألفة وما فى هذا المعنى؛ لأنها كلها شغل للقلب الواله، وبكلها لاتتعدد التوجهات الصوفية نحو «الآخر» لأنه إنسان فى الله، صديق فيمن هيئت لهم أسباب التنعم الأبدى.

على أن هذا الكنه ـ بتلك التوصيفات ـ يجب ألا تشوبه شائبة. وسواء خاطب به أبو حيان الصديق ـ أنثى أو ذكرا مفردا أو مجموعا ـ أو خاطب المتجة إليه به مغرورا كان أو مفسودا أو حيران أو سكران أو حبيبا على القرب بالتصافى وعلى البعد بالتوافى، لم يتأسس على قواعد صوفية خالصة. ولعل إلحاحه على العائد المادى من الصداقة ـ وهو الجزاء الأوفى للصديقين ـ مما يباعد بينه وبين الجوهر المجمع على تقديره فى شتى التيارات الصوفية، نعنى انعدام الرغبة فى المتع الحسية الجسدية؛ ذلك أن الصداقة فيها فناء فى الذات الإلهية وهو أعظم النعم وأجلها.

وهذا يعنى أن أبا حيان جاوز الحب الصوفى ـ وبالتالى الصداقة ـ باشتراطه توفر العائد المادى فيه، وكان من قبل قد اخترق الحب المثالى بالكشف عن «انفعال» العقل باستحسانه واستقباحه، فاشترك المستور العقلى والمكشوف الحسى فى تغميض حد الصداقة. وأما الحب الذى يشكل الصداقة فى العاجلة ـ فيولع به البدن مع دوام حاجة النفس إليه فلا وجود له قط،، ومن ثم لا صداقة ولا صديق.

الهوامش

(١) **الصداقة والصديق**، بشرح على متولى صلاح، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة سنة ١٩٧٢، ص ص ٨، ٩، وأسدرنى: حيرنى، أصله من سدر البعير يسدر سدراً تحير من شدة الحر.

(٢) **الإمتاع والمؤانسة**، منشورات المكتبة العصرية بيروت (د.ت)١، : ٤ ـ ٦ والقدع هو القصد، ونق من تقيق الضفدع والمراد هنا التحدث بنعمه عليه وبما لقى منه من نكران.

(٣) **تاريخ أبى الفدا**، ٢ : ٤٥٨.

(٤) **إرشاد الأريب، معجم الأدباء** بتحقيق أحمد رفاعى، القاهرة سنة ١٩٣٦، ١٥ : ١٩.

(٥) مقدمة **المقابسات** بتحقيق حسن السندوبى، دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٢ (الثانية) ص ١٤.

(٦) **الإمتاع والمؤانسة** ١ : ٩٦، ١٠٤.

(٧) نفسه، ٣ : ٢٢٦، ٢٢٧.

(٨) انظر فى ذلك **معجم الأدباء**، ١٥ : ٥.

(٩) **الصداقة والصديق**، ص ص ٢، ٣، والمخاضة موضع خوض الناس فى الماء.

(١٠) **المقابسات**، ص ص ٣٥٩، ٣٦٠.

(١١) نفسه، ص ٣٦٢.

(١٢) **الإشارات الإلهية** بتحقيق عبدالرحمن بدوى، ط. القاهرة ١٩٥٠، ١ :٥٧.

(١٣) **المقابسات** ص ص ٣٦٣، ٣٦٤.

(١٤) نفسه، ص ص ٣٦٧، ٣٦٨.

(١٥) نفسه، ص ٣٧٤.

(١٦) نفسه، ص ٢٢٢.

(١٧) نفسه، ص ٢٥٩.

(١٨) **الصداقة والصديق**، ص ١٠.

(١٩) احتفى مثلا فى ص ١١ من الكتاب المذكور بقول ابن كعب: «لاخير فى مخالطة الناس، ولا فائدة فى القرب منهم والثقة بهم والاعتماد عليهم».

(٢٠) **معجم الأدباء**، ١٥ : ٦، والمحارف كالمحرف هو الذى لا يصيب خيراً من وجه توجه إليه، وذكر الأزهرى «يقال للمحروم الذى قتر عليه رزقه محارفا»، انظر **اللسان** مادة «حرف».

(٢١) **الصداقة والصديق**، ص ١، والجيوب هى الصدور أو القلوب، مصطلحين أى متفقين. ولنتذكر دائما أن بالألفة يلحق أبوحيان العشرة والمؤاخاة بمصاحبات من الوفاء والحفاظ والرعاية والبذل والمؤاساة والكرم.

(٢٢) نفسه، ص ٩.

(٢٣) نفسه، ص ٣٠٧.

(٢٤) نفسه، ص ١٤.

(٢٥) نفسه، ص ٢٦، والمخالقة هى المعاشرة بالخلق الطيب، وزاهق متقدم، ويتحن يترحم.

(٢٦) نفسه، ٢٧، ٢٨، وغرب العادية حدة الظلم والشر.

(٢٧) نفسه، ص ص ٢٩، ٣٠، والجبرية التكبر، وداعية النفس أى تعزيها بالغى والانحراف، والرسن الزمام.

(٢٨) نفسه، ص ٤٩.

(٢٩) نفسه، ص ص ٥٠، ٥١.

(٣٠) نفسه، ص ٥٢، والعرف والنكر هما المعروف والمنكر، والخف بكسر الخاء الخفيف، قال امرؤ القيس «يزل الغلام الخف عن صهواته»والصهوة مقعد الفارس من ظهر الحصان.

(٣١) السابق، ص ٢٥١.

(٣٢) نفسه، ص ص ٢٠١، ٢٠٢، والمذق اللبن يخلط بالماء والشراب يكدره شئ.

(٣٣) نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٤) نفسه، ص ١١٢.

(٣٥) نفسه، ص ١١٣.

(٣٦) **الإمتاع و المؤانسة**، ٣: ٢٢٧.

(٣٧) **الصداقة والصديق**، ص ص ٣٢٦، ٣٢٧.

(٣٨) نفسه، ص ٣٢٥.

(٣٩) نفسه، ص ٣٢٤.

(٤٠) نفسه، ص ص ١٩٥، ١٩٦.

(٤١) نفسه، ص ١٦٥.

(٤٢) نفسه، ص ١١٠.

(٤٣) السابق، ص ١٨٢، و سوم عانة: فرار القطيع من حمر الوحش، يقصد «ألا يفر من طالبى الحاجة فرار قطيع الحمر»، وفى الأصل «عالة» وهو تصحيف، لأن العالة شبه الخيمة تصنع من الشجر للاتقاء تحتها من المطر.

(٤٤) نفسه، ص ٤١٩.

(٤٥) **الإمتاع والمؤانسة** ٣:١١٣.

(٤٦) السابق، ٣: ١١٢.

(٤٧) مفردها المقام، وهو ما يتوصل بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف. والمعروف أنه لأهل الفتوة مقامات ولأهل الولاية مقامات أخرى وهكذا، راجع لعبدالعزيز بنعبد الله **المعجم الصوفى**، ط. المغرب (د.ت)، ص ص ٣٣، ٩.

(٤٨) مفردها حال، وهى عند الصوفية ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ـ السابق ص ١٥.

(٤٩) المريد هو المجرد عن الإرادة، وذكر ابن عربى الحاتمى فى **الفتوحات المكية** أن المريد هو من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته ـ السابق ص ٣٢.

(٥٠) **الإمتاع والمؤانسة** ٢: ١٥٥.

(٥١) انظر على سبيل المثال ٧٢، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٣٩، وفى ص ٩٤ قال أحد الصوفية عن الصديق «هو الذى إذا عرض لك بالمكروه صرحت أنت له بالمحبوب، وإذا صرح لك بالمحبوب ساعدته عليه».

(٥٢) انظر: **الصداقة والصديق** ص ص ٧٨ وما بعدها، وهذا الوصف الذى خص به مسكويه يعنى أن مسكويه يتكلف حسن الخلق، لكنه يسترد تكلفه بقبحه المفطور عليه.

(٥٣) **الإشارات**، ص ١١٥.

(٥٤) السابق، ص١٢٨

(٥٥) نفسه، ص ٢٢٤ و المعامى هى المعميات.

(٥٦) نفسه، ٢٩٠.

(٥٧) **الصداقة والصديق**، ص ١٣١.

(٥٨) **الإشارات الإلهية**، ص ٧٩.

(٥٩) السابق، ص ص ٧٩، ٨٠ والشن والشنة القربة الخلق الصغيرة، وأما الكن فهو الكنان أى ما يقى ويستر.

(٦٠) نفسه، ص ٢٢٣.

(٦١) نفسه، ص ٢٢٦.

(٦٢) **الإشارات** ،ص ص ٨١، ٨٤، **ومعجم الأدباء**، ١٥ : ٣٧.

(٦٣) **المقابسات**، ص ١٦٥.

(٦٤) **الإشارات**، ص ٦٢.

(٦٥) السابق، ص ٢٢٢.

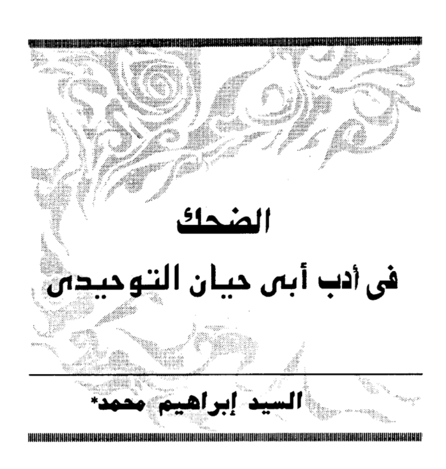
(٦٦) نفسه، ص ٢١٩.

(٦٧) نفسه، ص ٣٤٨.

(٦٨) المصاص بضم الميم خالص كل شئ، ونقول فلان مصاص قومه ومصاصتهم أى أخلصهم نسبا.

(٦٩) السابق، ص ٣٥٨.
(٧٠) نفسه، ص ٣٧٥ والبيدودة مصدر «باد» أى الهلاك، والقبيصة هى الحصى المجموع بقصد المعضلة.
(٧١) نفسه، ص ٣٧٢.
(٧٢) نفسه، ص ٣٧٤.
(٧٣) نفسه، ص ٢١٥.
(٧٤) نفسه، ص ٢٦٨.
(٧٥) نفسه، ص ١٨٩ وماء معين ومعيون جارٍ على وجه الأرض.
(٧٦) نفسه، ص ص ٤٩، ٥٠ والعين المنبثقة فى الخلق هى عين الله تعالى.
(٧٧) نفسه، ص ٥١.
(٧٨) نفسه، ص ٢٠٩.
(٧٩) نفسه، ص ٣٢٣.
(٨٠) نفسه، ص ٣٢٤.
(٨١) نفسه، ص ٣٩٤.
(٨٢) نفسه، ص ٣٥٧ وأبنى تعبى أو هلاكى، أنى وجودى (معربة) والأن الموجود، أنى أنينى، عنى ظهورى وبضم العين عنتى أى عجزى عن الإنجاب، منى مصدر «من» تقول مننت عليه أحسنت إليه بالعطاء.





الضحك في أدب أبى حيان التوحيدى

السيد إبراهيم محمد*

لم يكتب تاريخ الضحك فى الثقافة العربية. ومازلنا بحاجة إلى الكتابة عن أعلام التراث العربى الذين لهم صلة بهذا الشأن، على غرار ما كتب باختين عن رابليه.

إن للضحك معنى فلسفيا عميقا. وهو على ما ذكر باختين ـ وكان كلامه عن عصر النهضة ـ أحد الصور الأساسية التى تتجلى فيها حقيقة الإنسان والعالم؛ فهو وجهة نظر خاصة عن هذا العالم لا تقل عن النظرة الجادة. ولذلك كان يطالعنا الضحك فى الأدب العظيم كما يطالعنا الجد فيه. فثمة جوانب جوهرية من العالم لا ترى إلا من خلال الضحك[١].

وقد ارتبط أبو حيان ـ بوجه ما ـ بتاريخ الضحك، وإن كان يمكن أن نقول عن ضحك أبى حيان إنه ذلك الضرب من الضحك الذى يميل إلى ما يمكن وصفه بأنه ضحك مشوب cynical[٢]. وقد استعملنا كلمة الضحك لعموم دلالتها، ولأن الألفاظ الأخرى الجارية فى هذا الباب كالفكاهة وما أشبه، مازالت بحاجة إلى تعريف دقيق. فكلمة «الفكاهة» ـ على ما يرى شوقى ضيف مثلا ـ من «الكلمات التى حار الباحثون فى وضع تعريف دقيق لها. والسبب فى ذلك كثرة الأنواع التى تتضمنها واختلافها فيما بينها، إذ تشمل السخرية واللذع والتهكم والهجاء والنادرة والدعابة والمزاح والنكتة و «القفش» والتورية والهزل والتصوير الساخر «الكاريكاتورى»[٣]. وفى اللغات الأوروبية استعملت الكلمة الدالة على الفكاهة humour فى اللغة الإنجليزية فى وقت ما للدلالة على الحالة العقلية غير المتوازنة، أو التقلب المفاجئ الذى يعترى الشخص بغير سبب معقول أو للدلالة على حماقة لا تزول عنه[٤].

ونبدأ من ألوان الضحك بالنكتة؛ فقد شغلت كثيرا من الباحثين[٥]. وأفرد لها عالم التحليل النفسى المشهور سيجموند فرويد تأليفا مستقلا. وقد جاء اهتمامه بها من فكرة أن العمليات العقلية جميعا، أو ما يحدث فى داخل العقل الإنسانى، أشياء يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا. يضاف إلى ذلك أن موضوع النكتة له فى حد ذاته جاذبية

* كلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع بنى سويف.

عجيبة؛ فنحن نسأل دائما عن آخر نكتة، وكأنها حدث عالمي من الأحداث التي نتبادل السؤال عن وقوعها، وتراها وقد تعاورها أفراد المجتمع شأن ما يرد إليهم من أنباء عن آخر ما قد أحرزته الأمة من أمجاد(٦).

ويمكننا أن نصنف النكتة التي نقع عليها عند أبي حيان وتنتشر في كتاباته في ضوء ما قدمه فرويد عن تقنية النكتة(٧). وما يروع الناظر في أمر النكتة عند أبي حيان أنها تقوم جميعها على عدد محدود من ألوان التقنية، ومنها ما يقوم على تقنية اللعب بالألفاظ، أو ما يؤثر فرويد أن يصنفه تحت اسم « الاستعمال المتعدد » وضرب له أمثلة مختلفة(٨). ومثاله عند أبي حيان ما رواه عن أبي العيناء حين قيل له: هل بقي في دهرنا من يلقى، فقال: نعم، في البئر(٩). وبعضها يعتمد تقنية المغالطة وتحريف المعنى عن موضعه. ومن أمثلته التي ذكرها فرويد أن أحدهم نزلت به ضائقة فاقترض من بعض الموسرين ممن يعرفهم مبلغا من المال مؤكدا له بالأيمان المغلظة شدة حاجته إليه. وفي اليوم نفسه الذي حصل فيه على المال رآه الرجل في بعض مطاعم المدينة وأمامه طبق من طعام فاخر من السلمون بالمايونيز، فقال له مستنكرا: ما هذا؟ تقترض مني المال لتأكل السلمون بالمايونيز، ألهذا طلبت مني المال؟ وهنا رد عليه هذا قائلا: حين ليس معي مال لست آكلا السلمون بالمايونيز، وحين يكون معي المال ليس من حقي أن آكل السلمون بالمايونيز، متى إذن يكون لي أن آكل السلمون بالمايونيز(١٠).

وأمثلة نكتة المغالطة عند أبي حيان كثيرة، منها مارواه عن نوفل بن مساحق حين أتوه بابن أخيه وقد أحبل جارية من جيرانه، فقال له: يا عدو الله، لما ابتليت بالفاحشة هلا عزلت؟ فقال: ياعم بلغني أن العزل مكروه..إلخ(١١). وحكى أن فيلسوفا ظلمه إنسان فشد عليه فعضه، فقيل له: فعلت ما تفعله النساء، فقال: لا، بل ما يفعله الأسد(١٢). وحكى عن أبي العيناء أن أحدهم كان له غلام كسول، قال: فوجهته يوما ليشتري عنبا رازقيا وتينا، فأبطأ وزاد على العادة، ثم جاء بعد مدة بعنب وحده، فقلت له: أبطأت حتى نوطت الروح ثم جئت بإحدى الحاجتين؛ فأوجعته ضربا وقلت: إنه ينبغي لك إذا استقضيتك حاجة أن تقضي حاجتين، لا إذا أمرتك بحاجتين أن تجيء بحاجة، ثم لم ألبث بعدها أن وجدت علة، فقلت له: امض فجئني بطبيب وعجل، فمضى وجاءني بطبيب ومعه رجل آخر، فقلت له: هذا الطبيب أعرفه، فمن هذا؟ قال: أعوذ بالله منك، ألم تضربني بالأمس على مثل هذا؟ قد قضيت لك حاجتين وأنت استخدمتني في حاجة، جئتك بطبيب ينظر إليك، فإن رجاك وإلا حفر هذا قبرك، فهذا طبيب وهذا حفّار(١٣).

فهذه النوادر الثلاث تستخدم أسلوب الجدل المنطقي لتبرير السلوك، شأن النكتة التي رواها فرويد، لكنه استخدام مغلوط، لأنها في حقيقتها مجافية للمنطق، فصاحب المال في النكتة التي رواها فرويد لا يستنكر على الرجل أكل السلمون بالذات، وإنما يستنكر عليه إنفاق المال في مثل ظروفه في هذا الترف. وهذا المعنى الوحيد الذي يحتمله الكلام هو ما أهمله الرجل في إجابته وتجاهله تماما، حتى جاءت الإجابة رداً على سؤال آخر كأنه لم يفهم السؤال(١٤). التقنية هنا إذن يمكن أن تكون في صرف المعنى عن وجهه أو تحريفه عن موضعه(١٥). وفي النادرة الأولى من النوادر التي ذكرناها عن أبي حيان يظهر القياس المغلوط في جعل الزنا بمنزلة النكاح الصحيح وكون العزل مكروها حينئذ، وتجاهلت الإجابة موضوعها الأساسي، وهو إحبال الجارية من غير نكاح صحيح. كذلك في النادرة الثانية حيث لا يعض الأسد دفعاً للظلم عن نفسه، وإنما يعض للافتراس. كذلك نجد الأمر نفسه في النادرة الثالثة؛ فصاحب الغلام يريد منه أن يجتهد في استعمال الحكمة فيما يجلب له النفع وتهش نفسه له، وليس في استعمال الحكمة على نحو مطلق.

والتقنية وحدها ليست كافية، كما ذكر فرويد(١٦)، لتنبني عليها نكتة. ويظل هنالك شئ آخر غير التقنية، وإن كان هذا لا يتناقض مع القول بأن النكتة تختفي باختفاء التقنية، أو بعبارة أخرى لو صيغت صياغة أخرى مختلفة بحيث تخلو منها.

إن الاستعمال المتعدد للمادة الواحدة، وهو هنا «يُلقى» التي استعملت بمعنيين، إنما هو صورة مما سماه فرويد

بالتكثيف condensation، فاللعب بالألفاظ إنما هو تكثيف ليس غير،فهو تقنية تنزع إلى الاقتصاد فى الكلام[١٧]، وهو أبرز خصائص تقنية النكتة؛ فكل تقنية للنكتة تنزع إلى الاختزال فى التعبير، لكن العكس ليس صحيحا؛ إذ ليس كل إيجار فى القول يتمخض عنه نكتة؛ فلابد إذن أن يكون الاقتصاد الذى نصادفه فى النكتة اقتصادا من نوع خاص[١٨]. إن فرويد يربط النكتة بالأحلام؛ فالتكثيف الذى هو جوهر تقنية النكتة التى تعتمد على اللفظ تنبنى عليه كذلك الأحلام. وكذلك الحال فى نكت المعنى - ومنها نكت المغالطة التى أشرنا إليها. فتحريف المعنى عن موضعه يظهر كذلك فى تقنية الحلم، وهو المسؤول عن ظهور الأحلام بمظهر ملغز يحول بيننا وبين القدرة على تبين أنها استمرار لحياة اليقظة [١٩].

وفى الآداب الأجنبية أمثلة كثيرة لما يسمى «نكتة المشنقة». ومنها ما رواه فرويد عن محكوم عليه بالإعدام اقتيد لتنفيذ الحكم، فطلب شيئًا يضعه على رقبته حتى لايصاب فى طريقه بالبرد. وكذلك ما حكاه عن فكتور هوجو أن بعضهم، وكان قد حكم عليه بالموت لاشتراكه فى مؤامرة ضد ملك إسبانيا، كشف عن انتمائه إلى طبقة النبلاء الإسبان الذين لهم حق فى ارتداء غطاء الرأس وهم فى حضرة الملك، وأعلن عن تمسكه بهذا الحق، فقال للملك: إن لرءوسنا حقًا فى أن تهوى أمامكم وعليها غطاؤها [٢٠]. ولكن خير مثال لذلك ما وراه أبو حيان فى (البصائر والذخائر) [٢١] أنه: «لما ذهب بهدبة ليقتل انقطع قبال نعله، فجلس يصلحه».

ونكت الرد اللاذع أو الجواب الحاضر repartée كثيرة عند أبى حيان. والرد اللاذع دفاع يقوم به المرء ضد ما يوجه إليه من هجوم، فيذيق من يهاجمه من كأسه نفسها. ومن أمثلته التى ذكرها فرويد، ولها نظائرها فى الآداب العربية، أن أحد النبلاء كان فى زيارة لإحدى مقاطعاته، فرأى بين جموع الحاضرين رجلاً شديد الشبه به، فسأله: هل كانت أمك تخدم فى القصر، فأجابه الرجل: كلا يا سيدى، لكن كان أبى [٢٢]. وقد قلنا: يذيقه من كأسه نفسها لأن الرد هنا يقوم على مماثلة لم تكن متوقعة بين الهجوم ورد الهجوم. ومن أمثلة ذلك مما رواه أبو حيان: قال عبدالملك لبثينة: ويحك مارجا منك جميل، قالت: الذى رجت منك الأمة حين ولتك أمرها [٢٣]. ودخل مالك بن هبيرة السكونى على معاوية فأدناه وقربه، وكان شيخا فانيا حسن الجسم، فخدرت رجله فبسطها، فقال له معاوية ليت لنا يا أبا سعيد جارية لها مثل ساقك. فقال: يا أمير المؤمنين، والساق متصل بمثل عجيزتك[٢٤]. وكان معاوية معروفًا بعظم العجيزة. ومر شيخ على غلام من الأعراب، فقال ياعماه قد قصر قيدك، فقال: يا ابن أخى أما إن الذى قصر قيدى تركته يفتل لك القيد [٢٥]. وقال نصر بن سيار بخراسان لأعرابى: هل أتخمت قط. قال: أما من طعامك وطعام أبيك فلا.

وقد ذكر التوحيدى - بعد إيراده لهذه النادرة - أن نصراً حم من هذا الجواب أياما، وقال: ليتنى خرست ولم أفه بسؤال هذا الشيطان [٢٦]. والظاهر أن أبا حيان كان يروق له هذا الضرب من النوادر والملح. ويظهر هذا فى تعليقاته عليها. قال:

> «ومن الجواب الحاضر المسكت الذى حز الكبد ونقب الفؤاد ما جرى لأبى الحسين البتى مع الشريف محمد بن عمر، فإن ابن عمر قال للبتى: أنت والله شمامة ولكنها مسمومة. فقال البتى على النفس: لكنك أيها الشريف شمامة مشمومة عطرت الأرض بها وسارت البرد بذكرها»[٢٧].

وإذا كان أبوحيان لا يفوته فى وصف الجواب الذى أفحم الشريف أن يذكر أنه «حز الكبد ونقب الفؤاد»، فإن ذلك إنما يكشف عن جانب من نفسه هو، سنأتى للكلام عنه حين نتناول علاقته بالصاحب ابن عباد التى تمخض عنها كتاب مهم فى فن الهجاء، هو كتاب (أخلاق الوزيرين). ويكفى هنا أن نذكر ما نلاحظه على جملة النوادر التى تدخل فى باب الجواب الحاضر - أو على الجانب الأعظم منها - من أنها تجرى بين متحاورين أحدهما ملك أو أمير أو ما إلى ذلك والآخر دونه فى الرتبة، وهى العلاقة التى

كانت بين الصاحب وأبى حيان، واحتمل هذا منه أشياء كان يود لو كان جوابه عنها مثل هذا الجواب .

وأهم شئ تنبغى ملاحظته أن النكتة عند أبى حيان يمكن أن تكون مدخلا مهما لدراسة شخصيته؛ فالملاحظ أن هناك جملة واسعة من النكات الجنسية فى كتاباته، وكذلك النكات التى يرد فيها ذكر التبول والتبرز، ويضاف إلى ذلك النكات التى تكشف عن بلاهة الآخرين[٢٨]. ولهذه الملاحظة دلالتها البالغة؛ فقد انتهى الباحثون من خلال ما قاموا به من تجارب على أشخاص مختلفين إلى تصنيف البشر إلى فريقين: فريق يميل إلى الفكاهة التى توافق الميول العدوانية عنده، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم «المنبسطون» extravert، وفريق يميل إلى الفكاهة التى ترضى ميوله العقلية والإدراكية، وهؤلاء هم introvert وقد سموا بالعربية «الانطوائيون». وقد تحقق الباحثون من وجود علاقة مطردة بين النموذج الأول «المنبسطون» والميل إلى النكات الجنسية والفكاهة العدوانية. أما النموذج الانطوائى فيميل إلى الفكاهة العقلية التى تقوم على الذكاء والفطنة وسرعة البديهة[٢٩]. ونستطيع أن نسلك أبا حيان فى النموذج الأول الذى يميل إلى تفضيل النكتة التى تكشف عن بلاهة الآخرين، وقد ظهر ذلك فى سخريته كذلك بالصاحب ابن عباد وابن العميد فى كتابه (أخلاق الوزيرين)، أو تفضيل النكتة التى تتجه إلى السخرية من السلطة[٣٠]. وصاحب هذا المزاج قلما يستطيع أن يتذوق نكتة عن حياته الخاصة. وهذا ما ظهر عند مداعبة الصاحب له وقد قدمت على مائدته مضيرة. قال أبو حيان: فأمعنت فيها. فقال له الصاحب: يا أبا حيان إنها تضر بالمشايخ. فقال أبو حيان: إن رأى الصاحب أن يدع التطبب على مائدته فعل. ثم قال: فكأنى ألقمته حجرا، إذ خجل واستحيا ولم ينطق إلى أن فرغنا[٣١].

وهنا نقع على المفارقة التى تستحق الوقوف عندها فى تحليل شخصية أبى حيان، فقد دأب كاتبو سيرته على أن يميلوا بشخصيته نحو النموذج الانطوائى أو المنقبض[٣٢]، وحقيقة الأمر بخلاف ذلك.

وفى النكتة التى رواها عن أبى العيناء حين سئل: هل بقى فى دهرنا من يلقى...إلخ، نقع على الشاهد فى كلمة «يلقى» التى استعملت بمعنيين: الأول من النعل (لقى)، والثانى من (ألقى)، والمعنيان متناقضان. ولعل الذى أغرى أبا حيان بإيراد هذه النكتة، على قلة كلفه بهذا الضرب القائم على اللعب بالألفاظ، ما فيها مما يمكن توجيهه على أنه هجاء لأهل زمانه. وهذه شيمة له كاد يعرف بها لكثرة ما اشتكى منهم. كان مرة بحضرة أبى سعيد السيرافى أستاذه، فكتب عبارة وجدها على ظهر كتاب، وفيها:

حسبتك إنسانا على غير خبرة

فكشفت عن كلب أكب على عظم

لحا الله رأيا قاد نحوك همتى

فأعقبنى طول المقام على الذم

فقال أبو سعيد: يا أبا حيان ما الذى تكتب؟ قال: الحكاية التى على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأملها وقال: تأبى إلا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس[٣٣].

لقد كان أبو حيان ينتقص كل شئ سجية وطبعا، فإن رأيناه يقف من أساتذته موقفا مختلفا، فإنا نستطيع أن نرى فى تعصبه لهم تعصبا لنفسه وانحيازا إلى رموز شخصه، وليس على التفسير الذى ذهب إليه بعض الدارسين[٣٤].

وقد وقف غير واحد من الذين كتبوا عن أبى حيان عند هذه المواقف التى تظهر فيها عدوانيته. ورأى بعضهم أنه كان يتعمد الإغاظة تعمدا ويحب المباهاة والمماحكة ولا يحاول التملق إلا مشوبا بالتهكم، وأن تصرفاته لم تكن تصدر عن سذاجة أو عن قلة دراية بآداب المجالس[٣٥]، وأنه لم يكن يستطيع أن يضحك ولا كان يتقبل أخطاء الناس بروح متهكمة، وإنما كا ينفعل ويحتد ويجبه بالجواب من يخاطبه[٣٦].

وتظهر كذلك عدوانيته فى مواضع كثيرة غير التى وقف عندها الدارسون، كتهجمه على أبى سعيد البسطامى حين حضر مجلسه وسمع قائلا يقول له: أيها الأستاذ إن

فلانا يقول: متى عرض كلام أستاذكم أبى سعيد على كتاب الله عز وجل خالفه ولم يوافقه، فقال جهلا، والكلام لأبى حيان: كلام الله ينبغى أن يعرض على كلامى. يقول التوحيدى: فلم أجد نكراً من أحد حضر من أصحابه ولا من غيرهم... فوقذتنى الحمية لله عز وجل ولرسوله عند جهله[٣٧].

ولعل أبا حيان فهم كلام البسطامى على غير وجهه. وربما عنى البسطامى أن المعنى المطلق للنص خارج عن طاقة البشر ، وإنما هناك ما يفهمه البشر من النص، وهو هنا خاصة ما فهمه هذا المعترض على كلام أبى سعيد. فما ينبغى أن يعرض حينئذ على البسطامى هو هذا الفهم الذى خالف فهمه هو. وأبو سعيد هذا هو نفسه الذى أورد له أبو حيان كلاما يدل على غيرته الشديدة على الدين [٣٨].

ويظهر هذا الميل إلى العدوان كذلك فى قصته مع مسكويه، حين قال له هذا، وكان قيما على خزانة ابن العميد: أما ترى إلى خطأ صاحبنا فى إعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة. فجبهه أبو حيان بقوله: لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وبأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تتخيله فى نفسك مخطئا ومبذرا ... أوكنت تقول ما أحسن ما فعل وليته أربى عليه. وتغالى أبو حيان فى الرد حتى وصل ذلك بالحسد أو شئ من جنسه، قائلا لمسكويه: أنت تدعى الحكمة وتتكلف الأخلاق، فافطن لأمرك واطلع على سرك وشرك[٣٩] . وميل الطبع بأبى حيان فى هذا النص إلى العدوان والتهجم واضح بغير خفاء. والنص نفسه يظهر منه ما انطوت نفس مسكويه عليه من الثقة به والاطمئنان له، بما أسر إليه من خاطرة نفسه ونجوى ضميره.

إن هذه المعانى كذلك يمكن أن نظهر عليها حين نأتى لدرس كتابه (أخلاق الوزيرين). ولم يدرس كتاب أبى حيان الدرس الواجب له من حيث هو كتاب فى فن الهجاء، أسس صاحبه لهذا الفن بما يمكن أن يكون تاريخا له فى مقدمة طويلة تستغرق من الكتاب نحوا من مائه صفحة. وهذا الكتاب يعده بعض المستشرقين ـ وليس مغاليا ـ أروع آيات النثر العربى، ومن أحسن ما كتب فى تصوير شخصيات الناس فى القرن الرابع[٤٠]. وينبغى درس الكتاب فى ضوء ما كتب عن فن الهجاء الساتورى. ويصدق على أبى حيان ما يصدق على أصحاب هذا الفن؛ فشأنهم شأن الوعاظ من جهة أن لهم مطلبا فى إقناع الناس بكلامهم ودفعهم إلى النفور من الأشرار أو أصحاب الرذائل ـ بزعمهم [٤١]. فهو دائما يتجه بالكلام إلى جمهور من المتلقين معجبا من شأن الصاحب ابن عباد مثلا حين يقول:

«بالله يا أصحابنا حدثونى، أهذا عقل رئيس أو بلاغة كاتب أو كلام متماسك؟ لم تجنون به وتتهالكون فيه وتغيظون أهل الفضل به؟ هل هناك إلا الجد الذى يرفع من هو أنذل منه، ويضع من هو أرفع منه؟» [٤٢].

وإذا عدنا إلى كلام فرويد عن النكتة وجدناه يميز فيها بين نوعين من الضحك ـ ضحك برئ لا يؤذى أحدا وضحك آخر مغرض أو غير برئ. فالأول ضحك بغير ضغينة والثانى عدوانى أساسه السخرية التى تستهدف شخصا ما. وهذا هو الأساس الذى يمكن أن يعول عليه فى التفرقة بين الكوميديا التى تجعل من الضحك غاية فى ذاته، والهجاء الذى يبعث على الاحتقار والازدراء ويستخدم الضحك سلاحا. الضحك الأول ضحك إشفاقى يقترن بالتعاطف، والثانى نضحك فيه على شخص ما، وإن لم يكن فى ذاته مضحكا، ولكن لأن هناك من يسفهه ويبعثنا على الضحك منه ضحكا تهكميا ساخرا لايخلو من احتقار وبغض. الأول برئ والثانى ذو غرض. والكوميديا المغرضة، وكذلك النكتة التى تميل إلى العدوان، هما أسلوبان أو هما لونان من التقنية يلجأ إليهما فى الهجاء ـ وهو فن الحط من قدر الشخصية بالسخرية بها [٤٣].

وقد كان النقاد فى تاريخ الآداب الأوروبية يميزون بين نوعين من الهجاء: الهوراسى والجوفينالى، نسبة إلى الشاعرين القديمين ـ هوراس وجوفينال. فالأول يتجه إلى التسلية الساخرة من الحمق والادعاء والرياء أكثر مما يعبر عن السخط والضغينة، والثانى يبعث على الازدراء والاستهجان الأخلاقى[٤٤]. وضحك أبى حيان من النوع الثانى، فهو

جاد كل الجد فى إثارة الضحك المشحون بالسخرية من الصاحب. وقد أفصح أبو حيان عن هذه النية منذ البداية فى مقدمته الطويلة، حين استدرك بقوله:

«فأما قول أبى الحارث حمين وقد سئل عمن يحضر مائدة محمد بن يحيى وجوابه : الملائكة، قيل إنما نسألك عمن يأكل معه، قال: الذباب، فإن هذا من باب التملح والمجانة . وليس من قبيل الصدق فى شئ» .(٤٥)

فهذا القول يفصح عن أنه لم يكن يهتم بالضحك البرئ، بل كان من وراء بحثه عن الضحك غرض، هو إثارة الاستهجان والبغض.

والكاريكاتير والسخرية والبارودى، وكلها حيل أو تقنيات استخدمت فى الهجاء على مر العصور (٤٦)، تطالعنا فى كتاب (أخلاق الوزيرين) .

والكاريكاتير ـ كما يقول فرويد ـ نوع من الحط من قدر الشخصية بالتركيز على صفة من صفاتها أو ملمح من ملامحها كان يمر دون أن يتوقف عنده أحد، لأنه كان منظوراً إليه حينئذ فى الإطار الكلى للصورة العامة. وحين يلتفت إلى هذا الملمح وحده دون سواه يقع التأثير المقصود؛ وهو الضحك الذى يمتد حينئذ من الجزء إلى الكل؛ أى إلى الشخص نفسه. فإن لم يكن الشخص يشتمل بالفعل على ذلك الملمح، فإن الكاريكاتير حينئذ يعمد إلى خلق ذلك خلقا، بأن يتجه إلى عنصر ما فى الشخصية ليس مضحكا فى ذاته فيبالغ فى تصويره (٤٧). ويضاف إلى ذلك ما ذكره كوسلر فى شأن الهجاء من أن الإضحاك يأتى من جهة أن هناك صورتين تجتمعان معًا فى ذهن القارئ فى اللحظة عينها: الصورة التى يألفها ويعتادها للشئ الذى يصور تصويرا ساخرا والصورة الأخرى المشوهة له التى تنعكس فى مرآة الهاجى. والهجاء يجعلنا نكتشف فجأة سخف الشئ الذى نألفه ويجعلنا نكتشف كذلك إلفنا للشئ السخيف (٤٨). ومن الصور التى تطالعنا فى (أخلاق الوزيرين) من ذلك تصوير الصاحب ابن عباد فى صورة مجنون، والمبالغة فى تصوير حركاته التى تخرج على حكم العادة فى حركات العقلاء. يقول التوحيدى (٤٩):

«طلع ابن عباد علىّ يوما فى داره، وأنا قاعد فى كسر رواق أكتب له شيئا قد كأدنى به، فلما أبصرته قمت قائما فصاح بحلق مشقوق: اقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لى الزعفرانى الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيع، فغلب على الضحك، واستحال الغيظ تعجبا من خفته وسخفه، لأنه قال هذا وقد لوى شدقه وشمخ أنفه وأمال عنقه واعترض فى انتصابه وانتصب فى اعتراضه، وخرج فى مسك مجنون، قد أفلت من دير جنون».

والمحاكاة الساخرة أو البارودى، من الأساليب التى يشيع استخدامها فى كتاب (أخلاق الوزيرين) . وكثير من كلام التوحيدى محاكاة لكلام الصاحب، وإن ادعى هو أنه يحكيه ولايحاكيه. قال:

«سمعته يقول يوما وقد جرى حديث الأبهرى المتكلم، فقال: لعن الله ذلك الملعون المأبون المأفون، جاءنى بوجه مكلح وأنف مفلطح ورأس مسفح وذقن مسلح... ولسان مبلح فكلمنى فى مسألة الأصلح، فقلت : اغرب عليك غضب الله الأترح الذى يلزم ولايبرح» . (٥٠)

ومن ذلك قوله لشيخ من خراسان:

«والله لولا شيبك لقطعتك تقطيعا وبضعتك تبضيعا ووزعتك توزيعا ومزعتك تمزيعا وجزعتك تجزيعا وأدخلتك فى حر أمك جميعا»(٥١) .

ويقول أبو حيان فى هذا الصدد مسفها للصاحب ومصورا له بالحمق وضعف العقل:

«قلت للمسيبى أين يبلغ فى عشقه للسجع قال يبلغ به ذلك أنه لو رأى سجعة تنحل بموقعها عروة الملك ويضطرب بها حبل الدولة لكان يأتى لها ويستعملها ولايعبأ بعاقبتها»(٥٢) .

ويرى أكثر النقاد المعاصرين أن البارودى ليس مجرد تكرير لنصوص أخرى؛ فهو يختلف عن النموذج الأصلى فى

النص وفى السياق اختلافا تؤكده النغمة الاستهزائية بوجه عام. وهو لايهدف إلى تصحيح العمل الفنى الأصلى الذى يتصدى له، لكنه فى كثير من الأحوال يجلب المتعة، وفى بعض الأحيان يسفه ويحمق ويبعث على الضحك(٥٣).

وأما السخرية اللفظية verbal irony، أو ما قد يسميه النقاد instrumental irony، فأكثر شئ شيوعا فى (أخلاق الوزيرين). وكلمة «السخرية» لها فى الثقافة الأوروبية تاريخ طويل؛ فقد ظهرت عند أفلاطون وأرسطو للدلالة على سلوك بعينه، لكنها استعملت فى زمنهما كذلك للدلالة على استعمال بعينه للغة، هو فى أساسه استعمال مراوغ كالذم بأسلوب المدح أو المدح بأسلوب الذم، ومن ثم صارت السخرية لونًا من ألوان البلاغة والمجاز(٥٤).

على أن كلمة «السخرية» ارتبطت فى الكوميديا الإغريقية بشخصية الإيرون eiron، الذى يتطامن فى كلامه ويظهر الخضوع ويتظاهر أمام شخصية الألزون alazon بأنه أقل ذكاء مما عليه واقع الحال، لكنه ينتصر على الألزون وهو شخصية متبجحة تتسم بالغباء وخداع النفس. وقد ظل المعنى الأصلى للتظاهر أو التباين بين ما يقال وما عليه واقع الحال باقيا فى أكثر الاستعمالات النقدية لكلمة السخرية(٥٥). بل صارت الكلمة مرادفة للتظاهر كائنا ما كان، وإن لم يكن لذلك شأن بالسخرية (٥٦). وهذا النمط من السخرية شائع فى كتاب أبى حيان؛ يظهر فى قوله عن الصاحب بعد أن أظهر ضعف عقله لقوله: يجوز أن يكون الفلك من سلجم أو جزر أو فجل، هو مع هذا العقل السخيف يطلب كتب الأوائل ويجمعها وينظر فيها... ويقول فى أبى الحسن العامرى: قال الخرائى كذا وكذا، وإذا خلا نظر فى كتبه ومصنفاته ،كذلك قوله عنه: وكان مع هذا المذهب الذى يدل به ويسميه «العدل والتوحيد» قليل التوجه إلى القبلة قليل الركوع والسجود (٥٧).

هذه هى السخرية اللفظية التى يريد بها الكاتب أن يلفت النظر إلى الهوة التى تفصل بين ما هو واقع وما ينبغى أن يكون:

«فكأنه يُسرُّ إلى القارئ بنكتة ـ فيما بينهما ـ عن إنسان يستهدفه بالتسفيه والزراية. ولذلك كانت السخرية ضربا من الاستعلاء، وكانت من أجل ذلك أسلوبا شائعًا فى الهجاء»(٥٨).

ودوافع الهجاء تتعدد؛ فهذا الإمعان فى تصوير حمق المهجو قد يكون نوعا من التشفى من القهر والظلم، وقد يكون الدافع إليه الغضب أو الكراهية. كذلك يمكن أن يكون الهجاء ضربا من الإسقاط؛ أى إسقاط الفشل الذى يمنى به صاحبه على سواه (٥٩). ومعاناة التوحيدى من الوزيرين اللذين جعل الكلام فى كتابه على أخلاقهما، وهما الصاحب ابن عباد وابن العميد، أمرها معروف. وإذا كان يحاول أن يرينا أنه يبنى هجومه على الوزيرين على أسس موضوعية غير منحازة، كما ظهر فى عبارته التى ذكرناها آنفا: أهذا عقل رئيس ... إلخ، فإن الذوق الحديث صار أميل إلى الشك فى دوافع الكاتب، والظن به أنه إنما يتخذ من الباعث الأخلاقى ـ كما يظهر فى تشنيعه على سلوكهما ـ غطاء للغضب المتخفى تحت الهجاء (٦٠).

كذلك، كشف النقاد عن بعد سادى فى الهجاء يشترك فيه الكاتب والقارئ معًا؛ إذ يستمدان بهجتهما فى الهجاء من كونهما يجتمعان معًا على ضحية واحدة فى عمل من أعمال العنف اللفظى. وهذا التفسير مستمد مما ذكره فرويد فى شأن النكتة المغرضة، كما يتلاءم مع تفسير هوبز للضحك بأنه شموخ أو انتصار يستشعره المرء فجأة. وبإمكاننا أن نفيد من كلام فرويد فى فهم الهجاء وتفسير المتعة التى تأتينا منه حين يقول: إننا نحقق متعة النصر على عدونا بجعله ضئيلا أو خسيسا حقيرا جديرا بالازدراء. وحين يتكلم عن النكتة على أنها نوع من التمرد على سلطة غاشمة ، فباستطاعتنا أن نمد هذا المعنى كذلك فيما يتعلق بالهجاء وما فيه من نزعة إلى الإيذاء (٦١).

إن المعنى الذى نؤكده هو أن أبا حيان ينبغى درسه على أنه أحد أعلام الهجاء فى أدبنا العربى. وفى حياته وكتاباته ما يكشف عن استعداد أصيل فيه لهذا الفن. لقد لاحظ بعض الباحثين مثلاً أن أبا حيان لايمدح أحدا إلا

استدرك على المديح بأدوات الاستدراك التى من شأنها إظهار العيوب وتغليبها على الصفات الحميدة (٦٢). ويقول الباحث أيضا إنه: كان مسوقا بحكم طبيعته وغريزته إلى التنقيب عن النقائص واقتناص العيوب، فهو يتلمس من الملامح والطباع كل ما يرمز إلى التدنى الخلقى ويشير إلى الحطة والنذالة(٦٣).

ونحن مع الرأى الذى يقرن الضحك إلى الشعور بالتفوق والاستعلاء . وهو رأى هوبز كما قد تقرر. وكان أرسطو يرى الضحك ناتجا عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يتصف بها (٦٤). وهذا الرأى يتفق ـ آخر الأمر ـ مع مبادئ التطوريين الذين يرون أن الأصل فى الابتسام هيئة الحيوان الذى يفتح فمه استعدادا لالتهام الفريسة التى ظفر بها. يقول زكريا إبراهيم: إن الباحثين الذين يأخذون بهذه النظرة إنما هم فى العادة أولئك الذين يربطون بين الضحك وظاهرة التفوق أو الانتصار، فيقولون إن الابتسامة قد اقترنت فى البدء بتغلب الإنسان الأول على غريمه، أو تفوقه عليه فى مبارزة جسمية (٦٥). ولذلك كانوا يربطون بين الضحك والعدوان، فنحن «لانكشف عن نواجذنا» تعبيرا عن المودة، وإنما هى صورة رمزية ترجع إلى آثار الوحشية الأولى والرغبة فى المهاجمة. وهم لذلك يرون أن الضحكة الأولى للبشرية هى ضحكة الاستيلاء على الفريسة والاستمتاع بنشوة الانتصار (٦٦). كذلك، فإن الإنسان غير المتحضر يضحك لما يصيب غيره من عاهات وآفات جسمية، لأن ذلك كان عند البدائى علامة على هزيمة صاحبه فى معركة تمخضت عنها هذه العاهات. يضاف إلى ذلك أن الضحك الناشئ عن دغدغة مواضع بعينها فى الجسم ـ وهو فى رأى كثير من الباحثين الصورة الأولية للضحك التى تفرعت عنها سائر الصور على سبيل التطور ـ إنما هو نوع من رد الفعل يلجأ إليه الشخص على سبيل الدفاع عن نفسه ضد هذا الموقف العدوانى المزاحى، لأن الدغدغة تمثل ضربا من العدوان يتخذ شكل اللهو أو اللعب (٦٧).

من أجل ذلك، فرق الباحثون بين الإحساس الجمالى والضحك. فالإحساس الجمالى، وهو يتولد عن رؤية الشئ الجميل، يقوم على الانسجام والتوافق والتوازن، أما الضحك فيتولد عن رؤية القبح والخطأ، والفشل فى شتى صوره. ولذلك كانت الكوميديا ـ كما يذهب شارل لالو ـ لا تصور القيم العليا أو المثل الأخلاقية السامية، وإنما هى تصوير لمثالب الناس ونقائصهم ومظاهر ضعفهم (٦٨).

وقد حاول بعض الباحثين قراءة ما كتبه أبو حيان عن الصاحب فى ضوء فكرة برجسون عن الضحك؛ إذ «تبدو أوضاع الجسم الإنسانى وحركاته مضحكة إذا ذكرنا هذا الجسم بآلة ميكانيكية»، فالخطيب الذى يظل يشير بيديه على نحو آلى يثير فينا الضحك. وتقليد الأشخاص كثيراً ما يكون مجلبة للضحك لكونه يلفتنا إلى الجانب الآلى الرتيب الجافى للطبيعة الحيوية لوجودنا. يقول الباحث: فطن التوحيدى إلى هذه الفكرة الآلية التى تقوم عليها فلسفة الضحك، وكأنه أدرك بذكائه وسليقته الفنية أن كل صورة آلية أضيفت إلى جسم أو وجه حى على نحو ما فصله برجسون تكون مضحكة، فوصف الصاحب على لسان ابن العميد، فقال: كان أبو الفضل بن العميد إذا رآه قال:

«أحسب أن عينيه ركبتا من زئبق، وعنقه عمل بلولب، وصدق فإنه كان ظريف التثنى والتلوى شديد التفكك والتفتل، كثير التعوج والتموج فى شكل المرأة المومسة والفاجرة الماجنة والمخنث الأشمط».

ويقول أيضا:

«فتراه عند هذا الهذر وأشباهه ـ يعنى كلامه المسجع ـ يتلوى ويبتسم ويطير فرحا ويتقسم .. ويتشاكى ويتجايل ويلوى شدقه ويبلع ريقه... ويتهالك ويتمالك، ويتقابل ويتمايل، ويحاكى المومسات».

ويقول أيضا:

«كان الصاحب ينشد وهو يلوى رقبته ويجحظ حدقته وينزى أطراف منكبه، ويتسايل ويتمايل كأنه الذى يتخبطه الشيطان من المس»(٦٩).

وبغض النظر عن كون هذه القراءة صحيحة أم غير صحيحة، فإن فكرة برجسون معترض عليها بأنها فكرة متعسفة ساقته إليها نزعته الحيوية. ومن الذين نقدوها آرثر كسلر الذى يقول: لو كان الجمود فى حد ذاته مثيرا للضحك، لكانت التماثيل المصرية القديمة أكبر نكتة عرفتها الإنسانية (٧٠). وقد تصدى لنقدها ـ من قبله ـ شارل لالو عالم الجمال الفرنسى الذى لا يراها صالحة لتفسير شتى مظاهر الفكاهة، ويرى أن الضحك يتولد فينا نتيجة الهبوط فى مستوى القيمة؛ فالموقف الجاد الخطير إذا انكشف عن كونه موقفا تافهاً، ولد فينا الضحك. وإذا رأينا شخصاً عظيم البدن يروعنا بضخامته وعظم بدنه، ثم إذا تكلم جاء صوته كصوت الطفل، فإننا نضحك. وهكذا، فالضحك إنما ينشأ عن الشعور المفاجئ بهوان الآخر. وماهية الفكاهة:

«تنحصر فى إظهارنا على المثالب والعيوب حتى نضحك منها، وليس من شأنها على الإطلاق أن تكشف لنا عن المحاسن والميزات حتى نعجب بها»(٧١).

إن النظريات التى طرحت حول موضوع الضحك كثيرة. وليس هذا مجال الخوض فى ذلك، إلا أنه ـ فى سياق الكلام عن الضحك عند أبى حيان ـ ينبغى أن نذكر أن بحث الموضوع من هذه الزاوية لم يكن بعيدا عن اهتمامات أبى حيان. فقد أفرد إحدى مقابساته، وهى المقابسة الحادية والسبعون لذلك، يقول:

«سألت أبا سليمان عن الضحك ماهو؟ فقال الضحك قوة ناشئة بين قوتى المنطق والحيوانية، وذلك أنه حال باستطراف وارد عليها. وهذا المعنى متعلق بالنطق من جهة، وذلك أن الاستطراف إنما هو تعجب. والتعجب هو طلب السبب والعلة للأمر الوارد. ومن جهة يتبع القوة الحيوانية عندما تنبعث من النفس، فإنها إما أن تتحرك إلى داخل، وإما أن تتحرك إلى خارج [وإذا تحركت إلى خارج] فإما أن يكون دفعة فيحدث منها الغضب، وإما أولاً فأولا وباعتدال فيحدث السرور والفرح، وإما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة فيحدث منها الخوف، وإما أولاً فأولاً فيحدث منها الاستهوال، وإما أن تتجاذب مرة إلى داخل ومرة إلى خارج فيحدث منها أحوال أحدها الضحك عند تجاذب القوتين فى طلب السبب فيحكم مرة أنه كذا ومرة أنه ليس كذا ويسرى ذلك فى الروح حتى ينتهى إلى العصب فيحرك الحركتين المتضادتين، وتعرض القهقهة فى الوجه لكثرة الحواس»(٧٢).

ورد الضحك إلى قوتى المنطق والحيوانية هو، بلغتنا اليوم، إرجاعه إلى أمرين أحدهما نفسى والآخر فسيولوجى؛ فالضحك ظاهرة فسيولوجية مثلما هو ظاهرة سيكولوجية أيضاً. وقد بحث الضحك فى النظريات الحديثة من الزاويتين معا (٧٣).

لقد درسنا الضحك فى أدب التوحيدى حتى الآن من جهة كونه باحثا فى سواه من الناس عما يضحك، ولم نبحث عن المفارقات التى اشتملت عليها حياته هو وكتاباته، بحيث تجعل منه هو نفسه موضوعا لذلك. لنعد إلى قول أرسطو عن الضحك بأنه ينشأ عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لايتصف بها، فهل خلت حقا حياة أبى حيان من هذا الضعف؟ لنرجع إلى ما رواه أبو حيان فى رسالته عن (الصداقة والصديق)(٧٤) من أنه لقى صوفيا يقال له جعفر بن حنظلة، وكان أبو حيان قد أراد أن يسلك طريق التصوف، فسأله: من أصحب؟ فقال له الشيخ: أخطأت، قل لى من لا أصحب، فإنى إن حصرت لك من لا تصحب فقد أرشدتك إلى من تصحب، فقال له أبو حيان: فمن لا أصحب؟ قال لا تصحبنى ولا تصحب من كان مثلى. ولم يزد الشيخ على ذلك. ويمكننا أن نقرأ هذه القصة فى ضوء ما تقدم من كلامنا عن أبى حيان؛ فلعل الشيخ لمس منه نزوع نفسه إلى العدوان واستعدادها لغير طريق التصوف القائم على العمل وليس العلم وحده، فنصحه بالابتعاد عن صحبته بهذا الرد الحاسم الدال.

وكلام أبى حيان فى مواضع مختلفة من كتاباته يدل على أن نفسه بقيت طامحة إلى الدنيا، متطلعة إلى المال والجاه والشهرة، حتى وقد بلغ من السن نهايته، مما يدل على تأصل ذلك فيه، كما أشار هو إلى ذلك فى رسالته التى بعث بها إلى القاضى أبى سهل على بن محمد بعد أن أحرق كتبه(٧٥). وقد استدرجه الصوفى إلى السؤال الذى يهيئ للإجابة التى أجاب بها ليصرفه بذلك عن ملاحقته. وليس يوهن من هذا ما ذكره أبوحيان من أنه لقى جعفرا هذا بعد ذلك بمدة وهو متوجه إلى مكة، فقال له: أيها الشيخ، لقد جرحت سرى بكلامك فى وقت كذا وكذا. فقال الشيخ: أردت بتنفيرك منى إغراءك بى، فإن الشيخ إنما أراد أن يتخلص منه بهذا الجواب.

هذه القصة تصلح ـ بذاتها ـ أن تكون مدخلا لدرس السخرية فى أدب التوحيدى. فهى مثال جيد على السخرية السقراطية التى تظهر شيئا وتبطن شيئا آخر، وتتجلى فى رد الشيخ على أبى حيان ـ تظهر عدم صلاحية الشيخ، أو بعبارة أخرى تظاهره بعدم الصلاحية للصحبة، وتخفى أن أبا حيان نفسه لم يكن صالحا ـ فى نظر الشيخ ـ لطريق التصوف، بما تفرس فيه هذا من استيلاء حب الدنيا على قلبه. ثم إنها كذلك لا تجيب إجابة صريحة عن السؤال، بل تتنصل منه وتنحرف إلى سواه. ثم إن قول الشيخ له بعد ذلك: أردت بتنفيرك منى إغراءك بى، يظهر فيه ـ إذا أخذنا بظاهره ـ المعنى الكامل للسخرية السقراطية التى تنحو إلى استدراج الخصم وإيقاعه فى الشباك. وهى طريقة كان ينظر إليها خصوم سقراط على أنها طريقة خسيسة ووضيعة(٧٦).

وقد ميز النقاد فى تاريخ السخرية بين مفهومين: السخرية بالمفهوم القديم، وهى التى يتحقق بها غرض بلاغى، وهذه سبقت الإشارة إليها، ويمكن أن نطلق على صاحبها فى العربية لفظ السخرة ـ بفتح الخاء. ثم السخرية التى جاوز بها الرومانتيكيون هذا المعنى وأطلق عليها من أجل ذلك السخرية الرومانتيكية، وهذه لا يقصدها المرء قصدا، وإنما يلحظها فيما يقع أمامه من أحداث، أو قد يتبينها فى جهل الشخصية بدوافعها ـ كالذى نراه فى مسرحيات شكسبير مثلا(٧٧)، أو قد يتبينها فى الأفكار أو المواقف، كالوقوع على ألوان التناقض فى النظم الفلسفية. وهذه يمكن أن نسميها بالسخرية العيانية observable. وهكذا، بعد أن كانت السخرية شيئا يقصد إليه قصدا، انتفى عنها القصد وصارت شيئا تقع عليه الملاحظة ويتراءى فى الفن، بل صار فى الإمكان رؤية العالم كله على أنه مسرح ينهض على السخرية. وبعبارة مختصرة، صارت السخرية نشاطا ذا طبيعة جدلية ديالكتيكية لا يمكن الفكاك منه، كالنظر إلى شئ يقع بجواره شئ آخر مضاد له على أن ذلك نوع من السخرية، ولو لم يكن ذلك مقصودا، كما لو وقعنا فى الطبيعة على قصر فخم يجاوره كوخ بائس. ثم صار النظر إلى التناقض القائم بين الإنسان بآماله ومخاوفه وبين القدر بضراوته وعناده على أنه سخرية. ومن ثم، شاعت فى الأدب تعبيرات مثل: سخرية القدر، وسخرية الحياة، وسخرية المصير... إلخ، وصار الإنسان هو السخرة ـ بسكون الخاء، أى الهدف الذى تتجه إليه السخرية (٧٨).

هذه كلها معان يمكن أن نقع عليها فى سيرة أبى حيان وأدبه. فالسخرية التى يمكن أن نعاينها فى حياته كثيرة. منها أولا جهل الشخصية بدوافعها، كما ظهر ذلك فى لبسه المرقعات تشبها بالصوفية، ظنا منه أن لديه دافعا لطلب الزهد فى الدنيا، وإن كان قد أدرك دوافع نفسه وأبان عنها فى أخريات أيامه على نحو صريح يدفعنا إلى التعاطف مع ضعفه البشرى، حين قال: إنه كان يطلب بكتبه المثالة من الناس(٧٩). ومثل ذلك يقال فى لبسه المرقعات وتشبهه بالصوفية. ثم إن هذا المظهر الصوفى وخلاطه بالصوفية والغرباء وركونه إلى أصحاب المرقعات، كل أولئك أكسبه ـ كما يقول بعض الباحثين(٨٠) ـ فسولة وغرارة، على خلاف ما كان يرجو بهذا السلوك. وتلك سخرية أخرى. ومنها كذلك أنه أراد شيئا وأراد القدر له شيئا آخر معانداً ـ أراد الغنى والوجاهة وانجلت حياته عن غير ذلك. فالقدر الساخر ـ كما ذكر بعض الباحثين(٨١) ـ يأبى إلا أن يجرى على خلاف أمانى النفس فعمل على إزعاج التوحيدى ووضع العقبات فى سبيله مما أدى إلى «اتخاذه الانقباض صناعة»، وصار يتنغص لبعد ما يشتهى ويتحرق. ومنها رابعاً أنه أراد برحلته الهروب من الوراقة فرده الصاحب إليها حين

طلب منه نسخ ثلاثين مجلدة من رسائله لا يرجو المرء مع نسخها أن ينتقع بعمره وبصره ـ كما قال هو. ومنها أخيراً أنه أمضى عمره كله فى الوراقة ـ أى إخراج مصنفات الأدباء والعلماء وغيرهم إلى حيز الوجود والبقاء أو الخلود، ثم أنهى حياته بحرق كتبه هو، وغير ذلك من أنواع السخرية فى حياته كثير.

هذا الاتجاه فى تبين السخرية أو التناقض والمفارقة فى السلوك وفى التفكير من الاتجاهات الأصيلة عند التفكيكيين. كان دريدا يشبه بالجوكر ـ ومعناها الضاحك، فى أوراق اللعب، بقدرته على تقويض كل فكر والسخرية به بما فى ذلك فكره هو نفسه[٨٢]. ويشبه أن يكون ذلك مزاجا عاما فى التفكير الحديث الذى لم يعد يجنح إلى القطع بشئ وأخذه مأخذا جديا.

وإذا عدنا إلى أبى حيان فإنه كان نمطا مما أطلق عليه الشخصية الانبساطية، لكنه اصطنع خلقا غير خلقه، جعل من الباحثين من يذهب إلى القول بأنه كان:

«ذا مزاج سوداوى ويغلب على صاحب هذا المزاج الحزن والانقباض اللذان يفضيان به حتما إلى التشاؤم والنظر للعالم من جوانبه الكئيبة المظلمة»[٨٣].

أو القول: «إن شخصية أبى حيان أقرب إلى النموذج المنطوى منها إلى النموذج المنبسط»[٨٤]. لقد أصاب ياقوت حين قال عنه: إنه اتخذ الانقباض صناعة. وهذا قول ذو نفاذ، وإن كان قد ذهب معناه عن كثير من الباحثين. وكما اتخذ أبو حيان الانقباض صناعة، اصطنع زى الصوفية على غير تمكن أخلاقهم من نفسه، كما اصطنع الشكوى والتبرم. يقول عبدالرزاق محيى الدين[٨٥]:

«لو كان الرجل كما وصف من الضعف والعجز والمرض، ما قدر على تأليف المقابسات الذى يعجز عن تأليفه أقوى الناس ذهنا».

ولا يغيب عنا ـ بالإضافة إلى ذلك ـ أن أبا حيان عاش نحوا من مائة عام. وهذا أمر له دلالته كذلك بالإضافة إلى ما تقدم.

ومناط السخرية فى تظاهره بما ليس فيه واصطناعه مزاجا غير مزاجه. وقد كان بن جونسون، من نقاد الإنجليز فى عصر النهضة، يميز بين نوعين من المزاج: المزاج الحق الذى نرى فيه خلقا بعينه، كحدة الغضب والتيه والنزوع إلى الانتقام، قد استبد بصاحبه جسدا وروحا. كذلك هناك المزاج المصطنع الذى يجنح صاحبه إلى الظهور بمظهر بعينه ليعرفه الناس به، كإيثار نوع بعينه من اللباس والكلام والعادات الاجتماعية، وهو ما كان مادة خصبة للكوميديا الهجائية التى كان بن جونسون من أقوى أنصارها[٨٦].

إننا مازلنا بحاجة إلى دراسات مفردة ومستفيضة عن أعلام الضحك فى الثقافة العربية فى ضوء النظريات الحديثة، حتى يتسنى دراسة الضحك فى هذه الثقافة بصورة شاملة نتبين من خلالها فلسفة الضحك فيها. ونحن نرجو بهذا البحث أن يكون لبنة من اللبنات التى تسهم فى بناء هذا المعنى.

الهوامش والتعليقات:

(١) Mikhail Bakhtin, **Rabelais and His World**, trans. H Iswolsky, 1968, P.66.

(٢) راجع ما كتبه فرويد عن النكتة الكلبية: **Jokes and Their Relation To the Unconscious,** trans. J. strachey, 1963, PP. 110 - 15.

(٣) **الفكاهة فى مصر**، دار المعارف ط٣، ١٩٨٨، ص١٠.

(٤) **Encyclopaedia Britannica**, Humour, V 11, pp. 839 - 40.

وكانت الكلمة تستعمل فى اللاتينية للدلالة على السوائل أو الأخلاط التى يشتمل عليها جسد الإنسان، وهى أربعة: الدم والبلغم والصفراء والسوداء. واختلاط هذه السوائل بنسب مختلفة داخل البشر هو الذى يؤدى إلى اختلاف أمزجتهم وهو الذى يحدد صفاتهم العقلية والبدنية. والإنسان التام تتوازن فيه

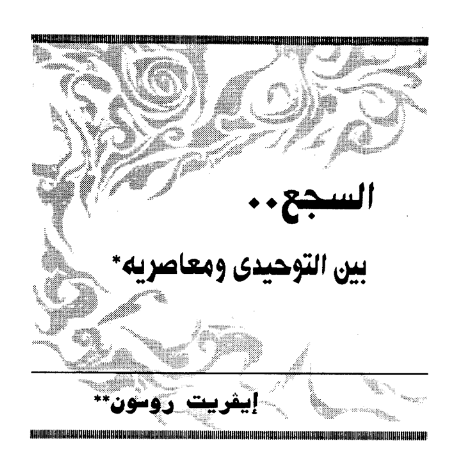
هذه النسب. أما من غلب عليه واحد منها، فإنه يكون دمويا أو بلغميا أو صفراويا ..إلخ. ولكل منها صفاتها؛ فالصفراوى مثلا سريع الغضب، أصفر الوجه، نحيل، كثير الشعر، تياه، طموح، ذو نزعة إلى الانتقام، ألمعى الذكاء... إلخ. ولذلك كان هذا المزاج العقلى غير المتوازن موضوعا صالحا للكوميديا.

(٥) انظر على سبيل المثال -Delia Chiaro, **The Language of Jokes**, London, 1992:
- ChristopherP. Wilson, **Jokes**, London, 1979.
- Victor Raskin, **Semantic Mechanisms of Humor**, 1985.
- Marcel Gutwirth, **Laughing Matter**, Cornell University, 1993.

وانظر كذلك كتاب فرويد سابق الذكر.

(٦) **Jokes and their Relation to the Unconscious**, p. 15.
(٧) **Ibid**, pp. 16 - 89.
(٨) **Ibid**, p. 36.
(٩) **البصائر والذخائر**، تحقيق: وداد القاضى، دار صادر ـ بيروت ٧٤/٢.
(١٠) **Ibid**. pp. 49 - 50 .
(١١) **البصائر والذخائر**، ١٨٣/١ .
(١٢) نفسه، ١٣٠/٢ .
(١٣) نفسه، ٨٠/١.
(١٤) **Jokes and Their Relation**, p. 50.
(١٥) **Ibid**, p. 51.
(١٦) **Ibid**, p. 73.
(١٧) **Ibid**, p. 42.
(١٨) **Ibid**, p. 44.
(١٩) **Ibid**, p. 88.
(٢٠) **Ibid**, p. 230.
(٢١) انظر: **البصائر والذخائر**، ١٥/٥ .
(٢٢) **Jokes and Their Relation**, pp. 68 - 9.
(٢٣) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٦٨/٣ .
(٢٤) **البصائر والذخائر**، ١٤٨/٣ .
(٢٥) نفسه، ٦٤/٥.
(٢٦) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٠١/٣ .
(٢٧) نفسه، ١٠٠/٣.
(٢٨) وهناك سيل من هذه النكت فى مواضع متفرقة من كتاب **البصائر والذخائر**، انظر مثلا: ٣٥/٢، ٤٣، ٤٦، ٤٩، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٦٩، ١٧٠ و ١٦١/٣، ١٦٢، ١٨١، ١٨٢ و ٢١٤/٤، وانظر أيضا: ٥٤/١، ١٥/٢، ١٦ - ١٦، وأيضا: ١٤١/٢، ٩٠/٥.
(٢٩) انظر: زكريا إبراهيم، **سيكولوجية الفكاهة والضحك**، مكتبة مصر ـ الفجالة، ٢٠٢ ـ ٢٠٤.
(٣٠) راجع مثلا ياقوت فى **معجم الأدباء** ١٨٦/٦، حيث يقول: «كان مجبولا على الغرام بثلب الكرام» أو ما يقوله إبراهيم الكيلانى (**رسائل أبى حيان التوحيدى**، ص٤٩) من أنه كان شديد الحسد والبغض لذوى الجاه والنعمة.
(٣١) راجع زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص٩٣.
(٣٢) زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٩٣.
(٣٣) **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبى، ص ١٠٣ .
(٣٤) إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدى**، الطبعة الثانية، جامعة الخرطوم، ص٥٤.
(٣٥) المرجع السابق، ص٦٨.
(٣٦) نفسه، ص١٣١.
(٣٧) **البصائر والذخائر**، ٢٠٦/١ .
(٣٨) السابق، ٢٠٥/١.
(٣٩) **معجم الأدباء** ٥١/١٥، وانظر كذلك **أخلاق الوزيرين**، ٢٣ ـ ٢٤.
(٤٠) راجع إبراهيم الكيلانى، **رسائل أبى حيان التوحيدى**، ص٥٥.
(٤١) انظر: **Satire**, p.I.

(٤٢) أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، دمشق ١٩٦٥، ص١٢٢.
(٤٣) Abrams, **A Glossary of literary Terms**, p. 181.
(٤٤) **Ibid**, pp. 154 - 55.
(٤٥) أخلاق الوزيرين، ص٧٥.
(٤٦) **The Longman Dictionary of Poetic Terms**, satire, pp. 271 - 72.
(٤٧) **Jokes and their Relation**, p. 201.
(٤٨) Arther Koestler, **The Act of Creation**, Pan BooKs, 1970.
(٤٩) أخلاق الوزيرين، ١٤١.
(٥٠) السابق، ص ١٢١ ـ ١٢٢.
(٥١) نفسه، ١٤٠.
(٥٢) نفسه، ١٢٤.
(٥٣) Irena R. Makaryk (ed.), **Encyclopedia of Contemporary literary Theory**, Canada, 1994, p. 605.
(٥٤) D. C. Muecke, **Irony and the Ironic**, p.16.
(٥٥) Abrams, **A Glossary of literary Terms**, p.80.
(٥٦) D.C. Muecke, **Op. cit**, p. 17.
(٥٧) أخلاق الوزيرين، ١١٥ ـ ١١٦.
(٥٨) John Peck, **literary Terms**, pp. 147 - 48.
(٥٩) D. Griffen, **Satire**, Kentucky university, 1994, p. 164.
(٦٠) **Ibid**, p. 179.
(٦١) **Ibid**, pp. 163 - 64.
(٦٢) إبراهيم الكيلانى، رسائل أبى حيان، ص ١٣٩.
(٦٣) السابق، ص ١٣٨.
(٦٤) مجدى وهبة، معجم مصطلحات الأدب، ص ٢٢٥.
(٦٥) زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، ص ١٥.
(٦٦) السابق، ص ١٢٤.
(٦٧) نفسه، ص ٣٩.
(٦٨) نفسه، ١٨٣، ١٨٥.
(٦٩) إبراهيم الكيلانى، رسائل أبى حيان التوحيدى، ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٧٠) أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٣، العدد ٣، ١٩٨٢، (الفكاهة والضحك)، ص ٨.
(٧١) زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، ١٧٧ ـ ١٧٨.
(٧٢) المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، ٢٩٤ ـ ٢٩٥.
(٧٣) راجع مثلا: Victor Raskin, **Semantic Mechanisms of Humor**, pp. 19 - 24.
(٧٤) رسالة فى الصداقة والصديق، ط. مصر ١٣٢٤ هـ. ص ص١١٦ ـ ١١٧.
(٧٥) انظرها فى رسائل أبى حيان، إبراهيم الكيلانى، ٤٠٤ ـ ٤١٤.
(٧٦) راجع: D.C. Muecke, **Irony and the Ironic**, p. 15.
(٧٧) فى مسرحية هنرى الرابع ـ الجزء الثانى، يسرع الأمير وأبوه على فراش الموت بوضع التاج على رأسه، والسخرية تكمن حين يتضح جهل الأمير بالدوافع التى قادته إلى هذا السلوك، بالإضافة إلى سخرية أخرى تكمن فى أن الأب كان نائما فوقع فى وهم الأمير أنه مات. والسخرية الأولى عميقة والأخرى سطحية. راجع: Muecke p. 21.
(٧٨) **Irony and the Ironic**, pp. 19 - 23.
(٧٩) رسالته إلى القاضى أبى سهل، ضمن رسائل أبى حيان، ص ٤٠٦.
(٨٠) عبدالرزاق محى الدين، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٨.
(٨١) إبراهيم الكيلانى، رسائل أبى حيان التوحيدى، ص ٦١.
(٨٢) B. Bergonzi, **Exploding English**, Oxford, 1991, p. 134.
(٨٣) إبراهيم الكيلانى، المصدر السابق، ٥٩ ـ ٦٠.
(٨٤) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٩٣.
(٨٥) السابق، ص ٤٣.
(٨٦) **Encyclopaedia Britannica**, V.11, p. 840.



السجع..
بين التوحيدى ومعاصريه*

إيفريت روسون**

أولاً أريد أن أشكر المجلس الأعلى للثقافة، وخصوصا جابر عصفور، على دعوتهم للمشاركة فى هذا المؤتمر، فهذه فرصة للجمع بين حبيبى: أبى حيان التوحيدى، ومدينة القاهرة التى أفتقدها كثيرا وأنا فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وأريد أن أشير أيضًا إلى أنى قد أعددت محاضرتى هذه باللغة الإنجليزية، ولكن بعد وصولى قررت أن ألقيها بالعربية تكريما لمستمعىّ وللغة التوحيدى، فأنجزت الترجمة فى وقت قصير، ودون مراجعة القواميس، لذا أعتذر عن أية ركاكة فيها.

لست عربيًا وليست المبالغة من طبعى ـ ولا أظن أنى أبالغ إذا قلت إن جيل التوحيدى هو جيل أعظم مجموعة من المفكرين والأدباء فى تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية. ولاحاجة لى إلى دليل على ذلك أكثر من محض تسمية بعض أولئك، أمثال ابن سينا والبيرونى وبديع الزمان الهمذانى والفردوسى ومسكويه. وإذا طولبت بأكثر من ذلك التجأت إلى كتاب الثعالبى المسمى (يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر) الذى يشتمل على ذكر معظم شعراء ذلك العصر من كل أنحاء العالم العربى، بالإضافة إلى كثيرين من أصحاب النثر الفنى؛ أمثال الهمذانى، وأبى بكر الخوارزمى، والوزيرين المشهورين: أبى الفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد. ولكننا لانجد فى كتاب «اليتيمة»، ولا فى سائر كتب الثعالبى ولا فى كتب معاصريه أو كتب الأدباء من الجيل التالى، أى ذكر لمن أعتبره أعظم أديب من هذا العصر، وهو الذى نحتفل بذكراه فى هذا المؤتمر. ولا أستبعد أن يكون التوحيدى قد قرأ «اليتيمة» فى أيام شيخوخته (وعزلته فى شيراز): ولا أستبعد كذلك أن يكون قد ضجر من إسقاط ذكره منه، وأزرى بالنثر الذى وجده فيه. ولكن هل فهم التوحيدى بالفعل أن ما سماه هو «الكلف بالسجع» قد غلب على النثر الفنى غلبة نهائية، لن تنتهى إلا بعد مرور مئات من السنين؟

* الكلمة التى ألقيت فى مؤتمر أبى حيان التوحيدى، الذى عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.
** أستاذ الدراسات العربية، جامعة بنسلفانيا.

قد كتب الكثير عن ازدهار السجع فى هذا العصر، وسوف أقنع بذكر دراسة زكى مبارك المشهورة فى النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى. ومن المعروف أن السجع قد توفر أولا فى صنفين من التأليف؛ هما الخطابة - وخصوصا الخطابة الدينية - والكتابة، بمعنى إنشاء الرسائل الرسمية فى الدواوين. وفى منتصف القرن الرابع ساد شعور بأن ذروة ما قد بلغت بخطب ابن نباتة وبرسائل ابن العميد، التى أشار إليها الثعالبى بقوله: إن الكتابة ابتدأت بعبد الحميد وانتهت بابن العميد. ولكن الكتابة لم تنته بالفعل بابن العميد؛ فلدينا من جيله والجيل التالى دواوين ورسائل لأربعة كتاب مشهورين، هم أبو إسحاق الصابى، وعبدالعزيز بن يوسف، وأبو الحسين الأهوازى، والصاحب ابن عباد. وتدل هذه الدواوين النثرية بوضوح على ازدياد أهمية النثر من حيث هو منافس للشعر فى هذا العصر، كما تدل على ذلك مصنفات أخرى مثل (كتاب الصناعتين) لأبى هلال العسكرى، ومثل (نثر النظم) للثعالبى.

ولكن الأهم من ذلك هو امتداد مجال هذا الأسلوب الإنشائى عامة، واستعمال السجع خاصة، إلى أصناف أخرى من الكتابة. وبطبيعة الحال، بدأ هذا التوسع بالرسائل غير الرسمية، كما نرى من مجموعتى الرسائل لأبى بكر الخوارزمى والهمذانى. وقد نقول إن مثل هذه الرسائل تقابل شعر «الإخوانيات» الذى يذخر به كتاب «اليتيمة». ولم يقتنع الهمذانى بهذه الرسائل «الإخوانية» معرضا لقدرته على اللغة، فاخترع «المقامة» وملأها بديعًا وغريبًا وسجعًا، وما إلى ذلك من أشكال الزخرفة اللغوية التى اشتهر بها.

وحتى قبل ذلك، امتد هذا الأسلوب الجديد إلى صنف التأريخ بتأليف المنشئ أبى إسحاق الصابى لكتاب (التاجى) الذى هو نوع من المديح النثرى يصف فيه إنشاء الدولة البويهية ويمدح مولاه الأمير عضد الدولة. وعارض هذا الكتاب (المفقود إلا جزءاً صغيراً منه) العتبىّ بكتابه اليمينى فى فترة الدولة الغزنوية والأمير محمود. ولم يقتصر توسع الإنشاء والسجع على المقامة والتاريخ؛ إذ نجد الأمير قابوس فى جرجان يحاول الكتابة فى الفلسفة بهذا الأسلوب.

وقعت كل هذه التطورات فى عصر التوحيدى، وأريد أن أشير إلى أن معظم هؤلاء المنشئين المبدعين عاشوا فى الشرق، فى الرى وجرجان ونيسابور وغزنة، أى فى بلاد اللغة الفارسية. كان أهل خراسان مشهورين بالفصاحة فى اللغة العربية، ولعل سبب ذلك بعد العربية من لغتهم العامية الفارسية، وإن أحسوا بقدر من التكلف فى استعمالهم اللغة العربية، فليست المسافة بين هذا التكلف وتكلف الإنشاء وحتى الكلف بالسجع ببعيدة.

وأريد أن أشير أيضا إلى قرابة العلاقات بين بعض هؤلاء المنشئين وحضرة الصاحب ابن عباد، فلا أستبعد أن يكون تأثير الصاحب من أهم أسباب انتشار هذا الكلف بالسجع، والإنشاء عامة.

ولاشك فى كلف الصاحب نفسه بالسجع. فمما نرى من رسائله المطبوعة، ومن المختارات من نثره، فى كتاب «اليتيمة» نستطيع أن نقول إن السجع يغلب على كل كتابته، حتى إننا نشعر عند أية جملة لاتنتهى بسجعة بنوع من النقص.

ولنلتفت إلى كتاب (مثالب الوزيرين) لنرى ما يقول التوحيدى عن أسلوب الصاحب فنقرأ:

«وكان كلفه بالسجع فى الكلام والعلم عند الجد والهزل يزيد على كلف كل من رأيناه فى هذه البلاد... ويبلغ به ذلك أنه لو رأى سجعة تنحل بموقعها عروة الملك، ويضطرب بها حبل الدولة، ويحتاج من أجلها إلى غرم ثقيل، وكلفة صعبة، وتجشم أمور، و ركوب أهوال لكان يخف عليه أن لايفرج عنها ويخليها، بل يأتى بها ويستعملها ولايعبأ بجميع ما وصفت من عاقبتها، والسجع لهذا الرجل بمنزلة العصا للأعمى، والأعمى، إذا فقد عصاه فقد أقعد وهذا إذا ترك السجع فقد أفحم».

يقول التوحيدى أيضاً :

«ومما يدل على ولوع ابن عباد بالسجع ومجاوزة الحد فيه بالإفراط قوله يوما: حدثنى أبو على ابن

باش وكان من سادة الناش ـ جعل السين شينا ومر فى الحديث وقال: هذه لغة. وكذب وكان كذوبا».

ونسمع أيضا أنه خرج متوجها إلى أصفهان ومنزله ورامين فجاوزها إلى قرية غامرة على ماء ملح لالشيء إلا ليكتب إلينا: كتابي من النوبهار يوم السبت نصف النهار. وإن كان التوحيدى يذم «الإفراط» فى السجع فذلك لايعنى أنه ينفر منه نفوراً تاما فإنه يخبر عن كاتب جيد أنه قال:

«السجع الذى يلهج به هو [الصاحب] مما يقع فى الكلام ولكن ينبغى أن يكون كالطراز فى الثوب، والصنفة فى الرداء، والخط فى العصب، والملح فى الطعام والخال فى الوجه ولو كان الوجه كله خالاً لكان مقليا».

ويقول هذا الكاتب، ويوافقه التوحيدى، إن لكل من السجع والوزن والتجنيس والتطبيق مكانه ولكن فى حدود، وإن الذى ينبغى أن يهجر هو التكلف والغريب وكل ما يفسد المعنى، وفى (البصائر) يقول التوحيدى نفسه :

«لا تلهجن بالسجع فإنه بعيد المرام إذا طلب الواقع موقعه والنازل مكانه، ولا تهجرنه أيضا كله فإنك تعدم شطر الحسن». «وقد يسلس السجع فى مكان دون مكان والاسترسال أدل على الطبع والطبع أعفى والتكلف مكروه والمتكلف معنى والناس بين عاشق للمعانى والتابع لها فالألفاظ تواتيه عفوا وكلف بالألفاظ والمعانى تعصيه أبداً».

ونقرأ فى (الإمتاع والمؤانسة) شيئًا عن رأى التوحيدى فى بعض المنشئين المشهورين غير الصاحب؛ إذ سأله الوزير ابن سعدان أن يقارن بين بلاغة الصاحب وبلاغة ابن العميد وعبدالعزيز بن يوسف وأبى إسحاق الصابى. وإن وجد التوحيدى أسلوب عبدالعزيز أكثر ركاكة من أسلوب الصاحب، فليس لرأيه فى أسلوب ابن العميد الوضوح نفسه . فإننا نقرأ فى (الإمتاع) أن ابن العميد كان «أول من أفسد الكلام»، وذلك أنه تبع الجاحظ وخيل إليه أنه لحقه ولم يكن كذلك، ولا يدهشنا هذا الازدراء، ونحن نعرف إعجاب التوحيدى نفسه بالجاحظ وتقريظه له وقد تبعه هو نفسه كذلك. ولكنه فى (مثالب الوزيرين)، يصف ابن العميد بأنه «حسن الكتابة غزير الإنشاء جيد الحفظ» ويخبرنا بأن أبا إسحاق الصابى كان كثير الإعجاب بكلامه، و يفسر دلك بقوله:

«لأنى أجد فيه من العقل أكثر مما أجد فيه من اللفظ»

ثم يشير إلى فصل من رسالة لابن العميد يزعم أنه يستحق أن يكتب بالذهب (ولا نجد فى هذا الفصل سجعةً واحدة).

أما أبو إسحاق نفسه، فلا يكدر صفو رأى التوحيدى فيه شيء، فيقول للوزير ابن سعدان: «إنه أحب الناس للطريقة المستقيمة وأمضاهم على المحجة الوسطى». وفى (مثالب الوزيرين) يصفه بأنه «كاتب زمانه لسانًا وقلمًا وشمائل»، ويخص كتابه (التاجى) بالمدح. أما أسلوب أبى إسحاق فنعرفه من رسائله التى طبع بعضها، وتتوفر مجموعة كبيرة منها فى المخطوطات، ونستطيع أن نقول إن البديع والسجع فيها يزيدان على ما قد نتوقع أن يرضى التوحيدى به، وإن كانا أقل مما نجد فى رسائل الصاحب. وأما كتاب (التاجى) فمشكلة، إذ الجزء المحفوظ منه لا يشتمل على حظ ذى معنى من البديع ولا السجع مع أن معارضة العتبى له (أى كتاب اليمينى) مفعمة بالسجع، وبكل بديع إلى أقصى حد.

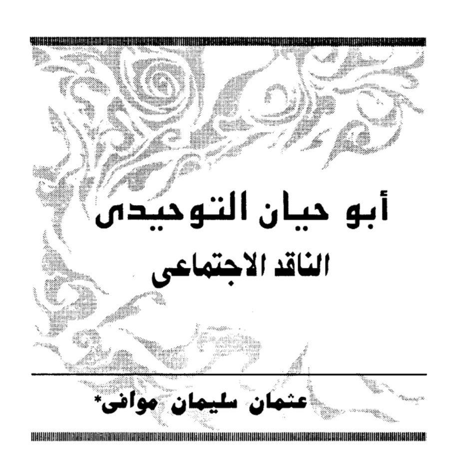
ويبدو أن هناك فارقا كان قائما، لا يزال، فى عصر الصابى، فيما يتوقع من الأسلوب بين الرسائل من ناحية، والتاريخ من ناحية أخرى.

ومهما كان الأمر، فالتوحيدى يعجب بأسلوب أبى إسحاق الذى يسميه «عراقيا». ويقول مثلا: إن «معانيه فلسفية وضباعه عراقية»، كما ينقد أبو إسحاق نفسه أسلوب الصاحب مضيفاً أن «طباع الجبلى مخالف لطباع العراقى». فتدل مثل هذه الملاحظات على منبع فارسى للتكلف الجديد العربى. وبالفعل، نجد أن المنشئ الوحيد من جيل الصاحب الذى يساويه فى كتابته، تكلفا وزخرفة وسجعا، هو الكاتب الفارسى أبو بكر الخوارزمى. وكان أبو بكر من مصطنعى الصاحب، وإن وصفه للتوحيدى بأنه «خوّار فى المكارم صبار

على الملائم زحاف إلى المآثم سماع للنمائم مقدام على العظائم»، ولعل هذا الرأى هو الذى حبب أبا بكر إلى التوحيدى، برغم كلفه هو بالسجع؛ إذ يقول التوحيدى إنه «من أفصح الناس، ما رأينا فى العجم مثله».

وإن كان ذلك رأى التوحيدى فى أبى بكر الخوارزمى، فلنسأل ما رأيه فى منافس أبى بكر العجمى الأصغر منه سناً، أى بديع الزمان الهمذانى. وهنا للأسف ينقصنا الدليل القاطع، فلم أجد فى مصنفات التوحيدى أية إشارة إلى الهمذانى. وفى الحقيقة لم يؤلف الهمذانى مقاماته إلا بعد انتقال التوحيدى إلى شيراز وعزلته هناك، حيث لم يعد يكتب عن الأمور الدنيوية وعن معاصريه. ومع ذلك، فلا أشك أن هذه المقامات بلغته فى شيراز قبل وفاته، فإنا نعرف أنها قد بلغت ابن شهيد فى الأندلس قبل ذلك ببضع سنين. ولكن يبدو لى أن بين التوحيدى والهمذانى فجوة واسعة، وذلك من ناحيتين: أولاهما فى الكتابة، فالهمذانى يسلط اللفظ على المعنى بطريقة هى بعينها ما يزرى به التوحيدى، وثانيتهما فى الإنسانية، فالهمذانى ـ بالرغم من اختراعه بطله المكدى أبا الفتح الإسكندرى ـ لم يزل هو رجلا عاديا مقتنعاً بمجتمعه، فهو لا يتمرد ولا يفكر ولا ينقد، والتوحيدى عكس ذلك تماماً.

وبالجملة، نستطيع أن نقول إن التوحيدى غلب فى معركة الأساليب النثرية، وبقى «الغريب» من هذه الناحية، كما بقى الغريب من نواح أخر. وإن اعتبرنا غلبة الكلف بالسجع فى أيام التوحيدى غلبة للذوق العجمى على الذوق العربى، فهناك من يشهد فى مؤلفاته، خصوصا فى رسائله، فى الجيل التالى، أن فوز السجع والإنشاء اشتمل العجم والعرب جميعا، وأشير طبعاً إلى أبى العلاء المعرى.



أبو حيان التوحيدى
الناقد الاجتماعى

عثمان سليمان موافى*

لا تقاس عظمة الأمم بما تنعم به من ثراء مادى، قد يزيد يومًا وينقص يومًا، وقد يأتى عليه الزمن فلا يبقى منه شيئًا، وإنما تقاس عظمتها بما لديها من تراث روحى وأدبى، خالد لا يفنى، ولا ينضب معينه، مهما تعاقبت العصور والأزمان.

وقد حظيت أمتنا العربية بزاد وفير من هذا التراث الذى بلغ قمة ازدهاره فى العصور الإسلامية الأولى، حين تفاعلت الثقافة العربية مع بعض الثقافات الأجنبية التى احتكت بها احتكاكًا قويًا، كالثقافة الفارسية والثقافية اليونانية والثقافة الهندية[١]. وقد ظهر أثر هذا التفاعل واضحًا فى كتابات بعض أدباء القرنين الثالث والرابع الهجريين كالجاحظ وابن العميد، والهمذانى، والصابى، والتوحيدى.

ويتميز التوحيدى عن نظرائه السابقين بشغفه الشديد بالثقافة العقلية، مع عدم إغفال حسه الأدبى والفنى، الذى يبدو واضحًا فى كتاباته الأدبية والفكرية. ويبدو أن هذا المزج الواضح بين الفكر والوجدان فى كتاباته هو الذى دفع بعض القدماء الذين ترجموا له، مثل ياقوت الحموى، إلى وصفه بأنه فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة[٢]. والمتأمل الفطن فى تراثه الأدبى ـ على قلة ما وصل إلينا من هذا التراث ـ يدرك هذه الحقيقة إدراكًا واعيًا[٣].

على أن أهم ما يميز تراث هذا الرجل، علاوة على ما أشرنا، إلمامه الدقيق بقضايا عصره، ومشكلات مجتمعه وتصويره لها، من خلال نقده لهذا المجتمع وبعض رجال عصره، وإبرازه الكثير من العيوب الخلقية التى شاعت فى المجتمع آنذاك وأصبحت ظاهرة اجتماعية سيئة.

ومما يصور ذلك، قوله فى وصف أخلاق بعض التجار، وأصحاب الأموال، والثروات:

«قد تعاطوا المنكر حتى عرف، وتناكروا المعروف حتى نسى، يتمسكون من الملة بما أصلح البضائع، وينهون عنها كلما عادت بالوضائع، يسر أحدهم بحيلة، يرزقها لسلعة ينفقها، وغيلة لمسلم يحميه الإسلام.

فإذا أحكم حيلته وغيلته، غدا قادرًا على حرده، فغرَّ وضرَّ وآب إلى منزله بحطام قد جمعه،

* قسم اللغة العربية،كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

مغتبطًا بما أباح من دينه وانتهك من حرمة أخيه، يعد الذى كان منه حذقًا بالتكسب ورفقًا بالمطلب، وعلمًا بالتجارة، وتقدما فى الصناعة»(٤).

ويرى أن هذه العيوب الخلقية والسوءات الاجتماعية لا تقتصر على فئة التجار وحدهم، ولكنها تشيع فى بعض فئات المجتمع الأخرى.

يقول:

«فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة فى أصناف الناس، من الجند، والكتاب، والتناء والصالحين، وأهل العلم.

لقد حال الزمان إلى أمر لا يأتى عليه النعت، ولا تستوعبه الأخبار»(٥).

ومصداقًا لهذا قول أحد شعراء هذا العصر، مصورًا تفشى هذه الأمراض الخلقية فى المجتمع آنذاك، مثل النفاق والحسد وعدم الوفاء، ومفضلا العيش وحيداً فى الصحراء، على العيش مع هؤلاء الناس:

أيارب كل الناس أبناء علة

أما تعثر الدنيا لنا بصديق

وجوه بها مضمر الغل شاهد

ذوات أديم فى النفاق صديق

..إلخ(٦).

وقول أحد وزراء هذا العصر، الذى حظى أبو حيان التوحيدى بصحبته كثيراً، ومسامرته(٧)، مصوراً بعض هذه الأمراض الخلقية التى أصابت عدواها كثيراً من النفوس البشرية آنذاك:

«أرى واحداً فى فتل حبل، وآخر فى حفر بئر، وآخر فى نصب فخ، وآخر فى دس حيلة، وآخر فى تقبيح حسن، وآخر فى شحذ حديد، وآخر فى تمزيق عريض، وآخر فى اختلاق كذب، وآخر فى صدع ملتئم، وآخر فى حل عقد، وآخر فى نفث سحر، ونارى مع صاحبى رماد، وريحه على عاصفة، ونسيمى بينى وبينه سموم، ونصيبى منه هموم وغموم»(٨).

وقد استشهد التوحيدى بهذا النص والنص الشعرى السابق، معضداً بذلك وجهة نظره فى شيوع هذه الأمراض الاجتماعية فى مجتمعه وبين رجال عصره، وهذا يعد لوناً من ألوان النقد الاجتماعى. وقد يخص بنقده الاجتماعى رجالا بعينهم، مثل بعض الوزراء أو الكتاب أو العلماء أو الشعراء. ويلاحظ أنه لا يقف فى هذا النقد عند الجوانب الشخصية وحسب، ولكنه يتعدى ذلك إلى تقويمهم علمياً أو فنياً وذكر محاسنهم، وكذا عيوبهم ونقائصهم الشخصية.

يقول مثلا فى نقد الوزير، الصاحب ابن عباد:

«إن الرجل كثير المحفوظ، حاضر الجواب، فصيح اللسان، قد نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافًا، والغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة»(٩).

وهذا النقد يمثل الجانب الإيجابى فى هذه الشخصية، لأنه يكشف عن مزاياها الأدبية واللغوية، ويشيد بها. أما عن سلبيات هذه الشخصية، فتبدو من قول التوحيدى عنها:

«والناس كلهم محجمون عنه، لجرأته وسلاطته، واقتداره؛ وبسطته شديد العقاب؛ طفيف الثواب؛ طويل العتاب؛ بذئ اللسان؛ يعطى كثيراً قليلا، مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب... حسود حقود حديد، وحسده وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية...»(١٠).

وشبيه بهذا المنحى النقدى نقده لابن العميد، واتجاهه الأدبى الذى ذكره فى كتابه (مثالب الوزيرين)(١١)، وقد جاء فيه قوله:

«وهو نزر المعانى، شديد الكلف باللفظ، وكان أحسد الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان أو فلج فى المناظرة، أو فكه بالنادرة، أو أغرب فى جواب أو اتسع فى خطاب، وقد لقى الناس منه الدواهى لهذه الأخلاق الخبيثة»(١٢).

ويبدو هذا المنحى النقدى كذلك فى تقويمه لبعض علماء عصره، من الناحية العلمية والشخصية، تقويماً يكشف عن عمق ثقافته ودقة حسه النقدى، كما يكشف عن معرفته الدقيقة بالنوازع النفسية، ونقائص النفس البشرية.

ومن الشواهد الدالة على ذلك قوله عن المترجم عيسى ابن إسحاق بن زرعة إنه:

«حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة؛ ليس له فى دقيقها منفذ، ولا له من لغزها مأخذ. ولولا توزع فكره فى التجارة، ومحبته فى الربح، وحرصه على الجمع وشدته على المنع؛ لكانت قريحته تستجيب له، وغائمته تدر عليه؛ ولكنه مبدد، مندد، وحب الدنيا يعمى ويصم»[١٣].

وقوله عن ابن الخمار، وكان طبيباً وفيلسوفاً:

«وأما ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام...، كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرة بالبعرة، ويفسد السمين بالغث، ويرقع الجديد بالرث»[١٤].

وقوله عن أبى بكر القومسى، أحد كتاب عصره وفلاسفته:

«وأما القومسى فرجل حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر العجيبة، جماعة للكتب... إلا أنه غير نصيح فى الحكمة؛ لأن قريحته ترابية، وفكرته سحابية، فهو كالمقلد بين المحققين، والتابع للمتقدمين، مع حب للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيد»[١٥].

وقد ينحو فى تقويمه لشخصيات هؤلاء العلماء ومناحيهم العلمية والأدبية منحى آخر، يقوم على إبراز إيجابيات وسلبيات كل منهم، عن طريق المقارنة بين النظيرين، كمقارنته بين عالمى اللغة والنحو، أبى سعيد السيرافى، وأبى على بن عيسى.

ويبدو هذا بوضوح من قوله عن أبى سعيد:

«أبو سعيد أجمع لشمل العلم، وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل فى كل باب، وأخرج من كل طريق، وألزم للجادة الوسطى فى الدين والخلق»[١٦].

وقوله عن أبى على:

«وأما أبو على، فأشد تفرداً بالكتاب وأشد انكباباً عليه، وأبعد من كل ما عداه مما هو علم الكوفيين.

وما تجاوز فى اللغة كتب أبى زيد وأطرافًا مما لغيره، وهو متقد بالغيظ على أبى سعيد وبالحسد له، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله إلى آخره»[١٧].

وقوله كاشفاً عن القيمة العلمية لكل منهما:

«وكان أبو سعيد بعيد القرين، لأنه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة، والعروض والقوافى والحساب والهندسة والحديث والأخبار وهو فى كل ذلك إما فى الغاية أو الوسط».

وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق، وعيب به، إلا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق بل أفرد صناعة، وأظهر براعة...»[١٨].

أما عن المقارنة بينهما، من حيث السلوك الشخصى لكل منهما:

«فأبو على يشرب، ويتخالع، ويفارق هوى أهل العلم، وطريقة الربانيين وعادة المتنسكين، وأبو سعيد يصوم الدهر، ولا يصلى إلا فى الجماعة»[١٩].

أما عن منحاه فى نقد شعراء عصره، فيبدو مختلفًا بعض الاختلاف عن منحاه فى نقد العلماء والوزراء والكتاب وسائر رجال عصره؛ إذ يعنى فى هذا النقد بشعر الشاعر وتقويمه

فنيًا، أكثر من عنايته بشخصه، ومسلكه فى الحياة، وعلاقاته بالناس، على نحو ما يبدو فى نقده العلماء والوزراء، وكبار رجال عصره.

ومما يوضح ذلك قوله فى نقد شعر بعض هؤلاء الشعراء، والكشف عن الخصائص الفنية لشعر كل شاعر منهم:

«وأما السلامى فهو حلو الكلام، متسق النظام...، خفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع المذهب.

وأما الحاتمى فغليظ اللفظ، كثير العقد... غزير المحفوظ، جامع بين النظم والنثر... بادى العورة فيما يقول، فكأنما يبرز ما يخفى ويكدر ما يصفى...

وأما ابن جلبات: فمجنون الشعر، متفاوت اللفظ، قليل البديع، كثير الزَوَق، قصير الرشاء، كثير الغثاء.

وأما الخالع: فأديب الشعر، صحيح النَّحت، كثير البديع، مستوى الطريقة، متشابه الصناعة، بعيد من طفرة المتحير، قريب من فرصة المتخيِّر...
وأما مسكويه: فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشى، سهل المأخذ، قليل السكب، بطئ السبك، مشهور المعانى...؛ وله بعد ذلك مآخذ كشدو من الفلسفة.
وتأت فى الخدمة، وقيام برسوم الندامة... وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء.

وأما ابن نباتة: فشاعر الوقت، لا يدفع ما أقول، إلا حاسد أو جاهل، أو معاند. قد لحق عصابة سيف الدولة، وعدا معهم، ووراءهم... إلخ»[٢٠].

والواقع أن هذا النقد الفنى يكشف عما يتمتع به التوحيدى من حس نقدى دقيق، وذوق فنى رفيع، أصلته الممارسة والدربة، وكثرة حفظ النصوص، ومدارسته لها. ولا ينبغى أن ننسى أن صاحبنا أديب مبدع، وصاحب تجربة فنية تجلت فى كثير من إبداعاته الأدبية[٢١]. كما يكشف كذلك عن اهتمام التوحيدى بفن الشاعر أكثر من شخصه، ونقائصه الخلقية والاجتماعية.

وهذا على العكس ـ كما أشرنا ـ من منحاه فى نقد رجال عصره الذى تجاوز التقويم العلمى، إلى التجريح الشخصى الحاد، وهنا نسأل: لماذا نحا التوحيدى فى نقده لرجال عصره هذا المنحى؟؟

إن قراءة متأنية لتاريخ حياة هذا الرجل وآثاره العلمية والأدبية[٢٢]، تكشف لنا عن حقيقة مهمة لا ينبغى إغفالها، وهى أن صاحبنا لم يكن على وفاق تام مع كثير من رجالات عصره، فعلاقته بكثير منهم لم تكن طيبة على الدوام. وقد يعزى هذا إلى بعض العوامل الشخصية والنفسية التى تتعلق بالتوحيدى وسيرته الذاتية، فقد عمل تحت إمرة بعض وجهاء عصره كابن العميد، الذى تمنى كثيراً العيش فى كنفه[٢٣]، وتحقق له ما أراد، ولكن حدثت بينهما جفوة. كما عمل عند الصاحب ابن عباد نساخًا للكتب. ويبدو أن هذا الرجل لم يكن يحسن معاملته، ويستدل على هذا مما ذكره التوحيدى فى كتابه (مثالب الوزيرين) عن صلف هذا الرجل وتكبره حتى إنه طلع عليه يومًا، وهو يعمل فى نسخ الكتب، فوقف أبو حيان احترامًا له، لكن ابن عباد صرخ فيه قائلا:

«اقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا»[٢٤].

ويقال إنه طلب من أبى حيان التوحيدى نسخ ثلاثين مجلدة، فرفض صاحبنا تنفيذ هذا الأمر الصعب[٢٥]، ثم فارقه منهيًا خدمته له[٢٦].

ويبدو أن علاقته برجالات عصره، كانت تتأثر بالتقلبات السياسية فى هذا العصر، أى فى القرن الرابع الهجرى. فقد عانى أهل هذا العصر من آثار تفكك الدولة العباسية إلى دويلات صغيرة، كدولة الصفاريين، ودولة السامانيين ودولة بنى بويه[٢٧]، وما ترتب على ذلك من حروب ومنازعات بين هذه الدول، وبين أمراء الأقاليم، على نحو ما كان يحدث فى أوروبا آنذاك، وأدى إلى نشأة نظام الإقطاع، ومصداقًا لهذا يقول المستشرق الفرنسى بلاشير:

«لم تكن حال الإسلام فى الشرق فى بداية القرن العاشر الميلادى، إلا لتذكرنا من بعض الوجوه بحال النصرانية فى الغرب فى العهد ذاته. إذ بينما كانت الحروب الداخلية تجتاح جرمانية، وبينما كان شارل البسيط فى فرنسا، وبيرانجيه فى إيطاليا يحاولان عبثًا إعادة تأليف الوحدة الكارولنجية، وفى الحين الذى كان فيه النظام الإقطاعى آخذاً فى الاستقرار نهائيًا فى كل مكان من أوروبا، كانت الخلافات فى بغداد تسير هى أيضاً نحو تفكك تام ونهائى»[٢٨].

والواقع أن ضعف نفوذ الخلافة العباسية آنذاك، وما نشأ عن ذلك من صراع بين أمراء الأقاليم وبين بعض الدول العباسية، وبين بعض أبناء الأسر الحاكمة فى هذه الدول[٢٩]، قد ترك آثاراً لا يستهان بها على المجتمع آنذاك، الذى لم يعد يشعر أبناؤه بالطمأنينة والاستقرار الأمنى، نظراً لانتشار الفوضى والسلب والنهب، وكثرة سفك الدماء البريئة. وطبيعى أن ينعكس هذا على أخلاق الناس، وأحوالهم الاقتصادية والنفسية.

ويبدو أن صاحبنا لم يسلم من شرر هذه التقلبات السياسية، فظروفه المعيشية كانت تضطره إلى توطيد علاقاته ببعض ساسة عصره، والعيش فى كنفهم أحياناً.

وقد يوطد علاقته بوزير ما، ثم يقصى هذا الوزير عن الحكم أو تدول دولته، فيجد التوحيدى نفسه فى موقف صعب، قد خسر الكثير مالًا وجاهًا، وكسب عداوة الحكم الجديد. ولا ينبغى أن نغفل المنافسة بين وجهاء هذا العصر، وما كان يترتب عليها من إحراج نفسى لصاحبنا حين يمد مثلا حبل وصاله إلى وزير، ثم يختلف معه، ويذهب إلى نظيره ومنافسه... وقد يسئ الظن به، وينقطع حبل الوصال بينهما[٣٠]. وينعكس هذا كله على حالته الاقتصادية والنفسية.

لذا، لا نعجب إن رأيناه كثير الشكوى من الفاقة والبؤس، وافتقاد الأصدقاء الذين خلت الحياة منهم، كما يرى. وقد عبر عن هذا الإحساس بقوله:

«وقبل كل شئ ينبغى أن تثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق»[٣١].

ويشاطر التوحيدى، كثيراً الرأى فى موقف أهل عصره منه، وظلمهم له، فيقول معبراً عن سخطه على هؤلاء الناس، وإحساسه بالغربة بينهم:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق، فبقال أو عصار أو نداف، أو قصاب.....

فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسًا بالوحدة، قانعًا بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازمًا للحيرة، يائسًا من جميع من ترى، متوقعًا لما لابد من حلوله، فشمس االعمر على شفا وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل التلبث إلى قلوص»[٣٢].

ويبدو أن هذا الإحساس كان أحد العوامل التى دفعته إلى رسم صورة قاتمة لمجتمعه وأهل عصره من خلال نقده لهم، وكشفه عن كثير من السوءات الخلقية والاجتماعية. يضاف إلى ذلك تجاهل كثير من معاصريه علمه وأدبه[٣٣]، مما دفعه إلى الانتقام منهم، لا بالنقد والتجريح وحسب، وإنما بحرمانهم كذلك من ثروته العلمية التى تعب كثيراً فى جمعها وتأليفها، وذلك بحرقها. وقد عبر عن هذا الإحساس، الذى كان يعتلج بداخله، وهو مقدم على تنفيذ هذا الأمر، بقوله:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله»[٣٤].

ويقول مبرراً إقدامه على هذا العمل، وحرمان أهل عصره من هذه الثروة العلمية:

«فكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة، فما صح لى من أحدهم وداد، ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ.

وقد اضطربت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطى الرياء والسمعة والنفاق»[٣٥].

وواضح من هذا النص أن بعض سوءات المجتمع وأمراضه الاجتماعية، انعكست على شخصية التوحيدى، وأصابته عدواها. وهذا يفسر لنا سر سخطه على بعض معاصريه، الذين تسببوا فى نشر هذه الأمراض الخلقية بين أفراد المجتمع، وكدروا بها صفو مائه، وطيب هوائه. يضاف إلى ذلك اتهام بعضهم له فى عقيدته ودينه[٣٦]، وإخفاقه فى تحقيق طموحاته المادية والمعنوية، وما ترتب على ذلك من إحساس بالنقص دفعه إلى الحقد على كل عظيم أو صاحب مال، أو جاه، ومصداقًا لهذا قول ياقوت الحموى عنه:

«وكان أبو حيان مجبولا على الغرام بثلب الكرام»[٣٧].

وعلى أية حال، فهذا كله يؤكد لنا صحة القول بأن سخط التوحيدى على مجتمعه وبعض رجال عصره، ونقده لهم من الناحية العلمية والخلقية، مرده إلى أسباب شخصية ونفسية، تتعلق بالتوحيدى نفسه، وأحوال مجتمعه الذى كان يفتقد الأمن والاستقرار بسبب الاضطرابات السياسية التى تعرض لها، وما ترتب عليها من اهتزاز فى القيم الخلقية والاجتماعية.

ويظهر أن كثرة اختلاط التوحيدى بالخاصة من أهل عصره قد مكنته من الاقتراب منهم، ومعرفة دخائلهم، ورصد حركاتهم وسكناتهم. وبناء على هذا يمكننا القول بأن نقد التوحيدى لمجتمعه وبعض رجال عصره لم ينشأ من فراغ، ولم يكن صدى لانفعالات داخلية لا صلة لها بالواقع، وإنما كان على العكس من ذلك صدى لانعكاس الواقع الأليم على نفسه وأحاسيسه، ومن ثم، فإن النقد لا يخلو من آثار إيجابية، لعل من أوضحها أمرين:

أولهما: إبراز بعض الجوانب الخفية فى شخصيات هؤلاء الرجال، أغفلها كثير من الدارسين الذين تصدوا لدراسة هذه الشخصيات. ويبدو هذا بوضوح عند بعض كتاب التراجم والطبقات الذين عنوا بأدباء وعلماء عصر التوحيدى، وغلب عليهم «الاتجاه المنقبى» الذى ينظر إلى من يكتب عنه من جانب واحد، هو الجانب المشرق، ممثلا فى مجموعة من الفضائل والمزايا التى تتحلى بها الشخصية.

ويغفل أصحاب هذا الاتجاه الجانب الآخر من الشخصية الإنسانية، ممثلا فى مجموعة من السلبيات.

فلو قرأنا مثلا ما كتبه صاحب (يتيمة الدهر) عن هؤلاء الرجال[٣٨] الذين تصدى لنقدهم التوحيدى، لوجدنا البون شاسعًا بين منحى التوحيدى فى تقويم هؤلاء الرجال وأعمالهم، وبين منحى هذا الرجل المشوب بروح منقبية، لا ترى فيمن ترجم له إلا الجانب المضئ من شخصيته وعلمه.

ثانيهما: إصلاح وتقويم ما اعوج من هؤلاء الرجال، وهذا لا يتأتى إلا بالكشف عن عيوبهم وأمراضهم الخلقية والنفسية.

وقد يبدو هذا النقد فى مظهره تجريحًا لهؤلاء الناس، وكشفًا عن عوراتهم الخلقية والنفسية، تضيق به صدور بعض ذوى الأفق الضيق، وقد يستهجنونه بحجة أنه يعد خروجًا على الأعراف الاجتماعية، وأنه ينافى الذوق العام.

والواقع أن هذا النقد لا يعد أمرًا خارجًا على الأعراف الاجتماعية، ولا ينافى الذوق، لأنه إصلاح للمجتمع وتصفية للذوق العام.

وعلاوة على ذلك، ففى تراثنا الإسلامى أصول لهذا النقد، وقواعد وضعها أسلافنا. والمتصفح المدقق لكتب الجرح والتعديل ونقد الرجال[٣٩] يجد من هذا اللون النقدى الشئ الكثير.

واللافت للنظر أن أسلافنا كانوا ينطلقون فى هذا النقد من قاعدة مؤداها الجرح مقدم على التعديل[٤٠]. فكل عالم أو علَم مجرح إلى أن تثبت براءته، ويصبح أهلا لتحمل العلم وأدائه.

ولم يكن قصدهم من ذلك التجريح فى حد ذاته، بل توثيق مصدر العلم أو المعرفة.

والواقع أن نقد التوحيدى لرجال عصره أثمر هذه الثمرة، لأنه كشف عن الداء وشخصه. وتشخيص الداء، يعد أول خطوة نحو العلاج الصحيح، وعلى هذا يمكننا القول بأن هذا النقد يعد نقداً بناء، وإن أتى بطريق سلبى.

الهوامش

(١) راجع ما كتبه أحمد أمين فى كتابه **ضحى الإسلام** جـ ١، عن هذه الثقافات. وراجع الباب الأول من كتابنا **التيارات الأجنبية فى الشعر العربى**، وموضوعه «وسائل نقل التيارات الأجنبية إلى البيئة العربية والشعر».
(٢) **معجم الأدباء** لياقوت الحموى، جـ ٥، ص ٣٨٠، ط: مرجليوث.
(٣) راجع مؤلفات التوحيدى فى **معجم الأدباء**، جـ ٥، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.
(٤) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٣، ص ٦٢ ط: بيروت ـ المكتبة العصرية.
(٥) المرجع السابق والصفحة.
(٦) كتاب **الصداقة والصديق** لأبى حيان التوحيدى، ص ١٢ ـ ١٣، ط: مكتبة الآداب ـ القاهرة ١٩٧٢م.
(٧) هو الوزير أبو عبد الله العارض.
(٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٦٣ ـ ٦٤، جـ ٣.
(٩) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٤.
(١٠) نفسه، جـ ١ ص ٥٥ ـ ٥٦.
(١١) أى ابن العميد والصاحب ابن عباد، راجع **معجم الأدباء** لياقوت جـ ٥ ص ٣٩٢ ـ ٤٠٧.
(١٢) **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(١٣) المرجع السابق، ص ٣٣، جـ ١.
(١٤) نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤، جـ ١.
(١٥) نفسه، جـ ١، ص ٣٥.
(١٦) نفسه، جـ ١، ص ١٢٩.
(١٧) نفسه، ص ١٣١، جـ ١.
(١٨) نفسه، ص ١٣٣، جـ ١.
(١٩) نفسه، ص ١٣٢، جـ ١.
(٢٠) نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٧ جـ ١.
(٢١) راجع **النثر الفنى** لزكى مبارك، ص ١٦٢ ـ ١٦٧. جـ ٢.
(٢٢) راجع **معجم الأدباء** لياقوت جـ ٥ ص ٣٨١ ـ ٣٨٢، ودائرة **المعارف الإسلامية** مادة (أبو حيان التوحيدى)، ومقدمة تحقيق كتاب **الإمتاع والمؤانسة**.
(٢٣) راجع رسالته التى كتبها لابن العميد معبراً فيها عن هذه الرغبة وقد أوردها ياقوت فى **معجم الأدباء** جـ ٥ ص ٣٩٨ ـ ٤٠١.
(٢٤) **معجم الأدباء** جـ ٥، ص ٣٩٢.
(٢٥) المرجع السابق ص ٣٩٧، جـ ٥.
(٢٦) يقال إن هذا قد حدث سنة سبعين وثلاثمائة بعد أن خدمه ثلاث سنوات ـ المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٩٦.
(٢٧) راجع تاريخ **الإسلام الدينى والسياسى والثقافى** لحسن إبراهيم جـ ٢ الباب الرابع (الدول المستقلة).
(٢٨) بلاشير ـ **أبو الطيب المتنبى**، ترجمة، إبراهيم كيلانى ص ١ مقدمة المؤلف.
(٢٩) **تاريخ الإسلام** لحسن إبراهيم جـ ٢ ص ١٠٥، **وتجديد ذكرى أبى العلاء** لطه حسين ص ٤٥، ٦٥.
(٣٠) راجع السيرة الذاتية للتوحيدى فى **معجم الأدباء** لياقوت، جـ ٥ ص ٣٨٠ ـ ص ٤٠٧، ودائرة **المعارف الإسلامية** المجلد الأول مادة (أبو حيان التوحيدى) ومقدمة أحمد أمين لكتاب الإمتاع والمؤانسة، والنثر الفنى لزكى مبارك جـ ٢ ص ١٦١ ـ ١٧٥.
(٣١) كتاب **الصداقة والصديق** للتوحيدى ص ١٠.
(٣٢) المرجع السابق، ص٩.
(٣٣) راجع **معجم الأدباء لياقوت**، جـ٥ ص٣٨١.
(٣٤) المرجع السابق، جـ٥ ص٣٨٧.
(٣٥) نفسه، جـ٥ ص٣٨٨

(٣٦) راجع دائرة المعارف الإسلامية (أبو حيان التوحيدى)
(٣٧) معجم الأدباء جـ٢ ص٢٨٢.
(٣٨) راجع تراجم هؤلاء الرجال فى يتيمة الدهر للثعالبى.
(٣٩) راجع مقدمة ابن أبى حاتم فى الجرح والتعديل، وكذا مقدمة لسان الميزان فى نقد الرجال للذهبى.
(٤٠) راجع الباب الثانى من كتابنا منهج النقد التاريخى والمنهج الإسلامى (نقد الخبر)



● مجلات تصدر عن

الهيئة المصرية العامة للكتاب

● **فصول**
مجلة فصلية
رئيس التحرير : جابر عصفور

● **إبداع**
مجلة شهرية
رئيس التحرير : أحمد عبد المعطى حجازى

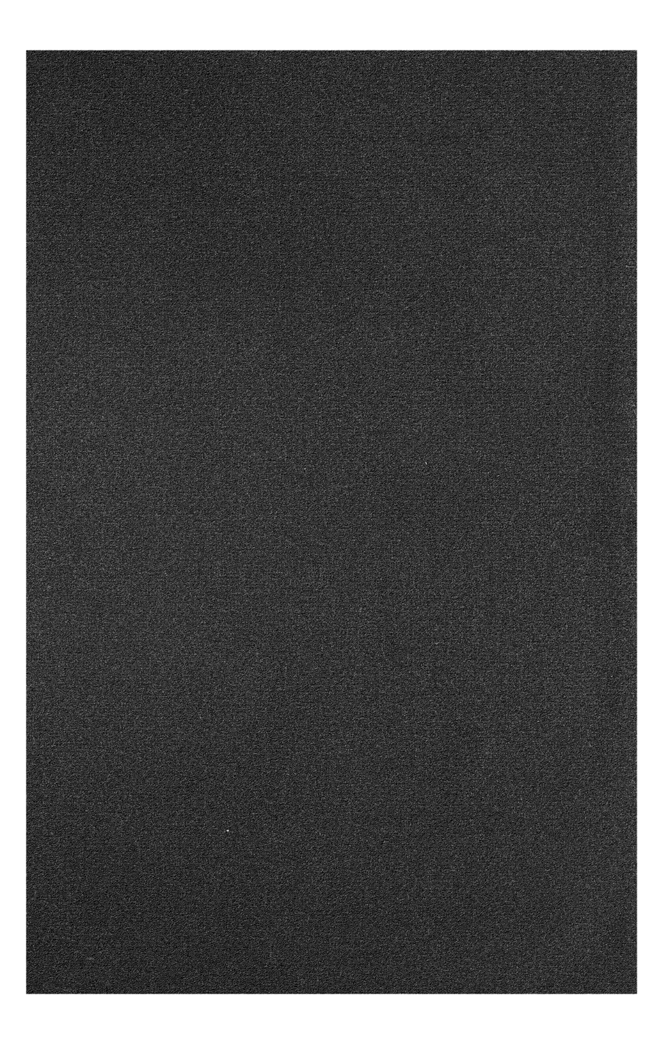
● **القاهرة**
مجلة شهرية
رئيس التحرير : غالى شكرى

● **المسرح**
مجلة شهرية
رئيس التحرير : محمد عنانى

● **علم النفس**
مجلة فصلية
رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

● **عالم الكتاب**
مجلة فصلية
رئيس التحرير : سعد الهجرسى

● **الفنون الشعبية**
مجلة فصلية
رئيس التحرير : أحمد مرسى




Bibliotheca Alexandrina
0531760